ایضاح الحسامی

اُردو ترجمہ

حسامی

شارح

مولانا محمد جمال بلند شہری مدظلہ

مکتبہ رحمانیہ

اِقرأ سنٹر، غزنی سٹریٹ، اُردو بازار لاهور
فون: 042-37224228-37355743

ایضاح الحسامی

اُردو ترجمہ

حسامی

ایضاح الحسامی

اردو ترجمہ

حسامی

شارح

مولانا محمد جمال بلند شہری مدظلہ

مکتبہ رحمانیہ

اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور

فون: 042-37224228-37355743

بسم اللہ الرحمن الرحیم

MAKTABA E REHMANIA

مکتبہ رحمانیہ

نام کتاب:- - - - - - - - - - - - ایضاح الحسامی اردو ترجمہ حسامی

شارح:- - - - - - - - - - - - مولانا محمد جمال بلند شہری مدظلہ

ناشر:- - - - - - - - - - - - مکتبہ رحمانیہ

مطبع:- - - - - - - - - - - - لٹل سٹار پرنٹرز لاہور

ضروری وضاحت

ایک مسلمان جان بوجھ کر قرآن مجید، احادیث رسول ﷺ اور دیگر دینی کتابوں میں غلطی کرنے کا تصور بھی نہیں کرسکتا بھول کر ہونے والی غلطیوں کی تصحیح واصلاح کے لیے بھی ہمارے ادارہ میں مستقل شعبہ قائم ہے اور کسی بھی کتاب کی طباعت کے دوران اغلاط کی تصحیح پر سب سے زیادہ توجہ اور عرق ریزی کی جاتی ہے۔ تاہم چونکہ یہ سب کام انسانوں کے ہاتھوں ہوتا ہے اس لیے پھر بھی غلطی کے رہ جانے کا امکان ہے۔ لہٰذا قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر ایسی کوئی غلطی نظر آئے تو ادارہ کو مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہوسکے نیکی کے اس کام میں آپ کا تعاون صدقہ جاریہ ہوگا۔ (ادارہ)

بسم الله الرحمن الرحيم

درود ابراہیمی

اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّعَلٰٓی اٰلِ

مُحَمَّدٍ کَمَا صَلَّیْتَ عَلٰٓی اِبْرَاھِیْمَ وَعَلٰٓی

اٰلِ اِبْرَاھِیْمَ اِنَّکَ حَمِیْدٌ مَّجِیْدٌ

اَللّٰھُمَّ بَارِکْ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّعَلٰٓی اٰلِ

مُحَمَّدٍ کَمَا بَارَکْتَ عَلٰٓی اِبْرَاھِیْمَ وَعَلٰٓی

اٰلِ اِبْرَاھِیْمَ اِنَّکَ حَمِیْدٌ مَّجِیْدٌ

تعارف صاحب حسامی

نام ونسب اور سکونت:

محمد نام، ابوعبداللہ کنیت، حسام الدین لقب، والد کا نام محمد اور دادا کا نام عمر ہے۔ اگر چہ ان کی شہرت ''حسام الدین'' کے لقب سے ہے تاہم انہیں ''ابن ابی المناقب'' کے نام سے بھی پکارا جاتا ہے۔ اخسیکث (بفتح الف وسکون خاء وکسر سین) کی طرف منسوب ہیں جو فرغانہ کا ایک شہر ہے اور نہر شاس کے کنارے واقع ہے۔ جس کے متعلق صاحب انساب نے لکھا ہے ''کانت من انزہ بلادھا واحسنھا''

شیخ کامل، امام فاضل عالم فروع واصول، ماہر جدل وخلاف تھے محمد بن عمر نوجاباذی محمد بن محمد بخاری فخر الدین محمد بن احمد بن الیاس مایمرغی وغیرہ نے آپ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی ہے۔

تصانیف:

آپ کی کتاب منتخب حسامی اصول فقہ کی بہترین ومعتبر اور مقبول ومتداول کتاب ہے اس کے علاوہ حجۃ الاسلام امام غزالی کی منخول کی تردید میں جو امام اعظم کی تشنیع پر مشتمل ہے آپ نے ایک نفیس رسالہ چھ فصول میں لکھا ہے جس میں امام غزالی کا ایک ایک قول لے کر مدلل تردید کی ہے اور امام صاحب کے مناقب جلیلہ بھی ذکر کیے ہیں۔

شروح حسامی:

اکابر علماء ومحققین فضلاء نے ان کی شروح لکھی ہیں جن میں امیر کاتب عمید بن امیر عمرو بن عمیر غازی کی تبیین جو موصوف نے ۷۱۶ھ میں سفر حج کے موقعہ پر لکھی تھی اور عبدالعزیز بخاری کی تحقیق زیادہ مشہور ہیں۔

وفات:

آپ نے بروز دوشنبہ ۲۲ یا ۲۳ ذیقعدہ ۶۴۴ھ بمطابق ۱۲۴۷ء میں وفات پائی اور قاضی خاں کے قریب مقبرہ القضاۃ میں مدفون ہوئے۔

فہرست حواشی وشروح کتاب منتخب حسامی

نمبر شمار	شرح	مصنف	سن وفات
(۱)	الوافی شرح منتخب	شیخ حسام الدین حسین بن علی صغناقی	بعد ۷۱۱ھ
(۲)	التحقیق =	شیخ عبدالعزیز بن احمد بخاری	۷۳۰ھ

(٣)	التبیین =	شیخ قوام این امیر کاتب بن امیر عمر واتقانی حنفی	۷۵۸ھ
(٤)	شرح منتخب (مختصر)	امام حافظ الدین عبداللہ بن احمد نسفی	۷۱۰ھ
(٥)	= (مطول)	==	=
(٦)	تعلیق برمنتخب	شیخ احمد بن عثمان ترکمانی	۷۴۴ھ
(۷)	حاشیہ حسامی	مولانا معین الدین عمرانی دہلوی	
(٨)	تعلیم العامی فی تشریح الحسامی	مولانا برکت اللہ بن محمد احمد اللہ بن محمد نعمت اللہ لکھنوی	
(٩)	النامی شرح حسامی	شیخ ابو محمد عبدالحق بن محمد امیر بن خواجہ شمس الدین دہلوی	
(١٠)	التعلیق الحامی علی الحسامی	مولانا فیض الحسن بن مولانا فخر الحسن گنگوہی	

عنوانات

مضامین	صفحہ نمبر
مقدمہ	۴
تقریظ	۶
خطبۃ الکتاب	۱۶
اصول شرع کے چار میں منحصر ہونیکی دلیل	۱۹
قیاس کو مستنبط من ہذہ الاصول کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ	۲۰
قرآن کی تعریف مع فوائد قیود	۲۴
قرآن کی تقسیم	۲۶
معرفت احکام کے اعتبار سے نظم و معنی کی قسمیں	۲۸
خاص کی تعریف اور فوائد قیود	۳۰
عام کی تعریف اور فوائد قیود	۳۳
خاص و عام کا حکم اور اختلاف مذاہب	۳۵
مشترک و مؤول کی تعریف اور فوائد قیود اور انکا حکم	۴۰
نظم کی دوسری تقسیم اور اسکے اقسام کا بیان	۴۵
مفسر کی تعریف اور فوائد قیود اور اسکا حکم	۴۸
اقسام اربعہ میں تعارض کے وقت فرق اور انکا حکم	۵۲
تقسیم ثانی کی اضداد کا بیان	۵۸
لفظ کی تقسیم ثالث باعتبار استعمال کے	۶۵
حقیقت کی تعریف اور فوائد قیود	۶۷
مجاز کی تعریف اور فوائد قیود	۶۸
اتصال الحکم بالعلت اور طرفین سے استعارہ کا بیان	۷۱
امام شافعی کے نزدیک سبب و مسبب میں بھی طرفین سے استعارہ جائز ہے	۸۰
حقیقت و مجاز کا حکم	۸۳
احناف کے نزدیک مجاز میں بھی عموم مجاز ہوتا ہے	۸۵
حقیقت و مجاز کا اجتماع محال ہے	۸۸
عمل بالحقیقت اگر ممکن ہو تو مجاز ساقط ہوگا	۱۰۴

مضامین	صفحہ نمبر
حقیقت مہجور ہونے کی صورت میں رجوع الی المجاز	۱۰۸
مجاز کے حقیقت کا خلیفہ ہونے میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف	۱۱۲
حقیقت کو مجاز کی طرف پھیرنے کے پانچ قرائن	۱۱۴
صریح کی تعریف اور اسکا حکم	۱۲۱
کنایہ اور اسکا حکم	۱۲۳
احکام نظم پر واقف ہونے کے طریقوں کی معرفت اور اسکے اقسام عبارۃ النص اشارۃ النص دلالۃ النص اقتضاء النص	۱۳۱
مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق	۱۳۹
وجوہ فاسدہ خمسہ اور انکی وجہ فساد	۱۴۳
مطلق کے سلسلے میں احناف پر اعتراضات اور انکے جوابات	۱۶۶
وجوہ فاسدہ میں سے چوتھی قسم	۱۶۹
وجوہ فاسدہ میں سے پانچویں قسم	۱۷۳
فصل فی الامر	۱۷۶
امر کا موجب وجوب ہے	۱۸۰
امر کا موجب نہ تکرار ہے اور نہ احتمال	۱۸۲
امر مطلق ادا کو واجب نہیں کرتا	۱۸۵
امر مقید بالوقت کی اقسام	۱۸۸
کل وقت اداء کا سبب نہیں ہوتا	۱۹۰
سببیت ضرورۃ کل وقت سے جز کی طرف منتقل ہوتی ہے۔	۱۹۳
امر مقید بالوقت کی دوسری قسم	۱۹۷
مریض اور مسافر کے حکم میں فرق	۲۰۱
امر مقید بالوقت کی تیسری قسم اور اسکا حکم	۲۰۶
واجب بالامر اور اسکے احکام	۲۰۹
قضاء اور اداء کا سبب واحد ہوتا ہے	۲۱۱
اداء محض کی اقسام	۲۱۴
اداء و قضاء کی اقسام اور وضاحتی نقشہ	۲۱۷

مضامین	صفحہ نمبر
اداء وقضاء کی اقسام سبعہ حقوق العباد میں	۲۲۳
بقاء واجب کے لئے قدرۃ میسرہ کا بقاء لازم نہیں	۲۳۴
صوم وفدیہ کے درمیان مماثلت	۲۳۶
مامور بہ میں صفت حسن کا بیان اور اسکے اقسام	۲۴۱
مامور بہ حسن لعینہ ولغیرہ کا حکم	۲۴۶
فصل نہی اور اس کے اقسام میں	۲۴۷
فعل حسی کی تعریف	۲۵۲
ایلاء، الظہار، امام شافعی کی طرف سے مصنف کا جواب	۲۵۵
مشروع باصلہ غیر مشروع بوصفہ کی پانچویں مثال	۲۶۴
بغیر شہود کے نکاح کا عدم لزوم	۲۶۶
امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت مصاہرت صرف نکاح سے	[illegible]
امر اور نہی کی ضد میں ان دونوں کی تاثیر	۲۷۱
اسباب شرائع کا بیان	۲۷۵
اضافت الشیٔ الی الشیٔ سبب کی دلیل ہے	۲۸۱
عزیمت اور رخصت اور ان کے اقسام	۲۸۳
سنت کے لغوی اور اصطلاحی معنی	۲۸۷
رخصت کی اقسام اربعہ	۲۹۲
رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم کا حکم	۲۹۶
باب بیان اقسام السنۃ	۳۰۷
اصول شرع اور اس کے مفہوم	۳۰۹
مسند کے اقسام	۳۱۲
خبر متواتر، خبر مشہور، خبر واحد کی تعریف	۳۱۲
خبر واحد پر عمل کرنیکی مخبر میں چار شرطیں	۳۲۱
معاملات میں شرائط مذکورہ ضروری نہیں	۳۲۵

مضامین	صفحہ نمبر
صحابی راوی کے اقسام	۳۳۰
راوی مجہول کی اقسام خمسہ	۳۳۴
خبر مسند کے جملہ اقسام کا خلاصہ	۳۳۷
طعن مبہم اور اس کا حکم	۳۴۱
فصل معارضہ اور اس کے حکم میں	۳۴۳
دو آیتوں اور دو سنتوں میں معارضہ کا حکم	۳۴۴
دو قیاسوں کے درمیان معارضہ کا حکم	۳۴۸
خبر نفی اور خبر اثبات کے درمیان معارضہ کا حکم	۳۵۰
عدد رواۃ کے اعتبار سے ترجیح کا بیان	۳۵۷
بیان تقریر و بیان تغییر	۳۶۰
استثناء کی کیفیت میں اختلاف	۳۶۴
استثناء کی دو قسمیں	۳۶۹
بیان ضرورت اور اس کی اقسام اربعہ	۳۷۱
بیان تبدیل اور اسکی ابحاث خمسہ	۳۷۷
جواز نسخ کی شرطیں اور ان میں اختلاف	۳۸۱
قیاس جمہور کے نزدیک ادلہ اربعہ میں سے کسی کا ناسخ نہیں	۳۸۲
زیادتی علی النص امام صاحب کے نزدیک نسخ ہے بخلاف امام شافعی کے	۳۸۶
نبی علیہ السلام کے افعال کی تقسیم	۳۹۰
شرائع ماضیہ کا سنت محمد ﷺ کیساتھ اتصال	۳۹۵
اصحاب رسول ﷺ کی متابعت کا بیان	۳۹۶
متوقع سوالات	۴۰۲

مقدمہ

علومِ شرعیہ میں اصول فقہ کی اہمیت

علوم شرعیہ میں فقہ اور اصول کی اہمیت کسی صاحب علم پر پوشیدہ نہیں ہے علم فقہ کے ذریعہ حلال وحرام، جائز وناجائز، صواب وناصواب کا علم حاصل ہوتا ہے جن کو مسائل شرعیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ مسائل شرعیہ جن اصول وضوابط کے تحت قرآن وسنت سے مستنبط کئے جاتے ہیں اس علم کو اصول فقہ کہا جاتا ہے، تمام مسائل واحکام کا سرچشمہ قرآن کریم اور احادیث مبارکہ ہیں، کوئی مسئلہ اور کوئی حکم شرعی ان دونوں مبارک چشموں کے دائرہ سے باہر نہیں ہوسکتا لیکن ان سے مسائل کے استخراج واستنباط کیلئے ایسے اصول وضوابط کی ضرورت تھی کہ جن کے تحت کسی بھی چیز کا شرعی حکم معلوم کیا جانا ممکن ہو اور کوئی بھی جدید سے جدید واقعہ شریعت کے دائرہ سے باہر نہ ہونے پائے اور اس کا شرعی حکم قرآن وسنت کی روشنی میں بآسانی معلوم ہوسکے۔

علماء متقدمین نے اس موضوع پر پوری جانفشانی اور قدرت کی جانب سے عطاکردہ صلاحیتوں کے ساتھ بھرپور کام کیا اور فن اصول فقہ کو ایک منضبط اور مرتب علم کی صورت میں مدون کیا آج بلاشبہ اور بلا تکلف یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ دین اسلام اپنے دامن میں ایسے اصول وضوابط کا بیش بہا سرمایہ محفوظ رکھے ہوئے ہے کہ جنکی روشنی میں قیامت تک پیش آنیوالے وقائع اور حوادث کا شرعی حکم معلوم کیا جاسکتا ہے۔

منتخب الحسامی اصول فقہ کی کتاب ہے، کسی بھی فن کو شروع کرنے سے پہلے سات چیزوں سے واقف ہونا ضروری ہوتا ہے تاکہ علیٰ وجہ البصیرت ابتداء ہوسکے (۱) فن کی تعریف (۲) فن کی غرض وغایت (۳) فن کا موضوع (۴) فن کا حکم (۵) فن کا مرتبہ (۶) اس فن کی تدوین (۷) صاحب کتاب کے حالات۔

تعریف کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے، غرض وغایت کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ عبث اور بیکار چیز کی طلب کا اعتراض وارد نہ ہو، موضوع کی معرفت اسلئے ضروری ہے کہ ایک فن کے مسائل کو دوسرے فن کے مسائل سے ممتاز کیا جاسکے حکم کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ اس فن کے مرتبہ کی شرعی حیثیت معلوم ہوسکے یعنی یہ معلوم ہوسکے کہ اس فن کا سیکھنا فرض ہے یا واجب یا مستحب یا مباح یا حرام وغیرہ، مرتبہ کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ اس فن کے پڑھنے والوں کے دلوں میں اس فن کی اہمیت قائم ہو تدوین کی معرفت اسلئے ضروری ہے تاکہ مدون کا علم ہوجائے اور فن کی تاریخی حیثیت ذہن نشین ہوجائے، اور صاحب کتاب کے حالات جاننا اسلئے ضروری ہیں کہ مصنف کے مقام ومرتبہ اور اس کی تصنیف کی حیثیت کا اندازہ لگایا جاسکے اسلئے کہ جس درجہ کا متکلم ہوتا ہے اسی درجہ کا اس کا کلام ہوتا ہے چنانچہ مقولہ مشہور ہے "كلام الملوك ملوك الكلام"

تعریف: مايبين به حقيقة الشئى کو کہتے ہیں، **غرض**: مايصدر العمل عن الفاعل لاجله کو کہتے ہیں،

موضوع: مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية کا نام ہے۔

اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں (۱) حد اضافی (۲) حد لقبی، دونوں کی تشریح زیر نظر کتاب کے شروع میں ملاحظہ فرمالی جائے۔

اصول فقہ کے موضوع میں تین اقوال ہیں (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل واحکام کا مجموعہ، تیسرا قول پسندیدہ ہے اس قول پر حیثیت کے فرق کی وجہ سے تعدد موضوع کا اعتراض وارد نہیں ہوسکتا۔

حکم: چوتھی چیز اصول فقہ کا حکم ہے، اصول فقہ چونکہ اصول دین سے ہے اسلئے اس کا حاصل کرنا فرض علی الکفایہ ہوگا۔

مرتبہ: پانچویں چیز علم کا رتبہ ہے، اس سلسلہ میں یہ بات ذہن نشین رہے کہ جس علم کا مرتبہ دریافت کرنا ہو اس کا موضوع دیکھ لیا جائے

جس رتبہ کا موضوع ہوگا اسی رتبہ کا وہ علم ہوگا، اس ضابطہ کی روشنی میں معلوم ہوا کہ اصول فقہ کا موضوع کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع، قیاس نیز احکام ہیں یہ سب چیزیں دینی اعتبار سے بلند مرتبہ ہیں۔

تدوین: چھٹی چیز اس علم کی تدوین ہے فقہائے مجتہدین نے اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط کیا ہے اور اجتہادی مسائل استنباط کا بغیر اصول و ضوابط کے ناممکن ہے صحابہ کرام جلاء قلبی اور فیض صحبت نبوی کے باعث اس فن سے مستغنی تھے، نیز عہد صحابہ میں جہاں دیگر علوم کی تدوین نہیں ہوئی تھی وہیں اصول فقہ کی تدوین نے بھی صنعت کی صورت اختیار نہیں کی تھی، عہد صحابہ کے بعد ہر علم نے صنعت کی صورت اختیار کی تو اس فن کی تدوین بھی صنعت کے پیرایہ میں کی گئی۔ امام ابو حنیفہ جو کہ علم فقہ کے مدون اول ہیں تدوین فقہ کے وقت یقیناً آپ نے اصول فقہ کی بنیاد رکھی ہوگی چنانچہ انکے تلامذہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد نے اصول فقہ میں کتابیں لکھی تھیں مگر اس وقت ان کے بارے میں صحیح نشاندہی کرنا بہت مشکل ہے، اصول فقہ میں پہلی تصنیف امام شافعی متوفی ۲۰۴ھ کا وہ رسالہ ہے کہ جس میں آپ نے امر اور نواہی، بیان و خبر، نسخ وغیرہ کے متعلق چند مباحث لکھے تھے، یہ کتاب دراصل آپ کی کتاب الام کا مقدمہ ہے جو کہ اصول فقہ میں سنگ بنیاد سمجھا جاتا ہے، دوسری صدی کے آخر اور تیسری صدی کے شروع میں شیخ ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی متوفی ۲۳۲ھ نے اصول فقہ میں دو کتابیں نہایت عمدہ تصنیف کیں ایک کتاب الجدل اور دوسری ماخذ شرع، چوتھی صدی ہجری میں شیخ احمد بن حسین معروف بابن برہان فارسی متوفی ۳۵۰ھ نے "کتاب الذخیرہ" اور ابو بکر جصاص احمد بن علی حنفی متوفی ۳۷۰ھ نے "کتاب الاصول" تصنیف کی پانچویں صدی میں اس فن پر علماء نے بہت کام کیا اور دس کتابیں نہایت عمدہ وجود میں آئیں ان میں ایک کتاب "الانوار" قاضی ابو زید عبد اللہ بن عمر حنفی ۴۳۰ھ کی اصول بزدوی عظیم الشان کتاب ہے مصنف نے خوارزم میں محبوسی کی حالت میں کتاب املاء کرائی تھی رہائی کے بعد فرغانہ میں مکمل فرمائی۔

چھٹی صدی کی تصانیف میں "الاصول" شیخ ابو بکر محمد بن حسین ارسانیدی معروف بقاضی القضاۃ حنفی متوفی ۵۱۲ھ کی عمدہ تصنیف ہے۔ ساتویں صدی کی تصانیف میں "احکام الاحکام" شیخ ابو الحسن علی بن ابو علی معروف بسیف الدین آمدی متوفی ۶۳۱ھ کی تصنیف ہے، ساتویں صدی ہجری ہی کی تصنیف منتخب الحسامی ہے۔

صاحب منتخب الحسامی کا نام محمد بن محمد بن عمر، کنیت ابو عبد اللہ، لقب حسام الدین اخسیکثی ہیں جو کہ اخسیکث فرغانہ کا ایک مشہور اور خوبصورت شہر تھا جس کے متعلق صاحب انساب نے لکھا ہے "کانت من انزہ بلادھا واحسنھا" منتخب الحسامی آپ کی بہترین اور عمدہ کتاب ہے، اس کے علاوہ امام غزالی کی "منخول" کی تردید میں جو کہ امام اعظم کی تشنیع پر مشتمل ہے آپ نے ایک عمدہ رسالہ چھ فصلوں پر مشتمل لکھا ہے جس میں امام غزالی کے ایک ایک قول کو لیکر مدلل رد کیا ہے اور امام صاحب کے مناقب جلیلہ بھی ذکر کئے ہیں۔

ایضاح الحسامی اور اسکی خصوصیات

(۱) زیر نظر کتاب میں حسامی کی تسہیل و تشریح کرتے وقت اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ زیر بحث مسائل کو ایک مسلسل مضمون کی شکل میں لکھنے کی بجائے متن کے ہر جز کی الگ الگ تشریح کیجائے تاکہ پڑھنے والے کو یہ معلوم ہو سکے کہ یہ کس عبارت کی تشریح ہے۔

(۲) ایسے مباحث سے حتی الامکان گریز کیا گیا ہے کہ جن کا قریبی تعلق نہیں ہے اور جس بحث کو تعلق بعید ہونے کے باوجود اہم اور مفید سمجھا گیا ہے اس کو حاشیہ پر فائدہ کے عنوان سے ذکر کیا گیا ہے تاکہ ذہین طلبہ اس سے استفادہ کر سکیں۔

(۳) موقعہ بموقعہ جہاں ضروری سمجھا گیا ہے اقسام کے توضیحی نقشے بھی دیدیئے گئے ہیں تاکہ ایک ہی نظر میں پوری بحث کا خلاصہ ذہن نشین ہو جائے۔

(۴) ہر جلد کے آخر میں متوقع اور ممکنہ سوالات دیدیئے گئے ہیں اور ان کے جوابات کی مع صفحہ نشاندہی کر دی گئی ہے تاکہ امتحان کی تیاری کے لئے سہولت ہو۔

حضرت مولانا ریاست علی صاحب مدظلہ العالی

استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مُحَمَّدٍ وَّعَلٰی اٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ اَجْمَعِیْنَ

اَمَّا بَعْدُ: رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا:

ترکت فیکم امرین لن تضلوا ماتمسکتم بھما، کتاب اللہ وسنۃ رسولہ (رواہ فی الموطا مرسلاً)

میں تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑ کر جارہا ہوں جب تک تم ان دونوں کو مضبوطی سے سنبھالے رہو گے ہرگز گمراہی میں مبتلا نہ ہو گے، ایک کتاب اللہ اور دوسرے سنت رسول ﷺ۔

اسی کے ساتھ آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا تھا کہ کتاب وسنت کی تصریحات میں کوئی حکم نہ ملے تو امت کے فقہاء وعابدین کو جمع کر کے مشورہ کیا جائے۔ حضرت علیؓ سے روایت ہے۔

عن علی قال قلت یا رسول اللہ ان نزل بنا امر لیس فیہ بیان امر ولا نھی فما تامرنی، قال شاوروا الفقھاء والعابدین ولا تمضوا فیہ رای خاصۃ (رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجالہ رجال صحیح)

حضرت علی سے روایت ہے کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! اگر ہمارے سامنے ایسا معاملہ آتا ہے جس میں امر اور نہی کی وضاحت نہ ہو آپ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں، فرمایا کہ اس معاملہ میں فقہاء اور عابدین سے مشورہ کرو اور انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو۔

چنانچہ الحمد للہ، امت مسلمہ روز اول ہی سے ان دونوں بنیادوں کو مضبوطی کے ساتھ تھامے ہوئے ہے اور خدا کا شکر ہے کہ ان کی برکت سے امت مسلمہ کا سواد اعظم گمراہی سے محفوظ ہے، خلافت راشدہ کے بالکل ابتداء میں یعنی حضرت ابوبکر صدیقؓ کے عہد میں جب اس طرح کا کوئی مسئلہ پیش آتا تو پہلے حضرت ابوبکر، صحابہ کرام سے ملتے اور کتاب وسنت کی تصریحات میں کوئی حکم مل جاتا تو اس کو نافذ فرمادیتے، اور اگر تصریحات میں حکم نہ ملتا تو فقہاء صحابہ کو جمع کرتے اور ان کے مشورہ سے جو بات طے ہوتی اس کو قبول کرلیتے۔

پھر خلافت راشدہ اور بعد کے زمانوں میں فتوحات کی کثرت ہوئی، نئے نئے ممالک اور نئی نئی قومیں اسلام کے دائرہ میں داخل ہوئیں اور ایسے نئے مسائل پیش آئے جن کا حکم کتاب وسنت کی تصریحات میں نہیں تھا تو قرون اولیٰ کے مجتہدین کرام نے کتاب وسنت کے چراغ ضیا بار کی روشنی میں رسول پاک ﷺ کی ہدایت کے مطابق اجتہاد کا کام کیا اور اس طرح ایک طویل زمانہ تک علوم کا ذخیرہ جمع ہوتا رہا۔

دو صدیوں کے بعد وہ وقت آیا جس میں ائمہ کرام کے اصول استنباط کو مدون کرنے کی ضرورت پیش آئی تو امت کے عبقری دماغوں نے شب وروز یا ماہ وسال کی محنت سے نہیں، صدیوں محنت کرکے وہ فن مرتب کردیا جسے اہل علم اصول فقہ کے نام سے یاد کرتے ہیں، اصول فقہ مجتہدین کرام کے طریق استنباط سے بحث کرنے والے اس فن کا نام ہے جس کے حسن کو نکھارنے اور جس کی صحت کو یقینی بنانے کے لئے امت کے قابل صد افتخار عالی دماغ انسانوں نے صدیوں محنت کی ہے اور بالآخر اس فن کو اوج کمال تک پہنچا کر اتنا کامل ومکمل کردیا ہے کہ اب اس پر اضافہ کی ضرورت نہیں۔

نیز یہ کہ اس ترقی پذیر دنیا میں جب تک نئے مسائل وجود میں آتے رہیں گے اس وقت تک اس فن کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہے ماضی سے کہیں زیادہ مستقبل کیلئے اس فن کی شدید ضرورت ہے۔

اسی لئے جب مدارس عربیہ کا نصاب تعلیم مرتب کیا گیا تو مدارس عربیہ کے مقصد تاسیس کے پیش نظر اس فن کی ایک سے زائد کتابوں کو شامل نصاب کیا گیا، ان مدارس کا مقصد تاسیس ایسے علماء ربانی کو پیدا کرنا ہے جو ہر میدان میں مسلمانوں کی مذہبی ضروریات کی تکمیل کر سکیں، استنباط احکام چونکہ ہر دور کی ضرورت ہے اسلئے نصاب تعلیم میں اس فن پر پوری توجہ کا صرف کرنا ضروری تھا اسی لئے نصاب میں ایسی کتابوں کو لیا گیا ہے جو اس فن کے اوج کمال پر پہنچنے کے بعد تصنیف کی گئی ہیں۔

شیخ حسام الدین حنفی (التوفی ۶۴۴ھ) کی کتاب الحسامی ساتویں صدی ہجری کی تصنیف ہے اس میں حضرت مصنفؒ نے یہ کمال کیا ہے کہ نہایت مختصر عبارت میں فن کی تمام لفظی اور معنوی بحثوں کو سمیٹ لیا ہے، اختصار نویسی اس دور کی خصوصیت بھی ہے۔

اختصار کے سبب کتاب کی شرح و توضیح کی ضرورت ہوتی ہے چنانچہ اس کتاب کی ہر علمی زبان میں متعدد شروح لکھی گئی ہیں لیکن علمی کاموں کو کسی بھی مرحلہ پر اختتام پذیر نہیں کہا جاسکتا، معنویات کی دنیا میں یہ وہ رگ تاک ہے جس سے ہمیشہ بادۂ ناخوردہ کشید کیا جاتا ہے۔

گماں مبر کہ بہ پایاں رسید کار مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ دررگ تاک است

چنانچہ دارالعلوم دیوبند کے موقر استاد صدیق محترم جناب مولانا محمد جمال صاحب بلند شہری زید مجدہم سے حسامی کا درس متعلق ہوا، اور فطری ذہانت کے ساتھ کئی سال تک کتاب کے زیر درس رہنے کے بعد خدا نے موصوف کو فن کے ساتھ مشکلات کتاب کے حل کرنے میں خصوصی ملکہ عطا فرمادیا تو احباب نے ان سے کتاب کی شرح لکھنے کی فرمائش کی، فرمائش کرنے والوں میں راقم الحروف بھی شامل ہے۔

خدا کا فضل و کرم ہے کہ اس طرح حسامی کی ایک کامیاب شرح وجود میں آگئی جو ایضاح الحسامی کے نام سے زیور طبع سے آراستہ ہو رہی ہے، دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب مندرجہ ذیل خصوصیات کی حامل ہے۔

۱ طلبہ کی ضرورت کے پیش نظر عبارت کے حل پر زور دیا گیا ہے۔
۲ عبارت کے حل کے ساتھ کوشش کی گئی ہے کہ طلبہ میں فنی ذوق پیدا ہو تاکہ وہ فن کے بنیادی مقصد کے مطابق اسلام کی خدمت کر سکیں۔
۳ اس کے لئے موصوف نے متن کے اجزاء کا تجزیہ کر کے پہلے ہر ہر جز کو الگ الگ واضح کیا ہے پھر زیر بحث مسئلہ کی پوری وضاحت کے لئے ایک مسلسل مضمون تحریر فرمایا ہے۔
۴ طلبہ کے فائدے کیلئے موضوع سے دور کا تعلق رکھنے والے مسائل کو شرح کے بجائے حاشیہ پر دیا ہے۔
۵ مبسوط مسائل کو ذہن نشین کرنے کیلئے توضیحی نقشے مرتب کر دیئے ہیں۔
۶ بعض مقامات پر تسہیل کی غرض سے مسائل کو سوال و جواب کی صورت میں حل کیا گیا ہے۔
۷ ہر جلد کے آخر میں حکمۃ سوالات مرتب کر کے شریک اشاعت کئے گئے ہیں تاکہ یاد کرنے میں سہولت ہو۔

دعاء ہے کہ پروردگار عالم مصنف محترم زید مجدہم کی اس علمی کاوش کو علمی دنیا میں قبول عام عطا فرمائے اور اپنی بارگاہ میں حسن قبول کی دولت سے نوازے اور مزید علمی خدمات کی توفیق ارزانی کرے، آمین

ریاست بجنوری غفرلہ
خادم تدریس دارالعلوم دیوبند
۷ر محرم ۱۴۱۶ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَمَّا بَعْدَ حَمْدِ اللّٰهِ عَلٰى نَوَالِهٖ وَالصَّلٰوةِ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ

ترجمہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں پر حمد اور اس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی آل پر (نزول رحمت) کی طلب کے بعد

تشریح مصنف علیہ الرحمہ نے قرآن کی اتباع نیز عمل بر حدیث اور اسلاف و اخلاف کے طریقہ کی اقتدار کرتے ہوئے اپنی کتاب کو تسمیہ اور تحمید سے شروع فرمایا ہے۔ اس شبہ کا جواب کہ ابتدار یا تو تسمیہ سے ہوگی یا تحمید سے، دونوں سے ممکن نہیں ہے حالانکہ حدیث شریف میں دونوں سے ابتدار کا ذکر ہے، یہ ہے کہ ابتدار کی تین قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) اضافی (۳) عرفی۔ ابتدارِ حقیقی: کسی چیز کو سب سے پہلے ذکر کرنا، ابتدارِ اضافی: کسی شے کو کسی سے پہلے ذکر کرنا خواہ اس سے پہلے بھی کوئی شے مذکور ہو، ابتدار عرفی: جو مقصد سے پہلے ہو خواہ غیر مقصد کے بعد ہی کیوں نہ ہو، پس ابتدار بالتسمیہ ابتدار حقیقی پر محمول ہے اور ابتدار بالتحمید ابتدار اضافی پر، یا دونوں ابتدار عرفی پر محمول ہیں اسلئے کہ تسمیہ اور تحمید دونوں مقصد پر مقدم ہیں۔

بسم اللہ کی با متبرکاً یا متیمناً اسم فاعل مقدر کے متعلق ہے اور متبرکاً ابتدائی مقدر کی ضمیر مستتر سے حال ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ ابتدائی التصنیف متبرکاً بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔

اَللّٰہ، باری تعالیٰ کا اسم علم ہے، مختار مذہب یہ ہے کہ اللہ علم مشتق نہیں ہے اور یہی قول خلیل نحوی، سیبویہ اور جمہور کا ہے، اس لئے کہ اگر علم مشتق ہو تو اس کے معنے کلی ہوں گے تو اس صورت میں کلمہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مفید توحید نہ ہوگا اور جو حضرات اللہ کو مشتق مانتے ہیں ان کے نزدیک مشتق منہ میں اختلاف ہے بعض حضرات اَلَہَ یَاْلَہُ (ف) اُلُوْهَۃً وَاِلَاهَۃً وَاُلُوْهِیَّۃً سے مشتق مانتے ہیں اس کے معنیٰ ہیں بندگی کرنا، ابن عباس رضی کی قراۃ بھی یہی ہے۔ اور بعض حضرات (س) اَلِہَ یَاْلَہُ اَلَھًا بمعنی متحیر ہونا سے مشتق مانتے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی حقیقت کو معلوم کرنے سے عقول حیران ہیں اور بعض حضرات لَاہَ یَلُوْہُ لَوْہًا (ن) بمعنے پوشیدہ ہونا سے مشتق مانتے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ ادراک ابصار سے پوشیدہ ہے۔

اِلٰہٌ بروزن فِعَالٌ مَاْلُوْہٌ بمعنے معبود ہے، قاضی بیضاوی کے نزدیک یہ اسم وصفی ہے جس پر علمیۃ غالب آگئی ہے، بعض حضرات کے نزدیک علم وصفی ہے جو کہ قائم مقام علم ذاتی کے ہے خلیل نحوی اور ابن کیسان وغیرہما سے ایسا ہی منقول ہے، یہی وجہ ہے کہ حمد کی نسبت اللہ کی طرف درست ہے اسلئے کہ جب لفظ علم ذاتی کے قائم مقام ہے تو جمیع صفاتِ کمالیہ کا جامع ہوگا لہٰذا حمد کی اللہ کی جانب اضافت اس کے تمام اسمار اور صفات کی جانب اضافت ہوگی، اس امر کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ایمان کو اسی اسم کے ساتھ خاص کیا گیا ہے جیسا کہ آپ

نے فرمایا ہے۔ اُمِرْتُ اَنْ اُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰى يَقُوْلُوْا لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ، حالانکہ خدا کی جمیع صفات پر ایمان لانا ضروری ہے لیکن چوں کہ یہ لفظ علم ذاتی کے قائم مقام ہے اسلئے اپنی تمام صفاتِ کمالیہ کا جامع ہوگا اور اللہ پر ایمان لانا گویا کہ اس کی تمام صفات پر ایمان لانا ہوگا۔

رَحْمٰنِ الرَّحِيْمِ، نَدْمَانٌ اور نَدِيْمٌ کے وزن پر مبالغہ کے صیغے ہیں، رحمٰن کو رحیم پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ رحمٰن اللہ کے ساتھ خاص ہے، اس کا اطلاق غیر اللہ پر جائز نہیں ہے، رحمٰن بہ نسبت رحیم کے عام ہے، رحمٰن کا اطلاق کافر مومن دنیا و آخرت سب پر ہوتا ہے اور رحیم کا اطلاق آخرت اور مومن کے ساتھ خاص ہے۔

اَمَّا: حرف شرط ہے جو کہ متضمن بمعنے شرط ہے، اَمَّا کی اصل مَہْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ ہے جیسا کہ اَمَّا زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ کی اصل مہما يكن من شیء فزید منطلق ہے، جملہ شرطیہ کو حذف کرکے اَمَّا کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے جیسا کہ اَفْعَلُ واحد متکلم کو حذف کرکے نَعَمْ کو اس کے قائم مقام کر دیتے ہیں مثلاً کسی نے کہا اَتَفْعَلُ كَذَا تو اس کے جواب میں اَفْعَلُ كذا کہنے کی بجائے نعم کہتے ہیں اور کلمۂ اَمَّا چونکہ متضمن بمعنے شرط ہے اس لئے اس کے جواب میں فا لانا ضروری ہوتا ہے نیز اَمَّا متضمن بمعنے ابتدا بھی ہے اس لئے اس کے بعد ہمیشہ اسم واقع ہوتا ہے اس لئے کہ اصل تو یہ ہے کہ مبتدا خود اسم ہو اگر ایسا نہیں ہو سکتا تو کم از کم اس کے بعد متصلاً اسم ہونا چاہیئے۔

اَمَّا کی اصل کے بارے میں چار قول ہیں (۱) اَمَّا در اصل اِنْ مَا تھا نون کو میم سے بدل کر میم کا میم میں ادغام کر دیا اور اِمَّا تردیدیہ سے فرق کرنے کے لئے ہمزہ کے کسرہ کو فتحہ سے بدل دیا اَمَّا ہو گیا (۲) اَمَّا کی اصل مَہْمَا تھی ہا اور میم اول میں قلب مکانی کیا ہمما ہوا اس کے بعد میم کا میم میں ادغام کر دیا ہَمَّا ہوا اس کے بعد ہا کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدل دیا اَمَّا ہو گیا (۳) اَمَّا کی اصل مَامَا تھی ہمزہ اور میم اول کے درمیان قلب مکانی کرکے میم کا میم میں ادغام کر دیا اَمَّا ہو گیا (۴) اپنی اصل پر ہے واضع نے اسی طرح وضع کیا ہے۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اَمَّا کا استعمال ابتداءً حضرت داؤد علیہ السلام نے فرمایا تھا اور اللہ تعالیٰ کے قول وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ۔ میں یہی کلمہ مراد ہے قاضی شریح اور امام شعبی بھی اسی طرف گئے ہیں۔

بَعْدُ: یہ ظروف زمانیہ میں سے ہے اس کی تین حالتیں ہیں (۱) اس کا مضاف الیہ یا تو مذکور ہوگا یا محذوف، اگر محذوف ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا نسیاً منسیاً ہوگا یا محذوف منوی پہلی دونوں صورتوں میں یہ کلمہ معرب ہے اور تیسری صورت میں مبنی بر ضم ہوگا۔ اَمَّا بَعْدُ میں کلمہ اَمَّا عامل ہے کلمۂ اَمَّا چونکہ خود فعل نہیں ہے بلکہ قائم مقام فعل ہے جو کہ عامل ضعیف ہے جس کی وجہ سے یہ صرف ظرف ہی میں عمل کر سکتا ہے لان یجوز فی الظروف مالا یجوز فی غیرہا۔

حَمْد: هُوَ الثَّنَاءُ عَلَى الْجَمِيْلِ الْاِخْتِيَارِيِّ مِنْ نِعْمَةٍ اَوْ غَيْرِهَا حمد کے لغوی اور اصطلاحی معنے، حمد، مدح اور شکر کے درمیان فرق اور باہمی نسبت، یہ ایسے امور ہیں کہ ان سے ایک مبتدی طالب علم بھی واقف ہوتا ہے لہٰذا ہم اس کی تفصیل بیان کرکے قارئین کے قیمتی وقت کو ضائع نہیں کریں گے۔

نَوَال: بخشش، عطیہ اَلصَّلوٰۃ: صلوٰۃ لغت میں دعاء کو کہتے ہیں جب اس کی اضافت اللہ کی طرف ہوتی ہے تو نزول رحمت مراد ہوتی ہے یہاں طلب رحمت مراد ہے، صلوٰۃ چونکہ نزول کے معنٰی کو متضمن ہے اسی لئے اس کے صلہ میں علیٰ کا استعمال ہوتا ہے۔ صلوٰۃ تبعاً غیر نبی پر بھی بھیجی جا سکتی ہے اصالۃً انبیاء کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ درود ماثورہ اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّعَلٰى اٰلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلٰى اِبْرَاهِيْمَ وَعَلٰى اٰلِ اِبْرَاهِيْمَ اِنَّكَ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ۔

رَسُوْل، فعول کے وزن پر مفعول کے معنٰے میں ہے، رسول اس کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے نئی کتاب اور نئی شریعت عطا فرمائی ہو اور کتاب و معجزات کو جامع ہو، نبیؔ وہ ہے کہ جس کی جانب وحی کی گئی ہو خواہ اس پر کتاب نازل کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔

مُحَمَّد: محمد اور احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسماء گرامی ہیں، تورات میں آپ کا نام محمد اور انجیل میں احمد ہے، محمد اسم مفعول کا صیغہ ہے جس کے معنٰے تعریف کیا ہوا۔ احمد اسم تفضیل کا صیغہ ہے اس کے معنٰی ہیں سب سے زیادہ تعریف کرنے والا۔

اٰلِہٖ: اس کے معنٰے ذریت اور اہل بیت کے ہیں اور آل نبی سے مراد وہ لوگ ہیں جو مومن متقی ہوں کما قال علیہ السلام: كُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِيٍّ فَهُوَ اٰلِيْ اس کی اصل بعض حضرات کے نزدیک اَھْلٌ ہے اس لئے کہ اس کی تصغیر اُھَیْلٌ آتی ہے اور قاعدہ ہے کہ تصغیر ہر شے کو اس کی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے، اھل کی ہا کو خلاف قیاس ہمزہ سے اور آمن کے قاعدہ سے ہمزہ کو الف سے بدل دیا اس طرح آل ہو گیا۔

اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس کی اصل اَوَلٌ ہے واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ الف سے بدل گیا۔

آل اور اہل میں فرق یہ ہے کہ آل کا اطلاق اشراف کے لئے ہوتا ہے شرافت خواہ دنیوی ہو یا اخروی جیسے آل فرعون اور آل محمد، دوسرا فرق یہ ہے کہ آل صرف ذوی العقول کے لئے بولا جاتا ہے اور اہل کا لفظ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کے لئے بولا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک آل محمد سے وہ لوگ مراد ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مال غنیمت میں ان کے لئے خمس مقرر ہے اور روافض کے نزدیک آل محمد سے فاطمہ، علی، حسن، حسین مراد ہیں، اور اہل سنت والجماعت کے نزدیک آپ کی ازواج اور اولاد مراد ہیں۔

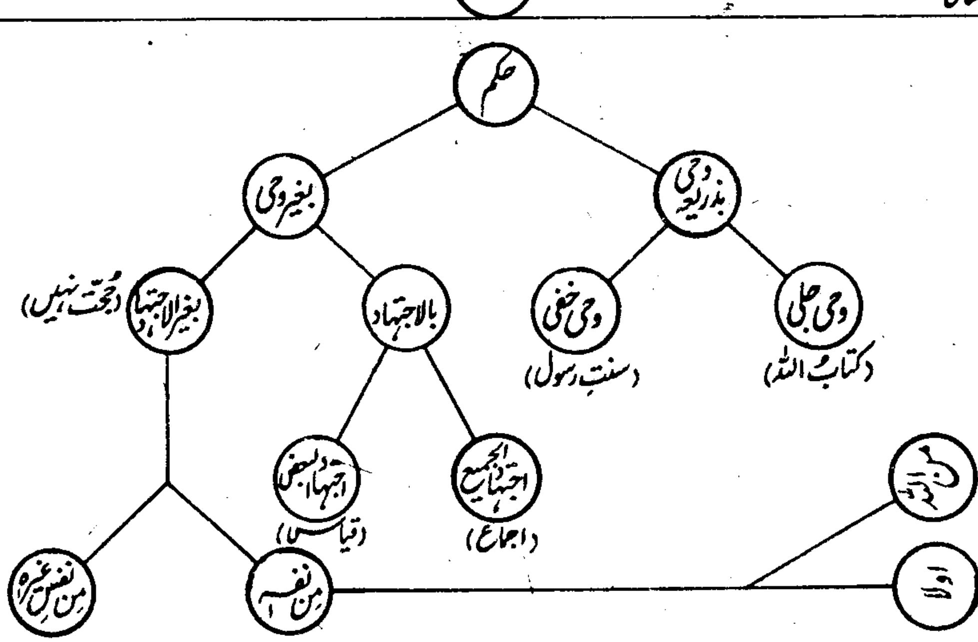
فَاِنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ ثَلٰثَةٌ اَلْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّةِ وَالْاَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِهِ الْاُصُوْلِ،

ترجمہ (حمد وصلوٰۃ کے بعد معلوم ہو کہ بلاشبہ شریعت کے اصول تین ہیں، کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع امت، اور چوتھا اصول وہ قیاس ہے جو انہی تین اصولوں سے مستنبط ہو۔

تشریح اصول اصل کی جمع ہے، اَلْاَصْلُ مَا یَبْتَنِیْ عَلَیْہِ غَیْرُہٗ کَبِنَاءِ الْجِدَارِ عَلَی الْاَسَاسِ، اور یہاں اصل سے مراد ادلۂ شرعیہ ہیں، اور شرع کے معنیٰ لغت میں اظہار کے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ شَرَعَ لَکُمْ مِّنَ الدِّیْنِ مَا وَصّٰی بِہٖ نُوْحًا اور کبھی راستہ کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے کقولہ تعالیٰ لِکُلٍّ جَعَلْنَا مِنْکُمْ شِرْعَۃً وَّمِنْہَاجًا اور اصطلاح میں دین وملت کو کہتے ہیں مطلب یہ ہوگا کہ اَدِلَّۃُ الدِّیْنِ ثَلٰثَۃٌ،

مصنف علیہ الرحمہ نے اصول الشرع کہا ہے اصول الفقہ نہیں کہا حالانکہ حسامی اصول الفقہ کی کتاب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دین فقہ سے عام ہے چوں کہ دین احکام اعتقادیہ اور احکام عملیہ دونوں کو شامل ہے اور فقہ صرف احکام عملیہ ہی کو شامل ہے اگر مصنفؒ اصول الفقہ فرماتے تو علم کلام اس سے خارج ہوجاتا، اس لئے کہ علم کلام میں صرف احکام اعتقادیہ سے بحث ہوتی ہے حالانکہ علم کلام کے بھی یہی اصول ہیں، لہٰذا مصنفؒ نے ایسا لفظ استعمال کیا جو علم کلام اور علم فقہ دونوں کو شامل ہو اور وہ لفظ شرع ہے، شرع کے لغوی معنیٰ کو لے کر یہ اعتراض ہوگا کہ شرع کے لغوی معنیٰ اظہار کے ہیں لہٰذا اب عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا اظہار کے تین اصول ہیں حالاں کہ یہ تینوں اصول اثبات کے دلائل ہیں نہ کہ اظہار احکام کے کیوں کہ اصولی اثبات احکام کے دلائل سے بحث کرتا ہے نہ کہ اظہار احکام کے دلائل سے، اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ دلائل کو اظہار احکام کے دلائل قرار دینا اثبات احکام کے دلائل ہونے کے منافی نہیں ہے یعنی مذکورہ تینوں اصول اظہار کے بھی ہوسکتے ہیں اور اثبات کے بھی، کیوں کہ دلیل سے جس طرح حکم ثابت ہوتا ہے اسی طرح ظاہر بھی ہوتا ہے یا یہ کہا جائے کہ شرع مصدر بمعنیٰ اسم فاعل ہے جس طرح عَدْل بمعنیٰ عادل ہے اب مطلب ہوگا اصول الشارع ثلٰثۃ اور الشارع میں الف لام عہد کا ہوگا اور مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے اس وقت اصول کی اضافت شرع بمعنیٰ شارع کی طرف مضاف کی تعظیم کے لئے ہوگی جیسا کہ بیت اللہ اور ناقۃ اللہ میں اضافت مضاف کی تعظیم کے لئے ہے اب ترجمہ ہوگا وہ اصول جن کو شارع علیہ السلام نے دلیل قرار دیا ہے، یا یہ جواب دیا جائے کہ شرع مصدر نہیں ہے بلکہ دین کے معنیٰ میں اسم جامد ہے اور الف لام عہد کا ہے جس سے ہمارے نبی مراد ہیں پس اب مطلب ہوگا کہ ہمارے نبی کے دین کے تین اصول ہیں۔

دَلِیْلُ الْحَصْرِ۔ اصول شرع کے چار میں منحصر ہونے کی دلیل حصر یہ ہے کہ حکم یا تو وحی سے ثابت ہوگا یا غیر وحی سے، اگر وحی سے ثابت ہوگا تو وحی جلی ہوگی یا خفی، اگر جلی ہے تو کتاب اللہ اور اگر خفی ہے تو سنت، اور اگر حکم غیر وحی سے ثابت ہو تو بذریعہ اجتہاد ہے یا بغیر اجتہاد کے، اگر اجتہاد سے ثابت ہے تو اجتہاد الجمیع ہے یا بعض، اگر اجتہاد الجمیع ہے تو اجماع اور اگر اجتہاد بعض ہے تو قیاس، اور اگر حکم بغیر اجتہاد ثابت ہے تو وہ حجت نہیں، اسطرح عقلی طور پر اصول شرع کی چار ہی قسمیں نکلتی ہیں۔



اگر حکم بغیر اجتہاد ثابت ہوا ہے تو غیر معتبر ہے اس لئے کہ وہ یا تو خود اس کا قول ہوگا یا اس کے غیر کا، اگر خود اس کی جانب سے ہے تو اس میں احتمال ہے کہ ممکن ہے کہ منجانب اللہ ہو یا نہ ہو اور محتمل قابل حجت نہیں ہوتا اور اگر اس کے غیر کا قول ہے تو تقلید ہے اور تقلید قبول قول الغیر بلا دلیل کو کہتے ہیں لہٰذا یہ شریعت میں حجت نہیں ہے۔

الکتاب: یہ ثلثۃ سے بدل یا بیان ہے، کتاب سے مراد بعض کتاب ہے جس کی تعداد پانچسو آیتیں ہیں جو احکامی آیتیں کہلاتی ہیں باقی قصص و امثال، پند و نصائح ہیں، بدل اور بیان کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا اصول شریعت تین ہیں یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت، بعض حضرات نے کتاب سے پورا قرآن مراد لیا ہے کیوں کہ شریعت کی دو اصل ہیں ایک ظاہری اور دوسری باطنی، مذکورہ پانچسو آیات میں احکام ظاہری بیان کئے گئے ہیں اور قصص و امثال پر مشتمل آیات میں احکام باطنی بیان کئے گئے ہیں، اسی طرح سنت سے پورا ذخیرہ مراد نہیں ہے بلکہ وہ تین ہزار احادیث مراد ہیں جو کہ احکام شرع کی اساس ہیں۔ اجماع امت سے امتِ محمدیہ کے مجتہدین کا اجماع مراد ہے امتِ محمدیہ کی شرافت اور کرامت نیز خصوصیت کے طور پر ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے لفظ امت کا اضافہ کرکے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اجماع صحابہ یا اہل مدینہ یا عترۃ الرسول کے ساتھ خاص نہیں ہے اور یہی صحیح مذہب ہے اگرچہ بعض حضرات نے "اصحابی کالنجوم فبایہم اقتدیتم اہتدیتم"، قولِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے صحابہ کا اجماع مراد لیا ہے اور بعض حضرات نے صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر مانا ہے اس لئے کہ آپ صلعم نے فرمایا ہے اِنَّ المَدِینَۃَ تَنفِی خُبثَہَا کَمَا تَنفِی الکِیرُ خُبثَ الحَدِیدِ یعنی مدینہ اپنے باشندوں کے خبث کو اس طرح دور کر دیتا ہے جس طرح بھٹی لوہے کے میل کو دور کر دیتی ہے اور بعض حضرات صرف خاندان

رسالت کا اجماع معتبر جانتے ہیں اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "اِنّی ترکتُ فیکمُ الثقلین لن تضلوا ان تمسکتم بھما کتاب اللّٰہ تعالیٰ وعترتی"، یعنی میں نے تمہارے اندر دو چیزیں چھوڑی ہیں اگر تم ان کو مضبوطی سے تھامے رہوگے تو ہرگز گمراہ نہ ہوگے، کتاب اللہ اور میرے اہل بیت، بہر حال جمہور کے نزدیک صالح مجتہدین کا ہونا کافی ہے خواہ وہ صحابہ سے ہوں یا اہل مدینہ یا خاندان رسالت کے بزرگ ہوں

فالاصل الرابع القیاس الخ قیاس چوں کہ اصولِ ثلثہ کی طرح من کل الوجوہ اصل نہیں ہے بلکہ من وجہٍ اصل اور من وجہٍ فرع ہے اس لئے مصنف علیہ الرحمہ نے اس کو اصولِ ثلثہ سے الگ ذکر کیا ہے اور لفظ اصل کا اضافہ کرکے ان حضرات پر رد کیا ہے جو قیاس کو اصل ہی نہیں مانتے اور لفظ رابع کا اضافہ کرکے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ قیاس کا درجہ اصول ثلثہ کے بعد ہے اور قیاس بھی وہی معتبر ہوگا جو اصول ثلثہ مذکورہ سے مستنبط ہو۔

مصنف علیہ الرحمہ نے قیاس کو المستنبط من ہٰذہ الاصول کی قید کے ساتھ مقید کرکے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس سے مراد مطلق قیاس نہیں ہے بلکہ قیاس شرعی مراد ہے، دراصل قیاس کی چار قسمیں ہیں قیاس شرعی، قیاس لغوی، قیاس شبہی، قیاس عقلی ـــــ قیاس شرعی وہ قیاس ہے جو کتاب اللہ یا سنت رسول یا اجماع سے مستنبط ہو، قیاس لغوی وہ قیاس ہے کہ جس میں کسی شے کے اسم کو دوسری شے کے لئے کسی علت مشترکہ کی وجہ سے منتقل کر دیا جائے جیسے اسم خمر کو مخامرۃ العقل کی علتِ مشترکہ کی وجہ سے تمام دیگر مسکرات کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے، خمر دراصل لغت میں صرف انگور سے بنی ہوئی شراب کو کہتے ہیں دیگر اشیاء سے بنی ہوئی شراب لغۃً خمر نہیں ہے مگر اس وجہ سے کہ مخامرۃ العقل کے معنیٰ جس طرح خمر کے اندر پائے جاتے ہیں دیگر مسکرات میں بھی پائے جاتے ہیں اسی علتِ مشترکہ کی وجہ سے دیگر مسکرات کو خمر پر قیاس کرتے ہوئے خمر کہتے ہیں، مثلاً قارورۃ پیشاب کو کہتے ہیں قیاساً اس شیشی کو بھی قارورہ کہتے ہیں جس میں قارورہ (پیشاب) ہوتا ہے اثبات اللغۃ بالقیاس کا یہی مطلب ہے۔ قیاس شبہی وہ ہے کہ جس میں مشاکلۃ فی الصورۃ کی علت مشترکہ کی وجہ سے ایک شے کا حکم دوسری شے کو دیدیا جائے مثلاً مشاکلتِ صوری کی وجہ سے قعدۂ اخیرہ کا حکم قعدۂ اولیٰ کو دیدیا جائے اور یہ کہا جائے کہ قعدۂ اولیٰ اور آخرہ صورۃً ایک جیسے ہیں لہٰذا جس طرح قعدۂ اخیرہ فرض ہے قعدۂ اولیٰ بھی فرض ہوگا یا اس کا عکس، قیاس عقلی وہ قول ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جن کے تسلیم کر لینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازم ہو جیسے العالم متغیر وکل متغیر حادث کو تسلیم کر لینے کے بعد العالم حادث کو تسلیم کرنا ضروری ہے، الحاصل مصنف علیہ الرحمہ نے المستنبط من ہٰذہ الاصول کی قید کا اضافہ کرکے قیاس شرعی کے علاوہ تمام قیاسوں کو خارج کر دیا۔

قیاس شرعی چوں کہ کتاب، سنت اور اجماع سے مستنبط ہوتا ہے اس لئے ہر ایک کی مثال پیش کرنا ضروری ہے، قیاس مستنبط من الکتاب کی مثال :۔ خروج نجاست من غیر سبیلین سے وضو کا ٹوٹنا ہے کیوں کہ خروج نجاست

من غیر سبیلین سے نقضِ وضو کو خروج نجاست من السبیلین پر قیاس کیا گیا ہے جو کہ کتاب اللہ سے ثابت ہے کما قال اللہ تعالیٰ " اَوْجَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ " خروج نجاست من البدن مقیس اور مقیس علیہ دونوں میں مشترک ہے، بعض حضرات نے قیاس مستنبط من الکتاب کی مثال میں حرمتِ لواطت کو پیش کیا ہے جو کہ اعتراض سے خالی نہیں ہے اس لئے کہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ مقیس منصوص نہ ہو حالانکہ حرمتِ لواطت مع الرجال والنساء دونوں منصوص ہیں، حرمت لواطت مع الرجال اللہ تعالیٰ کے قول " اَتَاْتُوْنَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُوْنِ النِّسَآءِ " سے صراحۃً ثابت ہے اور لواطت بالنساء اس حدیث سے ثابت ہے جس کو امام ترمذی نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " لَایَنْظُرُ اللّٰہُ عَزَّ وَجَلَّ اِلٰی رَجُلٍ اَتٰی رَجُلًا اَوِامْرَأَۃً فِی دُبُرِھَا "

قیاس مستنبط من السنۃ کی مثال اشیاء ستہ مذکورہ فی الحدیث پر قیاس کرتے ہوئے علتِ مشترکہ قدر و جنس کی وجہ سے چونے، لوہے، تانبہ، پیتل وغیرہ میں ربوا کی حرمت کو ثابت کرنا ہے حدیث سے اشیاء ستہ میں ربوا کی حرمت ثابت ہے، حدیث یہ ہے کہ " الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذہب بالذہب والفضۃ بالفضۃ سواءً بسواءٍ والفضل ربوا "، خلاصہ یہ ہے کہ اشیاء ستہ میں ربوا کی حرمت تو حدیث سے ثابت ہے اور چونے وغیرہ میں ربوا کی حرمت قیاس سے ثابت ہے، قیاس مستنبط من السنۃ کی دوسری مثال سور ہرہ پر قیاس کرتے ہوئے سانپ، بچھو، چوہے وغیرہ کے جھوٹے کی عدم نجاست کو ثابت کرنا ہے، بلی کے جھوٹے کی عدم نجاست تو خود حدیث سے ثابت ہے کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " سور الہرۃ لیست بنجسۃ لانہا من الطوافین علیکم والطوافات "، سور ہرہ کے عدم نجاست کی علت اس کا طوّاف ہونا ہے اور یہی علت چوہے، سانپ وغیرہ میں بھی موجود ہے لہٰذا عدم نجاست کا حکم ان کے جھوٹے پر بھی لگا دیا۔

قیاس مستنبط من الاجماع کی مثال شے مغصوب کے منافع کی قیمت نہ لگانا ہے (یعنی منافع مغصوب کو غیر متقوم قرار دینا ہے) ولد مغرور کے منافع کے سقوط پر قیاس کرتے ہوئے جو کہ اجماع سے ثابت ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کی کوئی شے غصب کرلے اور اس سے استفادہ کرے مثلاً کسی نے کسی شخص کی کتاب غصب کرلی اور اس سے چند روز استفادہ بھی کیا تو اس استفادے کا کوئی عوض مالک کو نہیں دیا جائے گا اس لئے کہ منافع متقوم نہیں ہوتے، اس مسئلہ کو ولد مغرور کے منافع کے غیر متقوم ہونے پر قیاس کیا ہے جو کہ اجماع سے ثابت ہے، ولد مغرور کی صورت یہ ہے کہ ایک عورت نے کسی سے یہ کہا کہ میں آزاد ہوں تو مجھ سے نکاح کرلے اس شخص نے اس عورت کے قول پر اعتماد کرتے ہوئے اس سے نکاح کرلیا اس عورت سے لڑکا پیدا ہوا اور وہ بڑا بھی ہوگیا اس سے کسب کے ذریعہ منافع بھی حاصل ہوئے اس کے بعد ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ یہ عورت میری باندی ہے جو کہ چند سال پہلے فرار ہوگئی تھی لہٰذا یہ باندی مجھے واپس دو چنانچہ وہ باندی واپس دے دی، اسی قسم کا ایک واقعہ دور صحابہ میں بھی پیش آیا تھا صحابہ نے باندی واپس دلادی

اور ولد کی قیمت دلادی، لڑکا مغرور کو دے دیا مگر اس لڑکے نے جو کمایا یا اس سے جو منافع بدنی حاصل ہوئے تھے اس کا کچھ عوض نہیں دلوایا اور یہ فیصلہ اجلاء صحابہ کے روبرو ہوا تھا کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا جس کی وجہ سے اجماع ہو گیا، اسی پر قیاس کرتے ہوئے منافع مغصوبہ کا بھی کوئی عوض واجب نہیں ہوتا، مغرور کے معنٰی فریب خوردہ کے ہیں چوں کہ اس عورت نے اس شخص کو دھوکہ دے کر شادی کر لی تھی اسی وجہ سے اس کو مغرور کہتے ہیں اور جو بچہ پیدا ہوا ہے اس کو ولد مغرور کہتے ہیں یعنی فریب خوردہ کا بچہ، اسی کی دوسری مثال زانی کے لئے اُمِّ مزنیہ کی حرمت کا ام امتہ موطورہ کی حرمت پر قیاس ہے اور علتِ مشترکہ جزئیت ہے ام امتہ موطورہ کی حرمۃ اجماع سے ثابت ہے اسی پر قیاس کر کے ام مزنیہ کی حرمت کو ثابت کیا ہے یعنی ام امتہ موطورہ کی حرمت واطی کے لئے اجماع سے ثابت ہے اسی پر قیاس کرتے ہوئے زانی کے لئے ام مزنیہ کی حرمت ثابت ہوگی۔

اَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْاٰنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ الْمَكْتُوْبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ۔

ترجمہ بہر حال کتاب تو وہ، وہ قرآن ہے جو ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے اور جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور جو رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر کسی شبہ کے منقول ہے۔

تشریح اَمَّا الکتاب میں اَمَّا تفصیل کے لئے ہے یعنی ماقبل میں اصول اربعہ کو اجمالاً بیان کیا تھا اب یہاں سے ان کی تفصیل شروع فرما رہے ہیں، کتاب اللہ چوں کہ وحی جلی اور من کل الوجہ اصل ہے اس لئے سب سے پہلے کتاب اللہ کی تفصیل بیان فرماتے ہیں۔ الکتاب پر الف لام عہد خارجی کا ہے اور معہود وہ کتاب ہے جس کا ذکر سابق میں ہو چکا ہے اور وہ پانچسو آیتیں ہیں، کتاب کے معنٰی لغت میں جمع کرنے کے ہیں کتبت الخیل کے معنٰی گھوڑوں کو جمع کرنے کے ہیں، کتاب بمعنٰی مکتوب ہے جیسا کہ شراب بمعنٰی مشروب اور خلق بمعنٰی مخلوق ہے، لیکن عرف اور شریعت کی اصطلاح میں کتاب سے کتاب اللہ مراد ہوتا ہے جیسا کہ نحویین کی اصطلاح میں جب مطلق کتاب بولا جاتا ہے تو کتاب سیبویہ مراد ہوتی ہے اور فقہاء کی اصطلاح میں مطلق کتاب سے امام محمدؒ کی مبسوط مراد ہوتی ہے۔

القرآن:۔ لفظ قرآن میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ قرآن کتاب اللہ کا علم مشہور ہو، دوم یہ کہ مصدر ہو، اول احتمال کی صورت میں یہ اعتراض واقع ہوگا کہ قرآن اگر علم ہے تو عثمان کے مانند علمیت اور الف نون زائدتان کی وجہ سے غیر منصرف ہونا چاہئے حالاں کہ قرآن کریم میں منصرف ذکر کیا گیا ہے "اِنَّا اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا" میں قرآن منصرف ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن اسم جنس ہے الف لام کی وجہ سے النجم کے مانند علم ہو گیا ہے

جنسیت اصلی کی وجہ سے علمیت مضمحل ہوگئی ہے جس کی وجہ سے قرآن کو منصرف رکھا گیا ہے۔

المنزل :۔ زا کی تخفیف اور تشدید دونوں کا احتمال ہے اگر بالتخفیف ہے تو باب افعال سے ہوگا جس کے معنیٰ ہیں یکبارگی نازل ہونا، قرآن چوں کہ لوح محفوظ سے سمار دنیا کی طرف یکبارگی اترا ہے اس لئے بالتخفیف پڑھنا درست ہے اور اگر بالتشدید ہو تو باب تفعیل سے ہوگا جس کے معنیٰ ہیں بتدریج اترنا، چوں کہ قرآن کا نزول سمار دنیا سے دنیا کی طرف بتدریج ۲۳ سال میں ہوا ہے اس لئے تشدید کے ساتھ پڑھنا بھی درست ہے۔

المکتوب :۔ مکتوب بمعنیٰ مثبت ہے اس لئے کہ مکتوب درحقیقت نقوش ہوتے ہیں نہ کہ الفاظ و معانی، البتہ یہ دونوں مصحف میں مثبت ہوتے ہیں لہٰذا یہ اعتراض کرنا کہ قرآن نظم و معنیٰ کا نام ہے اور یہ دونوں مکتوب فی المصحف نہیں ہوتے تو گویا قرآن مکتوب نہیں ہوتا اور جب قرآن مکتوب نہیں ہوتا تو المکتوب فی المصحف کو قرآن کی صفت قرار دینا درست نہیں ہوگا۔

المصاحف : مصحف کی جمع ہے ماجعل فیہ الاوراق المکتوبۃ، المصاحف میں الف لام عہد خارجی کا ہے اور معہود قرار سبعہ ہیں یعنی قرار سبعہ کا مصحف مراد ہے، قرار سبعہ یہ ہے نافع المدنی، ابن کثیر عبداللہ المکی، حمزہ کوفی، کسائی کوفی، ابو عمر بصری، ابن عامر دمشقی، عاصم کوفی، المکتوب فی المصاحف کی قید سے آیات منسوخۃ التلاوت جیسے "الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم" اور ابی بن کعب کی وہ قرأت خارج ہوگئی جو مصاحف میں مکتوب نہیں ہے "فعدۃ من ایام متتابعات" اور وحی غیر متلو بھی خارج ہوگئی،

متواترا :۔ متواتر وہ ہے کہ جس کے رواۃ ہر زمانہ میں اس قدر کثیر ہوں کہ ان کا کذب پر متفق ہونا عرفاً اور عادۃً محال ہو، متواتر اور مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے خبر واحد سے زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔

فالقرآن المنزل علی الرسول الخ سے مصنف علیہ الرحمہ کتاب کی تعریف کرنا چاہتے ہیں، بطور تمہید یہ بات سمجھنا ضروری ہے کہ تعریف کی تین قسمیں ہیں (۱) تعریف لفظی (۲) تعریف رسمی (۳) تعریف حقیقی، تعریف لفظی یہ ہے کہ کسی غیر معروف لفظ کو معروف اور مشہور لفظ سے تعبیر کر دینا مثلاً غضنفر کو اسد سے تعبیر کرنا اور عقار کی تعبیر خمر سے کرنا، ابو حفص کا تعارف عمر بن خطاب سے کرانا، تعریف رسمی وہ ہے کہ جس میں شے کے لوازم مخصوصہ کو ذکر کیا جائے جیسے انسان کی تعریف میں ضاحک منتصب القامۃ عریض الاظفار وغیرہ کو ذکر کیا جائے، تعریف حقیقی وہ ہے جو شے کی حقیقت اور ماہیت کو ظاہر کر دے اس کی شرط یہ ہے کہ شے کی تمام ذاتیات کو ذکر کر دیا جائے اور عوارضات سے احتراز کیا جائے جیسا کہ انسان کی تعریف میں ہو جسم نام حساس متحرک بالارادہ ناطق کہا جائے۔

اس تمہید کے بعد عرض یہ ہے کہ کتاب کی تعریف لفظ قرآن کے ساتھ تعریف لفظی ہے کیوں کہ قرآن کا لفظ بہ نسبت کتاب کے زیادہ مشہور ہے اور المنزل علی الرسول الخ سے کتاب کی تعریف حقیقی کی گئی ہے یہاں پر کتاب کی تعریف لفظی پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ ایک احتمال کی بنا پر قرآن مصدر ہے اور مصدر کا حمل ذات پر درست نہیں ہوتا حالاں کہ مذکورہ تعریف میں قرآن کا حمل کتاب پر ہو رہا ہے اس لئے کہ کتاب معرَّف اور قرآن معرِّف ہے اور معرِّف معرَّف پر محمول ہوتا ہے لہٰذا قرآن مصدر کا حمل کتاب پر (جو کہ ذات ہے) ہو رہا ہے حالاں کہ یہ جائز نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قرآن مصدر اسم مفعول کے معنے میں ہے اور مصدر اسم مفعول کے معنے میں بکثرت استعمال ہوتا ہے جیسے کتاب بمعنے مکتوب، شراب بمعنے مشروب، خلق بمعنے مخلوق وغیرہ، لہٰذا اب مصدر کا حمل ذات پر لازم نہیں آئے گا، اگر قرآن مہموز ہو باب (ف) سے قرء یقرأ قرءً وقرآناً مصدر ہے اور مقروءٌ اسم مفعول کے معنےٰ میں ہے اور اگر غیر مہموز ہے تو قرن یقرن (ن) قرآناً ملنا سے قرآن مصدر، مقرون اسم مفعول کے معنےٰ میں ہے، پہلی صورت میں قرآن کو قرآن اس لئے کہتے ہیں کہ قرآن پاک پڑھا جاتا ہے، اور دوسری صورت میں قرآن کو قرآن اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی آیات آپس میں ملی ہوئی ہیں۔

حدِ حقیقی کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کی حد کے تمام اجزاء جنس وفصول جمع کر دیئے جائیں اور اس کی تمام ذاتیات کا اس طرح ذکر کر دیا جائے کہ کوئی ذات باقی نہ رہے اور یہ کہ اعم کو اخص پر مقدم کیا جائے نیز جنس قریب کے ہوتے ہوئے جنس بعید کو ذکر نہ کیا جائے اور الفاظ اجنبیہ اور مجازیہ بعیدہ اور مشترکہ مترددہ سے بھی احتراز کیا جائے۔

قرآن اگر علم ہو جیسا کہ مشہور ہے تو یہ الکتاب کی تعریف لفظی ہوگی اور اگر قرآن مصدر بمعنے المقروء یا بمعنے مقرون ہو تو اس صورت میں القرآن کتاب کے لئے جنس ہے اور اس کا مابعد فصل ہے، القرآن کو مصدر بمعنی اسم مفعول ماننے کی صورت میں الکتاب معرَّف اور القرآن بلاشبہ تک معرِّف ہے۔

فوائد قیود کی تفصیل، القرآن کتاب کے لئے جنس ہے کتاب اللہ اور غیر کتاب اللہ سب کو شامل ہے اس لئے کہ سب ہی کتابیں پڑھی جاتی ہیں اور سب ہی کتابیں مقرون و متصل ہیں، المنزل فصل اول ہے اس قید سے کتب غیر سماویہ خارج ہو گئیں مگر کتب سماویہ توریت، انجیل وغیرہ ابھی داخل ہیں، علی الرسول فصل ثانی ہے اسمیں الف لام عہد کا ہے اور معہود محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں لہٰذا اس قید کی وجہ سے قرآن کریم کے علاوہ تمام کتب سماویہ خارج ہو گئیں، المکتوب فی المصاحف فصل ثالث ہے اس قید کی وجہ سے وحی غیر متلو یعنی حدیث اور وحی منسوخ التلاوۃ جیسے الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما الخ سے احتراز ہو گیا اس لئے کہ یہ دونوں مکتوب فی المصاحف نہیں ہیں (ابتداءً آپ نے کتابت حدیث سے منع فرما دیا تھا) المصاحف میں اگر الف لام جنسی

ہو تو مطلق قرآن مراد ہوگا جس میں قرأۃ شاذہ اور مشہورہ داخل رہے گی اور المنقول عنہ نقلاً متواتراً فصل رابع ہوگی اس قید سے قرأۃ شاذہ اور مشہورہ خارج ہو جائے گی، شاذہ کی مثال قضاء رمضان کے سلسلہ میں حضرت اُبیؓ بن کعبؓ کی قرأۃ فعدۃ من ایام اخر متتابعات ،، میں لفظ متتابعات بطریق آحاد منقول ہے جس کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے، قرأۃ مشہورہ کی مثال حد سرقہ کے سلسلہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت فاقطعوا ایمانہما میں لفظ ایمانہما، اور کفارۂ یمین کے سلسلہ میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات میں لفظ متتابعات بطریق شہرت منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے اور اگر المصاحف میں الف لام عہد کا ہو اور معہود مصاحف قراء سبعہ ہوں تو اس صورت میں مصنف کا قول منقول عنہ نقلاً متواتراً زائد محض تاکید کے لئے ہوگا اس لئے کہ مصاحف سبعہ قرأۃ متواترہ ہی ہے۔

بلاشبہۃ: یہ جمہور کے نزدیک نقلاً متواتراً کی تاکید ہے اس لئے کہ منقولِ متواتر بلاشبہ ہی ہوتا ہے لہٰذا بلاشبہ کہنا محض تاکید ہے اور امام خصاف کے نزدیک بلاشبہۃ فصل خامس ہے اس سے قرأۃ مشہورہ خارج ہوگئی اس لئے کہ قرأۃ مشہورہ امام خصاف کے نزدیک متواتر تو ہوتی ہے مگر بلاشبہ نہیں ہوتی لہٰذا بلا شبہۃ کی قید سے قرأۃ مشہورہ خارج ہوگئی۔

وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا فِيْ قَوْلِ عَامَّةِ الْعُلَمَاءِ وَهُوَ الصَّحِيْحُ مِنْ مَذْهَبِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ اِلَّا اَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ رُكْنًا لَازِمًا فِيْ حَقِّ جَوَازِ الصَّلٰوةِ خَاصَّةً۔

ترجمہ عامۃ العلماء کے قول کے مطابق قرآن نظم اور معنٰی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا صحیح مذہب ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ نے خاص طور پر جواز صلوٰۃ کے حق میں نظم قرآن کو رکن لازم قرار نہیں دیا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ تعریف قرآن سے فارغ ہونے کے بعد قرآن کی تقسیم کو بیان کرنا چاہتے ہیں مگر تمہید کے طور پر اول یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ قرآن کس چیز کا نام ہے، نظم سے مصنف کی مراد عبارات اور معنٰی سے ان عبارتوں کے مدلولات مراد ہیں، مصنف علیہ الرحمہ نے لفظ کی بجائے نظم کو سوء ادبی سے بچنے کے لئے اختیار کیا ہے اس لئے کہ لفظ کے معنٰی پھینکنے اور نظم کے معنٰی موتی پرونے کے ہیں، بہرحال قرآن کس چیز کا نام ہے اس بارے میں تین قول ہیں (۱) فقط نظم کا نام قرآن ہے (۲) فقط معنٰی کا نام قرآن ہے (۳) نظم اور معنٰی دونوں کے مجموعہ کا نام قرآن ہے، بقول مصنف عامۃ العلماء اور جمہور علماء اسی کے قائل ہیں

اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی صحیح مذہب یہی ہے۔
پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ مصنف نے قرآن کی تعریف میں تین صفات ذکر کی ہیں (۱) المنزل علی الرسول (۲) المکتوب فی المصاحف (۳) المنقول عنہ نقلاً متواترًا اور یہ تینوں انزال، کتابت اور نقل الفاظ کی صفت تو واقع ہوتے ہیں لیکن معنیٰ کی صفت واقع نہیں ہوتے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن فقط نظم کا نام ہے نہ کہ معنیٰ کا، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "اِنَّا اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا"، یعنی ہم نے قرآن پاک کو عربی زبان میں نازل کیا ہے اور عربیت اور غیر عربیت کا تعلق الفاظ کے ساتھ ہے نہ کہ معنیٰ کے ساتھ، اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن صرف الفاظ کا نام ہے، دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں قرأت قرآن فرض ہے اور حضرت امام صاحب نے عربی زبان پر قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قراۃ کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ فارسی زبان میں قرأت کرنے سے قرآن کے معنیٰ تو باقی رہ سکتے ہیں لیکن الفاظ موجود نہیں رہ سکتے، لہٰذا اس سے ثابت ہوگیا کہ قرآن فقط معنیٰ کا نام ہے الفاظ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، امام صاحب کے مذکورہ قول کی بنا پر بعض حضرات نے کہا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قرآن فقط معنیٰ کا نام ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے اسی وہم کو دور کرنے کے لئے صاحب حسامی نے کہا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ قرآن نظم اور معنیٰ دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "وَاِنَّهٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ"، فرمایا ہے یعنی قرآن پہلی کتابوں میں موجود ہے، قرآن کا پہلی کتابوں میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن فقط معنیٰ کا نام ہے اس لئے کہ پہلی کتابیں غیر عربی میں تھیں اس لئے قرآن پاک پہلی کتابوں میں معنیٰ کے اعتبار سے موجود ہو سکتا ہے، بہرحال اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن فقط معنیٰ کا نام ہے، تیسرے قول کی دلیل سابقہ دونوں قولوں کی دلیلیں ہیں اسلئے کہ قول اول کے دلائل سے نظم کا قرآن اور قول ثانی کے دلائل سے معنیٰ کا قرآن ہونا ثابت ہوگیا ہے لہٰذا دونوں قولوں کے دلائل سے قرآن کا نظم و معنیٰ کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہوگیا۔ سوال: امام صاحب کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ الفاظ صحت صلوٰۃ کے حق میں رکن غیر لازم ہیں حالانکہ جو چیز رکن ہوتی ہے وہ لازم ضرور ہوتی ہے یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک شئے رکن بھی ہو اور غیر لازم بھی؟ جواب: بعض اوقات رکن غیر لازم بھی ہوتا ہے جیسے اقرار باللسان ایمان کا رکن ہے مگر لازم نہیں ہے اس لئے کہ بعض اوقات ضرورۃً مثلاً اکراہ کے وقت اقرار باللسان ساقط ہوجاتا ہے اسی طرح یہاں بھی الفاظ کا لزوم رکنیت کے باوجود ساقط ہوگیا ہے
مصنف علیہ الرحمہ نے الا انہ سے امام صاحب کے جواز صلوٰۃ فی الفارسیۃ کے قول سے پیدا شدہ وہم کو دوسرے طریقہ سے دفع کیا ہے اس دفع کا خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب کا مذہب اور عقیدہ یہ نہیں ہے کہ قرآن صرف معنیٰ کا نام ہے بلکہ صرف جواز صلوٰۃ کے حق میں الفاظ کے لزوم کو ضروری قرار نہیں دیتے ہیں ورنہ دیگر تمام

مسائل میں امام صاحب الفاظ اور معنیٰ دونوں کو قرآن قرار دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ امام صاحب جنبی اور حائض کے لئے فارسی زبان میں قراۃ قرآن کو جائز قرار دیتے ہیں ایسے ہی فارسی زبان کے قرآن کو بغیر طہارت کے چھونا جائز قرار دیتے ہیں اس لئے کہ فارسی زبان کا قرآن درحقیقت قرآن نہیں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک صحیح مذہب کے مطابق نظم اور معنیٰ دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے خاصۃً کے لفظ سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے، اس کے علاوہ امام صاحب نے علماء جمہور کے مذہب کی جانب رجوع فرمالیا تھا جیساکہ نوح ابن مریم نے ذکر کیا ہے اور عام محققین کا فتویٰ بھی اسی قول پر ہے نیز دُرِ مختار میں ہے کہ امام صاحب نے صاحبین کے قول کی جانب رجوع فرمالیا تھا اور اسی پر فتویٰ ہے۔

نظم کے رکن غیر لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن میں چوں کہ معنیٰ مقصود ہوتے ہیں اور الفاظ غیر مقصود ہوتے ہیں اس لئے نماز اور غیر نماز میں نظم کا مبنیٰ سہولت اور آسانی پر ہے، نماز میں تو اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے۔ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ۔ یعنی قرآن میں جو عبارت آسان ہو اس کو پڑھو، یہی وجہ ہے کہ قرأت قرآن ہمارے نزدیک مقتدی سے ساقط ہوجاتی ہے اور خوفِ فوتِ رکعت کے وقت مخالفین کے یہاں بھی مقتدی سے قرأت ساقط ہوجاتی ہے، غیر نماز میں بھی قراۃ کا مبنیٰ سہولت پر ہے اس لئے کہ قرآن کا نزول اولاً افصح اللغۃ ہونے کی وجہ سے لغت قریش پر ہوا لیکن جب غیر قریشیوں کے لئے لغت قریش میں قرأت دشوار ہوگئی تو آپ کی دعاء کے نتیجہ میں تخفیف نازل ہوئی اور عرب کی تمام لغات میں قراۃ قرآن کی اجازت ہوگئی، چنانچہ یہ اجازت ہوگئی کہ خواہ لغت قریش میں تلاوت کرے یا اپنی لغت میں تلاوت کرے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آپ صلعم نے ارشاد فرمایا ۔ اُنْزِلَ الْقُرْاٰنُ عَلٰی سَبْعَۃِ اَحْرُفٍ ۔ جب قریش کو یہ اجازت ہے کہ اپنی لغت پر قدرت کے باوجود لغت اپنی وغیرہ میں تلاوت کرسکتے ہیں تو عجمی کو بھی اس بات کی اجازت ہے کہ وہ نماز میں عربی لغت کو چھوڑکر فارسی زبان میں قرأت کرے، رہی یہ بات کہ فارسی کے علاوہ دوسری زبانوں میں بھی قرأت کی اجازت ہے یا نہیں تو اس میں دو قول ہیں صحیح قول یہی ہے کہ جواز صلوٰۃ کے لئے فارسی کے علاوہ میں قرأت جائز نہیں ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ جائز ہے۔

وَاَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنٰی فِیْمَا یَرْجِعُ اِلٰی مَعْرِفَۃِ اَحْکَامِ الشَّرْعِ اَرْبَعَۃٌ اَلْاَوَّلُ فِیْ وُجُوْہِ النَّظْمِ صِیْغَۃً وَّلُغَۃً وَّھِیَ اَرْبَعَۃٌ۔

ترجمہ اور معرفت احکام شرع کے لئے مستدل جس شئی کی طرف رجوع کرے اس نظم و معنیٰ کی چار تقسیمیں ہیں اول تقسیم صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں ہے اور وہ چار قسمیں ہیں۔

تشریح متن میں اقسام سے مراد تقسیمات ہیں اس لئے کہ قرآن کی صرف چار ہی قسمیں نہیں ہیں بلکہ چار سے زائد ہیں لہذا مصنف کے قول کا مطلب یہ ہوگا کہ نظم اور معنیٰ یعنی قرآن کی چار تقسیمات ہیں۔

اول تقسیم کے تحت چار اقسام ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول۔ دوسری تقسیم کے تحت بھی چار اقسام ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم، اور چار ان کے مقابل ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ تیسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ، چوتھی تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارۃ النص (۲) استدلال باشارۃ النص (۳) استدلال بدلالۃ النص (۴) استدلال باقتضاء النص، مذکورہ تمام اقسام بیس ہیں لیکن یہ تمام اقسام آپس میں متبائن نہیں ہیں بلکہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں البتہ ہر تقسیم کے اقسام آپس میں متبائن ہیں اور ان کے اقسام متداخل، تقسیم اول باعتبار وضع کے ہے اور تقسیم ثانی باعتبار اظہار بیان کے اور تقسیم ثالث باعتبار استعمال کے اور چوتھی تقسیم احکام نظم پر واقفیت حاصل کرنے کے طریقوں کے اعتبار سے ہے۔

الغرض عبارت میں اقسام سے مراد تقسیمات ہیں اور جو احکام قرآن پاک کے جس حصہ سے ثابت ہیں اسکی چار تقسیمیں ہیں مصنف علیہ الرحمہ نے فیما یرجع الی معرفۃ احکام الشرع کی قید لگا کر مقسم ہونے سے قرآن پاک کے اس حصہ کو خارج کر دیا جس کا تعلق مواعظ، امثال اور قصص سے ہے اس لئے کہ مذکورہ چاروں تقسیمات قرآن پاک کے اس حصہ سے متعلق نہیں ہیں بلکہ ان تقسیمات کا تعلق قرآن کے اس حصہ سے ہے جس کا تعلق احکام سے ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ قرآن مجید کا وہ حصہ جس کا تعلق احکام شرع سے ہے اس کی چار تقسیمیں ہیں۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے اقسام النظم والمعنیٰ فرمایا اقسام النظم یا اقسام المعنیٰ نہیں فرمایا؟ جواب منشأ تقسیم یعنی مقسم کو متعین کرنے کے لئے ایسا کیا ہے کہ تقسیمات اربعہ کا مقسم وہ لفظ ہے جو معنیٰ پر دلالت کرے فقط لفظ یا فقط معنیٰ مقسم نہیں ہے یعنی مذکورہ تقسیمات میں نظم اور معنیٰ دونوں کو دخل ہے۔

فخر الاسلام علیہ الرحمہ نے تقسیمات اربعہ کو مختلف عبارتوں سے بیان فرمایا ہے جس کی وجہ سے بعض حضرات کو یہ شبہ ہوگیا ہے کہ اول تین تقسیمات لفظ کے اعتبار سے ہیں اور چوتھی تقسیم معنیٰ کے اعتبار سے ہے حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے بلکہ چاروں تقسیمات لفظ اور معنیٰ ہی کے اعتبار سے ہیں اور بعض نے یہ کہا ہے کہ دلالۃ اور اقتضاء معنیٰ کی قسمیں ہیں اور باقی اٹھارہ قسمیں لفظ کی، صحیح بات یہ ہے کہ تمام اقسام میں لفظ کے ساتھ معنیٰ کی رعایت ضروری ہے۔

دلیل حصر یہ ہے کہ کتاب اللہ میں بحث یا تو معنیٰ سے ہوگی یہ تقسیم رابع ہے یا لفظ سے بحث ہوگی یہ بحث اگر استعمال کے اعتبار سے ہے تو یہ تقسیم ثالث ہے یا دلالت کے اعتبار سے ہوگی اگر یہ دلالت ظہور و خفاء کے اعتبار سے ہے تو تقسیم ثانی ہے ورنہ تو تقسیم اول ہے۔

دلیل حصر کا خلاصہ: اگر لفظ کی تقسیم باعتبار وضع ہے تو یہ تقسیم اول ہے اور اگر تقسیم لفظ کے اپنے معنٰی میں استعمال کے اعتبار سے ہے تو یہ تقسیم ثالث ہے اور اگر تقسیم معنٰی پر ظاہر الدلالۃ یا خفی الدلالۃ ہونے کے اعتبار سے ہے تو یہ تقسیم ثانی ہے، اور اگر معرفت احکام کے طریقوں کے اعتبار سے ہے تو یہ تقسیم رابع ہے۔

الاول فی وجوہ النظم صیغۃً ولغۃً: وجوہ سے مراد اقسام ہیں، صیغہ اس ہیئت کو کہتے ہیں جو علم صرف کے اصول پر حرکات وسکنات کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے اور لغۃ لفظ موضوع کو کہتے ہیں، لغت اگرچہ ہیئت اور مادہ دونوں پر مشتمل ہے مگر یہاں چوں کہ ہیئت کے بالمقابل ذکر کیا ہے اس لئے مادہ مراد ہے اور صیغہ اور لغت کے مجموعہ سے اس مقام پر وضع مراد ہے لہٰذا اب مصنفؒ کے کلام کے معنٰی ہوئے۔ تقسیم اول کلام کے اقسام میں باعتبار وضع کے، یعنی کلام معنٰی واحد کے لئے وضع کیا گیا ہے یا کثیر کے لئے قطع نظر کرتے ہوئے اس کلام کے استعمال اور دلالت سے یعنی اس بات کا اعتبار نہیں ہوگا کہ اس کلام کا استعمال کتنے معنٰی میں ہے یا اس کی دلالت کتنے معنٰی پر ہے۔

سوال: مصنف نے صیغہ کو لغت پر کیوں مقدم کیا ہے؟ جواب: اس لئے کہ معنٰی کے عموم اور خصوص کا تعلق زیادہ تر صیغہ کے ساتھ ہے رَجُلٌ اور رِجَالٌ میں جو فرق ہے وہ صرف صیغہ کی وجہ سے ہے ورنہ مادہ دونوں کا ایک ہی ہے، اور اقسام باعتبار معنیٰ وضعی کے چار ہیں، خاص، عام، مشترک، مؤول،

دلیل حصر یہ ہے کہ لفظ باعتبار وضع واحد معنٰی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زائد معنٰی پر، اگر اول ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو وہ معنٰی افراد سے عاری ہوگا یا افراد کے درمیان مشترک ہوگا اول خاص ہے جیسے زید اور دوسرا عام ہے جیسے مسلمون اور اگر لفظ ایک سے زائد معنٰی پر دلالت کرتا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں ان میں سے کوئی ایک معنٰی تاویل کے ذریعہ راجح ہوں گے یا نہیں، اگر اول ہے تو اس کو مؤول کہتے ہیں جیسے قروء اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہتے ہیں جیسے جاریۃٌ بغیر قرینہ کے۔

اَلْخَاصُّ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ وَكُلُّ اِسْمٍ وُضِعَ لِمُسَمًّى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ،

ترجمہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو انفراد کے طور پر کسی ایک معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو اور ہر وہ اسم ہے جو انفراد کے طور پر شخص معین کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ تقسیم اول کی اقسام اربعہ میں سے ہر ایک کی تعریف بیان فرما رہے ہیں، اول خاص کی تعریف بیان کی ہے، خاص کی تعریف پانچ کلموں پر مشتمل ہے کل لفظ بمنزلہ

جنس ہے جو کہ الفاظ موضوعہ اور مہملہ دونوں کو شامل ہے، "وضع لمعنی" کی قید سے مہملات خارج ہو گئے اس لئے کہ مہملات کسی معنے کے لئے موضوع نہیں ہوتے یہ فصل اول ہے جو خاص کی تعریف سے مہملات کو خارج کرتی ہے اس لئے کہ معنے سے بظاہر جنس معنے مراد ہیں لہٰذا وضع کا لفظ ہر اس لفظ کو شامل ہوگا جو معنیٰ واحد کے لئے وضع کیا گیا ہو یا کثیر کے لئے، لہٰذا مشترک اور عام بھی خاص کی تعریف میں داخل ہیں، معلوم فصل ثانی ہے اگر معلوم سے معلوم المراد کا ارادہ کیا جائے تو مشترک خارج ہو جائے گا اس لئے کہ مشترک معلوم المراد نہیں ہوتا، اسی طرح مؤول بھی خارج ہو جائے گا اس لئے کہ مؤول مشترک ہی کی قسم ہے اگرچہ تاویل کے ذریعہ مشترک کے چند معنیٰ میں سے ایک معنے متعین ہو جاتے ہیں اور اگر معلوم سے معلوم البیان مراد ہے تو مشترک خاص میں داخل رہے گا اس لئے کہ مشترک بھی معلوم البیان ہوتا ہے اسلئے کہ مشترک کے معنیٰ ظاہر اور مفہوم ہوتے ہیں، علی الانفراد یہ فصل ثالث ہے اس سے مشترک اور عام دونوں خارج ہوں گے کیوں کہ ان دونوں کی دلالت علی الانفراد نہیں ہوتی، بعض حضرات نے کہا ہے کہ اگر معنے سے معنی واحد مراد لئے جائیں تو مشترک معنیً کی قید ہی سے خاص کی تعریف سے خارج ہو جائے گا جیسا کہ معنیً کی تنکیر سے اسی کی طرف اشارہ ہوتا ہے اسی اشارہ کی وجہ سے مصنف نے معنےً کے ساتھ واحد کی قید کا اضافہ نہیں کیا یعنی وضع لمعنے واحد نہیں کہا۔

اب سوال پیدا ہوگا کہ جب لمعنے کی قید سے مشترک خارج ہو گیا تو معلوم کی قید بے فائدہ رہے گی، اس کا جواب یہ ہے کہ معلوم کی قید سے مجمل سے احتراز ہو جائے گا اس لئے کہ مجمل عند السامع معلوم المراد نہیں ہوتا اگرچہ متکلم (واضع) کے نزدیک معلوم المراد ہوتا ہے اور علی الانفراد یہ فصل رابع ہے مصنف کے نزدیک اس قید سے عام خارج ہو جائے گا اس لئے کہ عام کی دلالت علی الانفراد نہیں ہوتی بلکہ علی سبیل الاشتمال ہوتی ہے،

وکل اسم الخ یہ خاص کی دوسری تعریف ہے، سوال پیدا ہوتا ہے کہ مصنف نے خاص کی دوسری تعریف کس مقصد کے لئے کی ہے؟ جواب: اس کے دو جواب ہیں، پہلا جواب: خاص کی چوں کہ تین قسمیں ہیں خصوص الجنس، خصوص النوع، خصوص العین، مصنف علیہ الرحمہ کے نزدیک چوں کہ خصوص العین خصوصیت میں کامل ہے اس لئے کہ اس میں مطلقاً کسی طرح کی شرکت نہیں ہوتی جیسے زید، عمر، بکر وغیرہ پہلی تعریف چوں کہ خصوص کی اقسام ثلثہ کو شامل تھی اس لئے مصنف نے وکل اسم وضع الخ سے خاص کی دوسری ایسی تعریف کی ہے جو صرف خصوص العین کو شامل ہے۔

دوسرا جواب: تخصیص چوں کہ اعیان خارجیہ اور امور ذہنیہ دونوں میں جاری ہوتی ہیں لہٰذا مصنفؒ نے خاص کی دو تعریف کر کے تخصیص کی دونوں قسموں کو بیان فرما دیا، پہلی تعریف امور ذہنیہ کی تخصیص پر مشتمل ہے اور دوسری تعریف اعیان خارجیہ مشخصہ کی تخصیص پر مشتمل ہے، پہلی تعریف میں لمعنے سے

امور ذہنیہ مراد ہونگے جیسے علم، جہل، بخل وغیرہ، اور دوسری تعریف میں مسمی سے اعیان مخصوصہ مراد ہونگے جیسے زید عمرو، بکر وغیرہ، خلاصہ یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ نے خاص کی دوسری تعریف کرکے اسبات کیطرف اشارہ کردیا کہ تخصیص معانی اور مسمیات دونوں میں جاری ہوتی ہے بخلاف عموم کے کہ یہ صرف معانی میں جاری ہوتا ہے۔

مصنف کی بیان کردہ دوسری تعریف کا سمجھنا چونکہ خاص کی تقسیم پر موقوف ہے اسلئے خاص کی تقسیم بھی اجمالاً تحریر کیجاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خصوص جو لفظ خاص سے مفہوم ہوتا ہے اسکی تین قسمیں ہیں (۱) خصوص الجنس (۲) خصوص النوع (۳) خصوص العین، خصوص الجنس یعنی معنے کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کے مصداق متعدد ہوں جیسے انسان، خصوص النوع یعنی معنے کے اعتبار سے اسکی نوع خاص ہو اگرچہ اس کے مصداق متعدد ہوں جیسے رجل، خصوص العین یعنی شخص معین ہو جیسے راشد، یہ تیسری قسم اخص الخاص کہلاتی ہے۔

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اصولیین اور مناطقہ کے درمیان جنس اور نوع کی تعریف میں قدرے اختلاف ہے اور وجہ اختلاف یہ ہیکہ اصولیین اغراض و مقاصد سے بحث کرتے ہیں اور مناطقہ حقائق اشیاء سے، کیونکہ اہل اصول کا مقصد احکام کی معرفت ہوتا ہے اور مناطقہ کا مقصد حقائق کی معرفت ہوتا ہے لہٰذا اصولیین کے نزدیک جنس اور نوع کی تعریف یہ ہوگی کہ جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جنکی غرض مختلف ہو جیسے انسان کے تحت مرد اور عورت دونوں داخل ہیں ہر ایک کی غرض الگ الگ ہے، مرد کی پیدائش کا مقصد امامت اور حکمرانی ہے اور عورت کی پیدائش کا مقصد نسل پیدا کرنا اور امور خانہ داری ہے، اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو کہ جن کی غرض ایک ہو جیسے رجل کہ اس کے تمام افراد کی غرض واحد ہے اور مناطقہ کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جنکی حقیقت الگ الگ ہو اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو کہ جنکی حقیقت ایک ہو، اسی اختلاف کیوجہ سے کبھی ایسا ہوگا کہ مناطقہ کے نزدیک ایک چیز نوع ہے مگر اصولیین کے یہاں وہی چیز جنس ہے مثلاً انسان مناطقہ کے نزدیک نوع ہے اور اہل اصول کے نزدیک جنس ہے، مصنف نے دوسری تعریف میں کل اسم کہا ہے کل لفظ نہیں کہا جیسا کہ پہلی تعریف میں کل لفظ کہا ہے، اسکی کیا وجہ ہے؟ جواب: اسلئے کہ دوسری تعریف میں مسمی سے ذات معین مراد ہے اور ذات معین پر صرف اسم ہی دلالت کرسکتا ہے اسی لئے کل اسم کہا ہے، پہلی تعریف میں معنی معلوم کہا ہے اور معنی معلوم پر جسطرح اسم دلالت کرتا ہے اسیطرح فعل اور حرف بھی دلالت کرتے ہیں (خاص کی دوسری تعریف کے فوائد قیود) خاص کی دوسری تعریف میں لمسمی معلوم کی قید سے خصوص الجنس اور خصوص النوع اور عام خارج ہوگئے پہلے دو کا تو اخراج ظاہر ہے عام اسلئے خارج ہوگیا کہ مسلمون کی وضع شخص معین کیلئے نہیں ہے بلکہ افراد کثیرہ کیلئے ہے البتہ مشترک ابھی خاص کی تعریف میں داخل ہے اسلئے کہ مشترک کی وضع بھی واضع کے نزدیک معین معنی کیلئے ہوتی ہے مگر چونکہ سامع کے نزدیک معین معنی کیلئے نہیں ہوتی بلکہ علی سبیل البدلیت کثیر معنے پر دلالت کرتا ہے جس کیوجہ سے مشترک کو خاص کی تعریف سے نکالنا ضروری ہے اسی وجہ سے مصنف نے علی الانفراد کی قید کا اضافہ کرکے مشترک کو خاص کی تعریف سے خارج کردیا۔

وَالْعَامُّ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ لَفْظًا أَوْ مَعْنًى،

ترجمہ: اور عام ہر وہ لفظ ہے جو اپنے افراد کو مجموعی حیثیت سے شامل ہو، یہ شمول لفظی ہو یا معنوی،

تشریح مصنف علیہ الرحمہ خاص کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد عام کی تعریف شروع فرما رہے ہیں عام کو خاص سے مؤخر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ خاص عام کے لئے بمنزلہ جزء کے ہوتا ہے اور جزء کل پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا خاص کو عام پر مقدم کیا ہے۔

سوال: عام کی تعریف میں کلّ لفظ مہمل اور موضوع دونوں کو شامل ہے اور تعریف میں اس کے بعد کوئی ایسی قید نہیں ہے جس سے لفظ مہمل خارج ہو جائے، جواب: کل لفظ سے مراد کل لفظ موضوع ہی ہے اسلئے کہ خاص اور عام کا جو مقسم ہے وہ لفظ موضوع ہی ہے جس کی طرف مصنف نے خاص کی تعریف میں "وضع" کا لفظ اضافہ کر کے اشارہ بھی کر دیا ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے عام کی جو تعریف کی ہے وہ چار کلمات پر مشتمل ہے ان میں کل لفظ بمنزلہ جنس ہے باقی بمنزلہ فصول ہیں۔

فوائد قیود: ینتظم یہ فصل اول ہے اس قید سے خاص اور مشترک خارج ہو گئے، خاص کا خارج ہونا تو ظاہر ہے کیوں کہ خاص مجموعہ کو شامل نہیں ہوتا، اور مشترک اس لئے خارج ہو گیا کہ مشترک چند معنے پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ چند معنے کا محتمل ہوتا ہے جیسے لفظ جاریہ چند معنی پر مشتمل نہیں ہے بلکہ علی سبیل البدلیت چند معنے کا احتمال ہے، مجموعی طور پر تمام معنے مراد نہیں لے سکتے، جمعًا، یہ فصل ثانی ہے اس سے تثنیہ خارج ہو گیا اس لئے کہ تثنیہ بھی دیگر اعداد مثلاً مائۃ، الف وغیرہ کی طرح خاص میں داخل ہے مصنف رہ نے جمعًا کو نکرہ لا کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ عام کا اپنے تمام افراد کو شامل ہونا ضروری نہیں ہے یعنی استغراق شرط نہیں ہے بلکہ چند افراد پر مشتمل ہونا کافی ہے جیسے اقتلوا المشرکین میں المشرکین عام ہے حالاں کہ تمام مشرکین کو قتل کا حکم شامل نہیں ہے بلکہ بچے، بوڑھے، راہب، اہل ذمہ، مریض قتل کے حکم سے خارج ہیں۔

مشائخ عراق اور اکثر اصحاب شافعی کے نزدیک عام کے لئے استغراق شرط ہے، اختلاف کا ثمرہ عام خص منہ البعض کی صورت میں ظاہر ہوگا، اصحاب شافعی وغیرہ کے نزدیک عام خص منہ البعض قابل استدلال نہیں ہے اس لئے کہ تخصیص کی وجہ سے ان کے نزدیک عام کا استغراق ختم ہو جاتا ہے اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر کے نزدیک عام خص منہ البعض قابل استدلال ہے اس لئے کہ تخصیص کے بعد بھی جمعیت باقی رہتی ہے جو کہ عموم کے لئے کافی ہے البتہ اگر اس قدر تخصیص ہو جائے کہ عام کے تحت تین افراد بھی باقی نہ رہیں تو اس صورت میں عام قابل استدلال نہیں رہے گا اس لئے کہ جمعیت کے لئے کم از کم تین افراد

کا باقی رہنا ضروری ہے، المسمیات، یہ فصل ثالث ہے اس قید کے ذریعہ معانی کو عام کی تعریف سے خارج کرنا مقصود ہے اس لئے کہ ہمارے مشائخ متاخرین کے نزدیک معانی میں عموم جاری نہیں ہوتا بلکہ محسوسات اور مشخصات میں جاری ہوتا ہے۔

لفظاً او معنیً: یہ عام کی تعریف میں داخل نہیں ہے من المسمیات پر تعریف پوری ہوگئی، لفظاً او معنیً ینتظم کی تفسیر ہے یعنی عام اپنے مسمیات کو لفظاً یا معنیً شامل ہو، انتظام لفظی یہ ہے کہ صیغہ ہی عموم وشمول پر دلالت کرے جیسا کہ جمع کے صیغے مسلمون، رجال وغیرہ اپنے صیغہ کی وجہ سے عموم وشمول پر دلالت کرتے ہیں، اور انتظام معنوی کا مطلب یہ ہے کہ لفظ اپنے صیغہ کے اعتبار سے عموم وشمول پر دلالت نہ کرے بلکہ معنیٰ کے اعتبار سے دلالت کرے جیسے کہ مَن، ما، قوم، رہط، یہ الفاظ اپنے معنیٰ کے اعتبار سے عموم وشمول پر دلالت کرتے ہیں۔

سوال: نکرہ تحت النفی بھی عموم پر دلالت کرتا ہے جیسے ما رأیتُ رجلاً میں نے کسی مرد کو نہیں دیکھا اس میں عموم ہے جیسا کہ قوم نے اس کی صراحت کی ہے حالاں کہ اس پر عام کی تعریف صادق نہیں آتی اس لئے کہ ما رأیتُ رجلاً مسمیات کے مجموعہ کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ رجلاً اپنے صیغہ کے اعتبار سے جمعیت پر دلالت نہیں کرتا، جواب: اگر نکرہ منفیہ عام کی تعریف سے خارج ہے تو کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ ہمارا کلام حقیقی عام کی تعریف میں ہے اور نکرہ منفیہ کا عموم مجازی ہے اور اگر نکرہ منفیہ کے عموم کو حقیقی تسلیم بھی کرلیا جائے تب بھی عام کی تعریف دخول غیر سے مانع رہے گی کیوں کہ عام کی مذکورہ تعریف اس عموم کو بیان کرنے کے لئے ہے جو کہ صیغہ اور لغت کے اعتبار سے ہو نہ کہ مطلق عموم کو بیان کرنے کے لئے اور نکرہ منفیہ کا عموم صیغہ کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ضرورۃً ہے۔

وَحُكْمُهُ اَنَّهُ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْمَا تَنَاوَلَهُ قَطْعًا وَيَقِيْنًا كَالْخَاصِّ فِيْمَا تَنَاوَلَهُ وَهُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ اِلَّا اِذَا لَحِقَهُ خُصُوْصٌ مَعْلُوْمٌ اَوْ مَجْهُوْلٌ كَآيَةِ الرِّبٰوا فِي الْبَيْعِ فَحِيْنَئِذٍ يُوْجِبُ الْحُكْمَ عَلٰى تَجَوُّزِ اَنْ يَظْهَرَ الْخُصُوْصُ فِيْهِ بِتَعْلِيْلِهِ اَوْ بِتَفْسِيْرِهِ

ترجمہ اور عام کا حکم یہ ہے کہ عام اپنے جن افراد پر مشتمل ہے ان کے لئے حکم کو قطعی اور حتمی طور پر ثابت کرتا ہے جیسا کہ خاص اپنے اس فرد کے لئے کہ جس پر وہ مشتمل ہے (یقینی طور پر) حکم کو ثابت کرتا ہے یہی ہمارا بھی مذہب ہے، اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے مگر جبکہ عام کو مخصص معلوم

یا مجہول لاحق ہو جائے جیسا کہ وہ تخصیص جو آیت ربوا کے ذریعہ بیع میں ثابت ہے، پس اس وقت عام اس احتمال کے ساتھ حکم کو ثابت کرے گا کہ عام میں تخصیص ظاہر ہو جائے مخصوص معلوم کی علت بیان کرنے کی وجہ سے یا مخصوص مجہول کی تفسیر کرنے کی وجہ سے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ خاص اور عام کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد ان دونوں کا حکم بیان فرماتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ خاص کے مانند عام بھی اپنے تمام افراد کے لئے حکم کو قطعی اور یقینی طور پر ثابت کرتا ہے، سوال: مصنف نے عام کے حکم کو خاص کے حکم کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے فرمایا حکمہ کالخاص اس صورت میں عام کا حکم مشبہ اور خاص کا حکم مشبہ بہ ہے اس کے برعکس یعنی عام کے حکم کو مشبہ بہ اور خاص کے حکم کو مشبہ قرار کیوں نہیں دیا اس میں کیا مصلحت ہے؟ جواب: اختصار کے علاوہ یہ مصلحت بھی ہے کہ عام کے حکم کو صراحۃً بیان کرنا تھا اس لئے کہ عام کے حکم میں اختلاف ہے اور خاص کے حکم میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اسی وجہ سے مصنفؒ نے عام کے حکم کو صراحۃً بیان فرمایا اور خاص کے حکم کی طرف اشارہ فرما دیا، مصنفؒ کی بیان کردہ تعریف پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اس میں تعریف الشئ بنفسہٖ لازم آرہی ہے اس لئے کہ مصنف نے حکم کی تعریف میں حکم ہی کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا وحکمہ انہ یوجب الحکم، جواب: اول حکم سے لغوی معنیٰ یعنی اثر مراد ہیں اور دوسرے حکم سے اصطلاحی معنیٰ مراد ہیں لہٰذا اب کوئی شبہ باقی نہیں رہا، اب ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ حکم کو اپنے ان افراد کے لئے ثابت کریگا جن افراد پر عام مشتمل ہوگا،

توضیح العبارۃ: عام کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے، مصنف علیہ الرحمہ اپنے قول یوجب الحکم فیما تیناولہ قطعاً سے اس اختلاف کو بیان کرنا چاہتے ہیں، اختلاف یہ ہے (۱) احناف کے نزدیک عام کا حکم بھی خاص کے حکم کی مانند قطعی ہوتا ہے یعنی عام بھی مفید یقین اور لازم العمل ہوتا ہے (۲) امام شافعیؒ اور انکے ہمنواؤں کے نزدیک عام مفید یقین نہیں ہوتا بلکہ مفید ظن ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک عام کے موجَب پر عمل کرنا تو واجب ہے مگر عام کے عموم کو یقینی سمجھنا واجب نہیں ہے، چوں کہ شوافع کے نزدیک عام مفید ظن ہوتا ہے اس لئے ان کے نزدیک کتاب اللہ کے حکم عام کو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ خاص کرنا جائز ہے جس طرح کہ دیگر احکام ظنیہ کو خاص کرنا جائز ہے، ہمارے نزدیک کتاب اللہ کے حکم عام کو خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ خاص کرنا جائز نہیں ہے، احناف کی دلیل یہ ہے کہ عام کے ذریعہ خاص کو منسوخ کرنا بالاتفاق جائز ہے حالاں کہ ناسخ کا منسوخ کے مساوی یا اقوی ہونا ضروری ہے، عام کا خاص کے لئے ناسخ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عام کم از کم خاص کے مساوی ہے اور خاص باتفاق جمہور قطعی ہے لہٰذا عام بھی قطعی ہوگا، عام کے ذریعہ خاص کو منسوخ کرنے کی مثال حدیث عرینہ جو کہ خاص ہے، "استنزہوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ" سے منسوخ کرنا ہے، حدیث عرینہ میں آپ صلعم نے اونٹوں کے پیشاب کو پینے کی اجازت دی ہے، پوری

تفصیل کتب احادیث میں مذکور ہے، اور استنزھوا من البول کے ذریعہ پیشاب سے دور رہنے اور بچنے کی تاکید فرمائی ہے حالاں کہ یہ حدیث عام ہے۔

شوافع کی دلیل: عام کے مفید ظن ہونے پر شوافع کی دلیل یہ ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں ہوتا کہ جو تخصیص کا احتمال نہ رکھتا ہو اور تخصیص کے بعد عام بالاتفاق ظنی ہو جاتا ہے لہٰذا عام مفید ظن ہوگا، اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کا پیدا کردہ احتمال بلا دلیل ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

مصنف علیہ الرحمہ نے یوجب الحکم کہہ کر عامۃ الاشاعرہ کے مذہب کو رد کیا ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ عام اپنے افراد کے لئے وجوب ثابت نہیں کرتا اس لئے کہ عام مجمل ہوتا ہے اور مجمل اس لئے ہوتا ہے کہ عام مثلاً جمع کے اعداد مختلف ہیں کیوں کہ جمع قلت کی صورت میں تین سے دس تک ہر عدد مراد لیا جا سکتا ہے یعنی جمع قلت سے تین بھی مراد لے سکتے ہیں اور چار بھی اور پانچ بھی غرضیکہ دس تک کسی بھی عدد کو مراد لے سکتے ہیں اور جمع کثرۃ کی صورت میں دس سے الیٰ مالا نہایۃ کوئی بھی عدد مراد لے سکتے ہیں چوں کہ کسی بھی عدد کو کسی عدد پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے لہٰذا وہ عام مجمل ہوگا اور کسی خاص عدد کے لئے موجب نہ ہوگا بلکہ جب تک کسی عدد معین پر دلیل قائم نہ ہو جائے توقف ضروری ہوگا نہ اس کا اعتقاد ضروری ہوگا اور نہ اس پر عمل لازم ہوگا، احناف کی جانب سے اشاعرہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی وجہ ترجیح موجود نہ ہو تو اس عام کو کل پر محمول کیا جائے گا، اس صورت میں بعض کی بعض پر ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی اور اجمال بھی ختم ہو جائے گا۔

فیما یتناولہ سے مصنف علیہ الرحمہ نے ثلجی اور جبائی پر رد کیا ہے اس لئے کہ یہ حضرات عام کو اگر جمع کا صیغہ ہو تو تین پر محمول کرتے ہیں اور اگر واحد کا صیغہ ہو تو ایک مراد لیتے ہیں اس لئے کہ مذکورہ دونوں عدد متیقن ہیں ان کے علاوہ تمام عدد کا شامل ہونا مشکوک ہے لہٰذا مذکورہ دونوں عددوں کے علاوہ کو مراد لینا قیام دلیل پر موقوف رہے گا جس عدد پر دلیل قائم ہوگی وہی مراد ہوگا، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کو خالی مان لینا یعنی اس سے کوئی معنیٰ مراد نہ لینا یہ لغویات ہے لہٰذا عام اگر واحد کا صیغہ ہو اور اس سے ایک مراد ہو اور اگر جمع کا صیغہ ہو اور اس سے اقل جمع یعنی تین مراد ہوں تو یہ متیقن ہے اس کے علاوہ صیغہ واحد کی صورت میں ایک سے زیادہ مراد لینا اور جمع کی صورت میں تین سے زیادہ مراد لینا مشکوک ہوگا اس لئے کہ اقل مافوق الاقل میں داخل ہے مثلاً ایک دو میں داخل ہے مگر مافوق الاقل اقل میں داخل نہیں ہوتا مثلاً دو ایک میں داخل نہیں ہے اور جو چیز یقینی ہوتی ہے اس کو مراد لینا اولیٰ ہوتا ہے اسی طرح جمع کی صورت میں اقل جمع یقینی ہے لہٰذا تین کا عدد مراد لینا اولیٰ ہوگا، اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ آپ نے مذکورہ دلیل سے لغت کو قیاس اور عقل سے ثابت کیا ہے جو کہ بالاتفاق جائز نہیں ہے۔

مصنفؒ اپنے قول قطعاً ویقیناً سے امام شافعیؒ اور ان کے ہمنواؤں پر رد کرنا چاہتے ہیں اس لئے کہ امام

شافعیؒ اور ان کے ہمنواؤں کے نزدیک عام کا حکم ظنی ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک عام کا حکم قطعی الدلالت اور یقینی ہوتا ہے۔

الا اذا لحقہ خصوص معلوم او مجہول: ابتک عام غیر مخصوص منہ البعض کا بیان تھا الّا اذا سے عام مخصوص منہ البعض کا حکم بیان فرما رہے ہیں، ہمارے نزدیک عام اگرچہ مفید یقین اور قطعی الدلالت ہوتا ہے لیکن اگر اس کو کوئی مخصص معلوم یا مجہول لاحق ہو جائے یعنی اس میں تخصیص کر لی جائے تو ہمارے نزدیک بھی قطعی نہیں رہے گا بلکہ ظنی ہو جائے گا، عام مخصوص منہ البعض میں چار مذاہب ہیں پہلا مذہب جمہور علماء کا ہے اور مصنفؒ کے نزدیک بھی وہی پسندیدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ عام مخصوص منہ البعض قطعی نہیں رہتا بلکہ ظنی ہو جاتا ہے اور مفید یقین بھی نہیں رہتا البتہ اس پر عمل کرنا واجب اور اس سے استدلال کرنا درست ہوتا ہے خواہ مخصص معلوم ہو یا مجہول، دوسرا مذہب امام کرخی اور عیسٰے ابن ابان کا ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ عام مخصوص منہ البعض کی حجیت بالکل ساقط ہو جاتی ہے نہ یقین کا فائدہ دیتا ہے اور نہ ظن کا اور نہ اس پر عمل کرنا واجب اور نہ استدلال کرنا درست، مخصص خواہ معلوم ہو یا مجہول، تیسرا مذہب یہ ہے کہ عام جس طرح قبل التخصیص مفید یقین ہوتا ہے اسی طرح بعد التخصیص بھی مفید یقین رہے گا مخصص خواہ معلوم ہو یا مجہول چوتھا مذہب یہ ہے کہ اگر مخصص معلوم ہو تو عام مخصوص منہ البعض باقی افراد میں اسی طرح قطعی اور مفید یقین رہے گا جس طرح قبل التخصیص تھا اور اگر مخصص مجہول ہو تو عام مخصوص منہ البعض بالکل حجۃ نہیں رہے گا نہ یقینی اور نہ ظنی۔

مصنف علیہ الرحمہ نے مذاہب اربعہ میں سے صرف مذہب مختار کا ذکر فرمایا ہے، مذہب مختار کی تشریح سے پہلے بطور تمہید ایک بات سمجھنا ضروری ہے کہ اصطلاح فقہ میں تخصیص کسے کہتے ہیں؟ تخصیص کہتے ہیں عام کو اس کے بعض افراد پر کلام مستقل متصل کے ذریعہ محصور کر دینا، اور کلام مستقل وہ ہے جو مفید حکم ہو اور مفید حکم ہونے میں کسی کا محتاج نہ ہو اور متصل کا مطلب یہ ہے کہ عام اور مخصص کا تلفظ ایک ساتھ کیا جائے اور اگر دونوں کا تلفظ الگ الگ کیا گیا تو یہ تخصیص اصطلاحی نہیں ہوگی بلکہ نسخ ہوگا۔

اس تمہید کے بعد سمجھنا چاہیئے کہ اگر عام میں تخصیص کی گئی خواہ مخصص معلوم ہو یا مجہول تو وہ عام موجب حکم ہوگا یعنی اس کے باقی افراد پر عمل کرنا واجب ہوگا مگر اس میں مزید تخصیص کا احتمال ہوگا اس لئے کہ مخصوص یعنی جن افراد کو خاص کیا گیا ہے ان کی تخصیص کی کوئی علت ضرور ہوگی لہٰذا اگر وہ علت عام کے دیگر افراد میں بھی پائی جاتی ہے تو ان افراد کو بھی عام کے حکم سے خاص کر لیا مثلاً علیہ السلام نے فرمایا ہے فاقتلوا المشرکین یہ حدیث عام ہے اس لئے کہ مطلقاً مشرکین کو قتل کرنے کا حکم فرمایا ہے اس میں کسی قسم کی تخصیص نہیں ہے، دوسری حدیث میں فرمایا ولا تقتلوا اھل الذمۃ یعنی مشرکین کو قتل کرو اور اہل ذمہ کو قتل نہ کرو، دوسری

حدیث سے پہلی حدیث کی تخصیص فرماتے ہوئے پہلی حدیث کے حکم عام (قتل) سے ذمیوں کو خارج فرمادیا، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم کی تخصیص اپنے قول اِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ استجارک فاَجِرْہُ کے ذریعہ کی ہے، فاقتلوا المشرکین میں الف لام استغراق کا ہے جس کی وجہ سے عموم ہے یعنی جس مشرک کو بھی پاؤ خواہ سندھی ہو یا ہندی، ایرانی ہو یا ترکستانی، جوان ہو یا بوڑھا، مرد ہو یا عورت، دوسری آیت نے اس میں تخصیص کی اور اس مشرک کو قتل کے حکم سے خارج کر دیا جو پناہ طلب کرے، حدیث میں ذمی کو اور آیت میں متامن کو قتل کے حکم عام سے خاص کر لیا گیا ہے اور اس خاص کرنے کی علت عجز عن الحرب ہے جب مستامن اور ذمی نے مسلمانوں کی بالادستی تسلیم کر لی تو یہ شخص مسلمانوں سے جنگ کرنے سے عاجز ہو گیا، اسی عجز کی وجہ سے اس کو معاف کر دیا گیا معلوم ہوا کہ عدم قتل کی علت عجز عن الحرب ہے لہٰذا اگر یہی علت مشرکین کے دیگر افراد میں پائی جائے تو ان کو بھی قتل کیا جائے گا مثلاً مشرک عورتوں، بچوں، بوڑھوں اندھوں، مریضوں، راہبوں وغیرہ کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب مخصوص معلوم کی علت معلوم ہو گئی تو عام کے باقی افراد میں بھی اسی علت کے پائے جانے کا احتمال موجود ہے لہٰذا عام کے باقی افراد کا حکم قطعی نہ رہے گا بلکہ ظنی ہو جائے گا، مصنف کی عبارت علیٰ تجوز ان یظہر المخصوص فیہ بتعلیلہ کا یہی مطلب ہے اور اگر وہ مخصوص جس کو عام کے افراد سے خاص کیا گیا ہے مجہول ہے تو شارع علیہ السلام اس کی تفسیر بیان فرمائیں گے اور تفسیر کے بعد وہ مخصوص جو اب تک مجہول تھا معلوم ہو جائے گا اور تخصیص کا احتمال بھی رکھے گا جیسا کہ مخصوصِ معلوم تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اس مخصوص مجہول کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول واحل اللہ البیع وحرم الربوا میں ہے، ربوا کو احل اللہ البیع کے عموم سے خاص کر لیا گیا ہے اس لئے کہ احل اللہ البیع، بیع مع الربوا اور خالی عن الربوا دونوں کو عام ہے، مطلب یہ ہے کہ تمام بیوع حلال ہیں مگر بیع ربوا حلال نہیں ہے اور لغت میں ربوا کے معنیٰ مطلق زیادتی کے ہیں اور یہ معلوم نہیں کہ ربوا سے کونسی زیادتی مراد ہے کیوں کہ بیع بھی تو زیادتی اور نفع کے لئے مشروع ہوئی ہے اگر مطلق زیادتی حرام ہو تو باب بیع مسدود ہو جائے گا حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تجارت کی ترغیب دی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ربوا کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ چھ چیزوں (گندم، جو، نمک، تمر، سونا، چاندی) کو اگر ہم جنس کے ساتھ کمی زیادتی کے ساتھ بیچا جائے تو ربوا حرام ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر سے پہلے یہ مخصص مجہول کی مثال تھی مگر تفسیر کے بعد مخصص معلوم کی مثال ہو گئی، اشیاء ستہ میں غور کر کے امام ابو حنیفہ رحمہ نے قدر اور جنس کو علت قرار دیا ہے لہٰذا اگر یہ علت اشیاء ستہ کے علاوہ کسی میں بھی پائی جائے گی تو اس میں بھی بیع بالتفاضل حرام ہو گی یہی وجہ ہے کہ ہمارے یہاں چاول کو چاول اور چونے کو چونے، مکئی کو مکئی علیٰ ہذا القیاس تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا حرام ہے۔

مذہب مختار کی دلیل: مذہب مختار جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے یہ ہے کہ عام مخصوص منہ البعض قطعی الدلالۃ اور مفید یقین نہیں ہوتا البتہ اس پر عمل کرنا واجب اور اس سے استدلال کرنا درست ہوتا ہے خواہ مخصص معلوم ہو یا مجہول ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ مخصص معلوم ہو یا مجہول اپنے حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ ہوتا ہے اور صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہوتا ہے، حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ اس لئے ہوتا ہے کہ جس طرح مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہوتا اسی طرح مخصوص بھی عام کے حکم میں داخل نہیں ہوتا، اور مخصص صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ اس لئے ہوتا ہے کہ جس طرح ناسخ کا صیغہ مستقل اور تام ہوتا ہے اسی طرح مخصص کا صیغہ بھی مستقل تام ہوتا ہے یعنی جس طرح ناسخ مفہوم کے اعتبار سے مستقل ہوتا ہے یعنی اپنے معنےٰ کے سمجھنے میں دوسرے کا محتاج نہیں ہوتا اسی طرح مخصص بھی اپنے معنی سمجھنے میں دوسرے کا محتاج نہیں ہوتا مثلاً اللہ تعالےٰ کے قول احل اللّٰہ البیع وحرم الربوا میں حرم مخصص ہے اگر اس کو صدر کلام یعنی احل اللّٰہ البیع سے جدا بھی کر لیں تب بھی اس کے معنےٰ مکمل اور مفہوم ہیں اسی طرح اگر ناسخ کو منسوخ سے الگ کر لیا جائے تو بھی ناسخ کے معنےٰ مکمل اور مفہوم ہوتے ہیں، فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ یہ منسوخ ہے اور اِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ یہ ناسخ ہے اگر ناسخ کو منسوخ سے الگ کر دیا جائے تب بھی اسکے معنےٰ مفہوم اور مکمل ہیں، بہر حال جب مخصص استثناء اور ناسخ دونوں کے مشابہ ہے تو دونوں کی مشابہت کی رعایت کرنی ضروری ہوگی لہٰذا اگر مخصص معلوم ہو تو استثناء کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد بھی اسی طرح قطعی الدلالۃ رہے جس طرح قبل التخصیص قطعی الدلالۃ تھا کیوں کہ مستثنیٰ اگر معلوم ہو تو مستثنیٰ منہ اپنے باقی افراد میں علےٰ حالہٖ قطعی الدلالۃ رہتا ہے اسی طرح جب مخصوص معلوم ہو تو عام بھی اپنے تمام افراد میں قطعی الدلالۃ رہے گا، اور ناسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ تخصیص کے بعد عام قابل استدلال ہی نہ رہے اس لئے کہ ناسخ مستقل ہوتا ہے اور ہر ناسخ علت کو قبول کرتا ہے یعنی معلل ہوتا ہے کیوں کہ احکام شرعیہ میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل ہوں، بہر حال جب ہر مستقل علت کو قبول کرتا ہے تو ناسخ بھی مستقل ہونے کی وجہ سے علت کو قبول کرے گا اور مخصص چوں کہ صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے اس لئے مخصص بھی علت کو قبول کرے گا اور جب مخصص علت کو قبول کرے گا یعنی علت کی وجہ سے تخصیص ہوگی تو یہ نہ معلوم ہو سکے گا کہ علت کی وجہ سے عام کے تحت کتنے افراد باقی رہے اور کتنے افراد خارج ہوئے اور جب یہ معلوم نہ ہو سکے گا تو مخصص مجہول ہو جائے گا اور مخصص کی جہالت عام کی جہالت میں مؤثر ہوگی، یعنی مخصص کے مجہول ہونے کی وجہ سے عام بھی مجہول ہو جائے گا اور مجہول سے استدلال کرنا ساقط ہوتا ہے لہٰذا تخصیص کے بعد عام سے استدلال کرنا ساقط ہوگا۔

حاصل یہ ہے کہ مخصص معلوم کا استثناء کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عام تخصیص

کے بعد بھی قطعی الدلالۃ رہے اور ناسخ کے ساتھ مشابہ ہونے کا یہ تقاضہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد قابل استدلال بھی نہ رہے پس ہم نے دونوں مشابہت پر عمل کرتے ہوئے عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور کہا کہ عام مخصوص کے بعد قطعی الدلالۃ تو نہ رہے گا البتہ اس سے استدلال کرنا درست ہوگا اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

اور اگر مخصص مجہول ہو تو استثنار کی مشابہت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام سے استدلال درست نہ ہو کیونکہ مستثنیٰ کی جہالت مستثنیٰ منہ میں مؤثر ہوتی ہے یعنی مستثنیٰ کے مجہول ہونے سے مستثنیٰ منہ بھی مجہول ہو جاتا ہے اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے پس اسی طرح مخصص کے مجہول ہونے سے عام جو کہ مخصوص منہ ہے وہ بھی مجہول ہو جائے گا اور مجہول مفید حکم نہیں ہوتا لہٰذا تخصیص کے بعد عام بھی مفید حکم نہ ہوگا اور اس سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا، اور ناسخ کے ساتھ مشابہت اس بات کی مقتضی ہے کہ تخصیص کے بعد عام کی قطعیت علیٰ حالہ باقی رہے کیوں کہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح مخصص مجہول بھی ساقط ہو جائے گا اور علیٰ حالہ اپنی قطعیت پر باقی رہے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ مخصص کے مجہول ہونے کی صورت میں استثنار کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام قابل استدلال نہ رہے اور ناسخ کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام علیٰ حالہ قطعی الدلالۃ رہے، پس ہم نے دونوں کی مشابہتہ پر عمل کیا اور عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور یہ کہا کہ عام تخصیص کے بعد قطعی الدلالۃ تو نہیں رہتا البتہ اس سے استدلال کرنا درست ہے۔

وَالْمُشْتَرَكُ وَهُوَ مَا اشْتَرَكَ فِيْهِ مَعَانٍ اَوْ اَسَامٍ لَا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِنْتِظَامِ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّاَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ

ترجمہ اور مشترک وہ لفظ ہے جس میں چند معانی یا چند اسمار شریک ہوں (لیکن یہ اشتراک) علیٰ سبیل الشمول نہ ہو (بلکہ علیٰ سبیل البدلیۃ ہو) اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ تاویل اور غور وفکر کی شرط کے ساتھ اس میں توقف کیا جائے تاکہ اس کا کوئی ایک معنیٰ راجح ہو جائے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ تقسیم اول کی (جو کہ لفظ کی باعتبار وضع کے ہے) قسم ثالث کو بیان فرما رہے ہیں اور وہ مشترک ہے، مصنفؒ نے مشترک کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا والمشترک وہو ما اشترک فیہ معان او اسام لا علیٰ سبیل الانتظام، اس تعریف میں لفظ ما بمنزلہ جنس ہے جس سے لفظ موضوع مراد ہے جو کہ خاص، عام اور مشترک سب کو شامل ہے اور باقی قیود فصول ہیں۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے مشترک کی تعریف میں اشتراک کا لفظ استعمال کیا ہے جس سے تعریف الشئ بنفسہٖ لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے؟ جواب: اشتراک سے مراد اشتراک لغوی ہے اور مشترک سے مراد مشترک اصطلاحی ہے اس تغایر کی وجہ سے اب کوئی اعتراض باقی نہیں رہا، اشتراک سے لغوی مراد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کی یہ تقسیم معنی لغوی کے اعتبار سے ہے جب مقسم باعتبار وضع لغت مراد ہوگا تو اقسام کا اعتبار بھی اسی حیثیت سے ہوگا، اشتراک کے معنے یہ ہیں کہ لفظ کے چند معانی میں سے ہر ایک کے علی السویہ مراد ہونے کا احتمال ہو، اشتراک کے معانی کی اس تفصیل کے بعد مشترک کی تعریف سے خاص خارج ہوگیا اس لئے کہ خاص میں چند معانی کا احتمال نہیں ہوتا بلکہ وہ تو ایک معنے کے ساتھ خاص ہوتا ہے، اور مصنف کے قول لاعلیٰ سبیل الانتظام کی قید سے عام خارج ہوگیا اس لئے کہ عام میں اشتراک علےٰ سبیل الشمول ہوتا ہے اور مشترک میں اشتراک علےٰ سبیل البدلیۃ ہوتا ہے۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے مشترک کی تعریف میں معانی او اسامی کے درمیان آو حرف تردید استعمال کیا ہے جو کہ تعریفات میں ناپسندیدہ ہے۔ جواب: یہاں آو تردید کے لئے نہیں ہے بلکہ تقسیم کے لئے ہے اور تقسیم بھی حد کی نہیں بلکہ محدود کی ہے اس لئے کہ مشترک دو قسم کا ہوتا ہے ایک مشترک وہ ہوتا ہے جس میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے جیسا کہ لفظ نہل سیرابی اور تشنگی دونوں معانی کے درمیان مشترک ہے اور لفظ قرء طہر اور حیض کے معنے کے درمیان مشترک ہے، دوسری قسم وہ ہے کہ چند مسمیات یعنی اعیان خارجیہ کے درمیان اشتراک ہوتا ہے جیسا کہ لفظ عین کہ اس میں چند اعیان خارجیہ مشترک ہیں اس لئے کہ لفظ عین سورج گھٹنہ، سونا، چشمہ وغیرہ کے درمیان مشترک ہے جو کہ اعیان خارجیہ ہیں نہ کہ امور ذہنیہ۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے مشترک کی تعریف میں معانی او اسامی کے الفاظ استعمال کئے ہیں جو کہ جمع کے صیغے ہیں اور اقل جمع میں کم ازکم تین افراد کا ہونا ضروری ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ مشترک وہ ہے جو کم ازکم تین معانی میں مشترک ہو جیسا کہ عام میں کم ازکم تین معانی ہونا ضروری ہے حالاں کہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ جو لفظ دو معانی کے درمیان مشترک ہوتا ہے وہ بھی مشترک ہوتا ہے جیسا کہ لفظ قرء، کہ یہ حیض اور طہر دو معانی کے درمیان شریک ہونے کے باوجود بالاتفاق مشترک ہے؟ جواب: جمع سے مافوق الواحد مراد ہے!

سوال: جب جمع سے مافوق الواحد مراد ہے تو پھر مصنف نے تثنیہ کی بجائے جمع کا صیغہ کیوں استعمال کیا ہے؟
جواب: مصنف نے چوں کہ عام کی تعریف میں جمعًا من المسمیات فرمایا تھا یہاں بھی جمع کا صیغہ استعمال کیا تاکہ دونوں تعریفوں کے درمیان یکسانیت ہوجائے۔

وحکمہ التوقف فیہ، مصنفؒ مشترک کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد اس کا حکم بیان فرما رہے ہیں مشترک کا حکم یہ ہے کہ کسی ایک معنے پر اعتقاد نہ رکھا جائے بلکہ اعتقاد یہ ہونا چاہئے کہ شارع کی جو بھی مراد ہے وہ

حق ہے اور مشترک معنی میں غور کرے تاکہ کوئی ایک معنے راجح ہو جائیں اس لئے کہ لفظ ہر ایک معنے کا مساوی طور پر احتمال رکھتا ہے اور ان میں سے صرف ایک ہی معنے مراد ہیں لہٰذا تامل ضروری ہے جیسا کہ ہمارے علماء نے لفظ قروء کے معنے میں جو حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے غور کر کے حیض کے معنے متعین کر دیئے ہیں اور حیض کے معنے چند وجوہ متعین ہوئے ہیں (۱) ایک وجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں قروء جمع کے صیغہ کے ساتھ وارد ہوا ہے اور جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے اگر قروء سے طہر مراد لیا جائے تو ایک صورت میں تین پورے نہیں ہوتے، دوسری وجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں ثلثۃ کا لفظ وارد ہوا ہے جو کہ لفظ خاص ہے اس کا مصداق محض تین ہے تین سے کم و بیش پر ثلثۃ کا اطلاق درست نہیں ہے اگر قروء سے طہر مراد لیا جائے تو یا تو تین سے زیادہ یا کم ہوتا ہے اس لئے کہ حالت حیض میں طلاق دینا بدعت اور ممنوع ہے لہٰذا صحیح طریقہ یہ ہے کہ حالت طہر میں طلاق دی جائے، تو جب طلاق حالت طہر میں دی جائے گی تو طلاق جس طہر میں واقع ہوئی ہے وہ عدت میں شمار ہوگا یا نہیں، اگر شمار نہیں ہوتا بلکہ اس کے علاوہ تین طہر ضروری ہیں تو مدت عدت تین طہر سے زائد ہوگی اور اگر شمار ہوتا ہے تو تین طہر پورے نہیں ہوتے بلکہ دو اور تیسرے کا بعض ہوگا، تیسری وجہ یہ ہے کہ قروء باعتبار لغت جمع اور انتقال کے معنے پر دلالت کرتا ہے کہا جاتا ہے قرءَ الماءُ فی الحوض، پانی حوض میں جمع ہو گیا اور کہا جاتا ہے قرءَ القرحُ زخم بہنے لگا اور یہ دونوں معانی حیض میں متصور ہیں اس لئے کہ حیض دم کو کہتے ہیں یقال تحیضت المرأۃ عورت کے حیض کا خون جاری ہو گیا، دم حیض چوں کہ ایام طہر میں رحم کے اندر جمع ہوتا ہے اور ایام حیض میں جاری ہو جاتا ہے لہٰذا قروء پر حیض کے معنے صادق آتے ہیں نہ کہ طہر کے اندر، مذکورہ وجوہ کی بنا پر ہمارے علماء نے قروء سے حیض کے معنے مراد لئے ہیں۔

وَالْمُأَوَّلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ بِغَالِبِ الرَّأْيِ وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهٖ عَلٰى اِحْتِمَالِ الْغَلَطِ

ترجمہ اور مؤول وہ لفظ مشترک ہے جس کے کوئی ایک معنے ظن غالب کے ذریعہ راجح ہو گئے ہوں اور اس کا حکم یہ ہے کہ احتمال خطا کے ساتھ اس پر عمل واجب ہو۔

تشریح یہ تقسیم اول کی قسم رابع کا بیان ہے یعنی لفظ کی وضع کے اعتبار سے چوتھی قسم مؤول ہے مؤول آلَ یَؤُلُ سے ماخوذ ہے اس کے معنے رجوع کرنے کے ہیں، مجتہد جب چند معانی میں سے ایک معنے کو متعین کر دیتا ہے تو وہ گویا کہ تمام معانی سے ایک معنے کی طرف رجوع کرتا ہے، مؤول تاویل سے پہلے مشترک ہوتا ہے تاویل کے بعد مؤول کہلاتا ہے، مصنف نے مؤول کی تعریف میں من المشترک

کی قید لگائی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہاں مؤل سے وہ مؤل مراد ہے جو مشترک سے حاصل ہوتا ہے، ورنہ تو اگر خفی، مشکل، مجمل کا خفا کسی دلیل ظنی سے زائل ہو جائے تو وہ بھی مؤل ہو جاتا ہے مگر یہ مؤل لفظ موضوع کے اقسام سے نہیں ہے بلکہ بیان کے اقسام سے ہے اور مصنف کا مقصد اس مؤل کو بیان کرنا ہے جو لفظ موضوع کے اقسام سے ہو، مشترک چوں کہ لفظ موضوع کے اقسام سے ہے اسی وجہ سے مصنف نے من المشترک کی قید لگائی ہے عبارت میں غالب رائے سے قیاس مراد نہیں ہے جیسا کہ بظاہر وہم ہوتا ہے بلکہ ظن غالب مراد ہے یعنی اگر مشترک کے کسی ایک معنے کو ظن غالب کے ذریعہ ترجیح دی گئی ہو تو وہ مؤل کہلائے گا، یہ ترجیح خواہ خبر واحد سے دی گئی ہو یا قیاس سے یا نفس صیغہ میں غور و فکر کر کے دی گئی ہو یا سیاق و سباق میں غور و فکر کر کے دی گئی ہو، ان تمام صورتوں میں مشترک مؤل ہو جائے گا لیکن اگر کسی معنے کو دلیل قطعی کے ذریعہ ترجیح دی گئی تو وہ مفسر کہلائے گا نہ کہ مؤل۔

خبر واحد کے ذریعہ ترجیح کی مثال یہ ہے لفظ قرو حیض اور طہر کے معنے میں مشترک ہے مگر حدیث عائشہؓ کے ذریعہ جو کہ خبر واحد ہے حیض کو ترجیح دے دی گئی ہے حدیث شریف یہ ہے طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قرو سے حیض مراد ہے کیوں کہ اس حدیث میں باندی کی عدت حیض بیان کی گئی ہے تو بطور دلالت یہ بھی معلوم ہو گیا کہ آزاد عورت کی عدت بھی حیض ہو گی اس لئے کہ دونوں کی عدت کے بارے میں فرق کا کوئی قائل نہیں ہے۔

قیاس کے ذریعہ مشترک کے کسی ایک معنے کو ترجیح کی مثال یہ ہے قرو سے حیض مراد ہے اور قیاس و عقل کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ حیض ہی مراد ہو اس لئے کہ جب قرو سے حیض مراد ہوگا تو عورت تین حیض گذار کر بالیقین اور بالاتفاق عدت سے نکل جائے گی اس طرح کہ اگر کسی نے طہر کے اول جز میں طلاق دی تو حیض کے ساتھ عدت گذارنا طہر کے ساتھ عدت گذارنے کو مستلزم ہوگا کیوں کہ وقوع طلاق کے بعد جس مدت میں تین حیض گذریں گے اسی مدت میں تین طہر بھی گذر جائیں گے لہذا ان حضرات کے نزدیک بھی عدت گذر جائے گی جو طہر کے ساتھ گذارنے کے قائل ہیں مثلاً طہر کے جزء اول میں طلاق دی اور عدت حیض کے ذریعہ گذاری تو طہر بھی تین ہو جائیں گے اور حیض بھی لہذا فریقین کے نزدیک عدت گذر جائے گی مثلاً طہر، حیض، طہر، حیض، طہر، حیض مذکورہ صورت میں طہر بھی تین ہیں اور حیض بھی تین، اور طہر کے ذریعہ عدت گذاری جائے تو تین طہروں کی مدت تین حیضوں کو مستلزم نہیں ہوتی مثلاً طہر، حیض، طہر، حیض، طہر، اس صورت میں طہر تو تین ہیں مگر حیض صرف دو ہی ہیں لہذا طہر سے عدت گذارنے کے قائلین کے نزدیک تو عدت گذر جائے گی مگر حیض سے قائلین کے نزدیک عدت نہیں گذرے گی، لہذا قیاس کا تقاضہ ہے کہ قرو سے حیض مراد لیا جائے تاکہ بالاتفاق اور بالیقین عدت گذر سکے۔

نفسِ صیغہ میں غور وفکر کر کے ترجیح کی مثال بھی قروء کے لفظ میں غور کرنا ہے یعنی اگر قروء کے لغوی معنے میں غور کیا جائے تو تب بھی حیض ہی کے معنے کو ترجیح ہوتی ہے اس لئے کہ لغت میں قروء کے معنے جمع اور انتقال کے ہیں اور جمع و انتقال حیض میں ہوتا ہے نہ کہ طہر میں، طہر میں صرف جمع کے معنے ہوتے ہیں حالت طہر میں دم حیض جمع ہوتا ہے اور حالت حیض میں جمع بھی ہوتا ہے اور خارج بھی ہوتا ہے۔

لفظ مشترک سیاق وسباق میں غور کرنے سے بھی ترجیح حاصل ہوتی ہے، سیاق اس قرینہ لفظیہ کو کہتے ہیں جو لفظ مشترک کے بعد واقع ہو، اور سباق اس قرینہ لفظیہ کو کہتے ہیں جو مشترک سے پہلے واقع ہو، سباق میں غور کر کے ترجیح کی مثال یہ ہے ثلٰثۃ قروء میں قروء لفظ مشترک ہے ثلٰثۃ جو کہ قروء سے پہلے واقع ہے اس میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قروء سے حیض مراد ہے اس لئے کہ ثلٰثۃ لفظ خاص ہے جس کا اطلاق تین پر ہوگا نہ تین سے کم پر اور نہ زیادہ پر اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ قروء سے مراد حیض لیا جائے اس لئے کہ اگر قروء سے مراد طہر لیا جائے تو ثلٰثۃ کا مصداق پورا نہیں ہوگا اس لئے کہ طہر مراد لینے کی صورت میں یا تو تین سے زیادہ ہوں گے یا کم۔

سیاق میں غور کر کے ترجیح کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ ہے اس آیت میں اُحِلَّ لفظ مشترک ہے کیوں کہ حِلٌّ سے بھی مشتق ہو سکتا ہے جس کے معنے حلال ہونے کے ہیں اور حلول سے بھی مشتق ہو سکتا ہے

جس کے معنے دخول کے ہیں مگر جب لفظ رَفَثٌ میں جو کہ اُحِلَّ کے بعد واقع ہے غور کیا تو معلوم ہوا کہ حِلٌّ سے مشتق ہے نہ کہ حلول سے اس لئے کہ اس وقت یہ معنے ہوں گے کہ جماع روزہ کی رات میں حلول (داخل) کر دیا گیا ہے ظاہر ہے کہ اس کا کوئی مقصد نہیں ہے البتہ جماع روزہ کی رات میں حلال کیا گیا ہے یہ معنے صحیح ہیں، اسی کی دوسری مثال اللہ تعالیٰ کا قول اَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ ہے اس آیت میں احلنا لفظ مشترک ہے حلول اور حِل دونوں سے مشتق ہو سکتا ہے مگر بعد میں لفظ دار واقع ہے جو کہ اس بات کا قرینہ ہے کہ احلنا حلول سے مشتق ہے نہ کہ حِل سے، مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو جنت میں داخل کیا یہ معنے صحیح ہیں اور اگر حِل سے مشتق مانا جائے تو مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو جنت میں حلال کیا ہے ظاہر ہے کہ اس کا کوئی مطلب نہیں ہے۔

وحکمہ العمل، اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل و ترجیح کے بعد جو معنے متعین ہوں اس پر عمل واجب ہے مگر خطا کا احتمال ہے اس لئے کہ ترجیح ظن غالب یا قیاس سے ہوتی ہے اور یہ دونوں امر ظنی ہیں جن میں خطاء کا احتمال ہے یا خبر واحد سے ترجیح ہوتی ہے تو خبر واحد میں بھی خطاء و صواب کا احتمال ہے اس لئے کہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے یہی وجہ ہے کہ مؤول موجب عمل تو ہے مگر موجب علم واعتقاد نہیں اسی وجہ سے

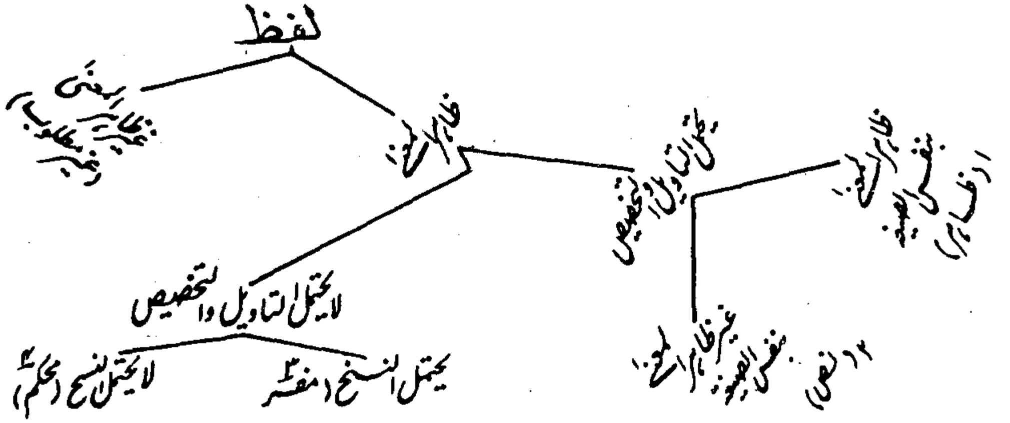
مؤول کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاتی۔

وَالْقِسْمُ الثَّانِيْ فِيْ وُجُوْهِ الْبَيَانِ بِذٰلِكَ النَّظْمِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ اَلظَّاهِرُ وَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِنَفْسِ الصِّيْغَةِ،

ترجمہ اسی نظم کی دوسری تقسیم بیان وظہور کے اقسام میں ہے اور وہ چار ہیں، قسم اول ظاہر اور وہ وہ لفظ ہے جس کی مراد نفس صیغہ سے ظاہر ہوجائے۔

تشریح یہاں بھی قسم بمعنے تقسیم ہے جیسا کہ مصنفؒ کی عبارت اقسام النظم والمعنے میں اقسام سے مراد تقسیمات ہیں حاصل اس کا یہ ہے وہ نظم جس کا تقسیم اول میں ذکر کیا گیا ہے اس کی دوسری تقسیم ظہور معنے کے اعتبار سے ہے یعنی اگر معنے ظاہر ہیں تو اس کا ظہور کس طرح کا ہوگا سوقًا ہے یا غیر سوقًا ہے اس میں تاویل وتخصیص کا احتمال ہے یا نہیں تاکہ سامع کو ظہور کی نوعیت کا علم ہوجائے بہرحال ظہور معنے کے اعتبار سے اس نظم کی جو معنے پر دلالت کرتا ہے چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم،

دلیل حصر اس طرح ہے، لفظ ظاہر المعنے ہوگا یا نہیں اگر ظاہر المعنے ہو تو دو حال سے خالی نہیں، تاویل وتخصیص کا احتمال رکھے گا یا نہیں اگر احتمال رکھتا ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں معنے کا ظہور نفس صیغہ سے ہوگا یا فقط نفس صیغہ سے معنے ظاہر نہ ہوں گے اگر معنے کا ظہور نفس صیغہ سے ہے تو یہ ظاہر ہے، اور فقط صیغہ سے ظہور نہیں ہوتا بلکہ کوئی لفظ اس کو بیان کرنے کے لئے لایا جاتا ہے تو وہ نص ہے اور اگر وہ معنی تاویل وتخصیص کا احتمال نہ رکھتے ہوں تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو آپ صلعم کے زمانہ میں احتمال نسخ ہوگا یا نہیں اول مفسر ہے اور ثانی محکم ہے، توضیحی نقشہ حسب ذیل ہے۔



یہ اقسام اربعہ مفہوم اور حیثیت کے اعتبار سے مختلف ہیں لیکن وجود کے اعتبار سے آپس میں متداخل ہیں یہ چاروں اقسام بعض بعض سے اعلیٰ وادنیٰ ہیں اور ادنیٰ اعلیٰ کے اندر داخل ہے جس کی وجہ سے کوئی تباین حقیقی نہیں ہے البتہ تباین اعتباری ہے بخلاف تقسیم اول کی اقسام خاص، عام، مشترک، مؤول کے درمیان تباین حقیقی ہے یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ نے تقسیم اول کے مقابلات کا ذکر نہیں کیا ہے اور ثانی تقسیم کے مقابلات خفی، مشکل، مجمل، متشابہ کا ذکر کیا ہے۔

متاخرین کے نزدیک تقسیم ثانی کے اقسام کے درمیان بھی تباین ہے اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک ظاہر میں عدم مسوق کی قید ہے اور نص میں نہیں ہے اور نص میں احتمال تاویل و تخصیص کی شرط ہے اور مفسر میں نہیں ہے اور مفسر میں احتمال نسخ کی شرط ہے محکم میں شرط نہیں ہے، مذکورہ شرائط کے عدم اور وجود کی وجہ سے ان اقسام کے درمیان بھی متاخرین کے نزدیک تباین حقیقی ہے اس بات کا خیال رہے کہ تقسیم ثانی اور رابع کلام سے متعلق ہیں اور تقسیم اول اور ثالث کلمہ سے متعلق ہیں۔

الظاہر وہو ماظہر المراد منہ، سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے ظاہر کی تعریف ظاہر سے کی ہے جو کہ تعریف الشیٔ بنفسہ ہے جو کہ مستلزم دور ہے اور باطل ہے لہٰذا مذکورہ تعریف بھی باطل ہے؟ جواب: اول ظاہر سے ظاہر اصطلاحی مراد ہے اور دوسرے ظاہر سے ظاہر لغوی مراد ہے لہٰذا دونوں میں تغایر ہوگیا جس کی وجہ سے تعریف الشیٔ بنفسہ کا اعتراض بھی ختم ہوگیا،

ظاہر کی تعریف کا خلاصہ یہ ہے اگر سامع اہل زبان ہو تو نفس صیغہ کو سن کر مراد کو سمجھ لے اس میں غور و فکر یا کسی قرینے کی ضرورت نہ پڑے، بنفس الصیغہ کی قید سے خفی، مشکل، مجمل، متشابہ خارج ہوگئے اس لئے کہ ان چاروں کی مراد نفس صیغہ سے ظاہر نہیں ہوتی بلکہ خفی کی مراد طلب سے ظاہر ہوتی ہے اور مشکل کی مراد طلب کے بعد تامل سے ظاہر ہوتی ہے اور مجمل کی مراد مجمل کے بیان سے ظاہر ہوتی ہے اور متشابہ کی مراد اس دنیا میں ظہور کی کوئی امید نہیں ہے نیز نفس صیغہ کی قید کے ذریعہ ظاہر کی تعریف سے نص، مفسر اور محکم بھی خارج ہوگئے، نص تو اس لئے خارج ہوگئی کہ اس کے معنے کا ظہور نفس صیغہ سے نہیں ہوتا بلکہ سوق وغیرہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور مفسر اور محکم اس لئے خارج ہو جاتے ہیں کہ ان دونوں میں معنے کا ظہور صرف صیغہ سے نہیں ہوتا بلکہ ان میں ایسے لفظی اور عقلی قرائن کی بھی ضرورت ہوتی ہے جو مفسر کے اندر تاویل و تخصیص کا اور محکم کے اندر نسخ کا دروازہ بند کر دیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ظاہر اور نص میں فرق قصد اور عدم قصد کا ہے ظاہر کے معنے نفس صیغہ سے بلا قصد مفہوم ہو جاتے ہیں اور نص کی مراد و معنے نفس صیغہ سے ظاہر نہیں ہوتے بلکہ بالقصد کلام کو اس معنے کو بیان کرنے کے لئے لایا جاتا ہے کسی لفظ کے معنے کا ظاہر ہونا ایک بات ہے اور اس معنے کے لئے کلام کو لانا یہ دوسری

بات ہے مثلاً جارنی القوم کا مقصد مجیئۃ قوم کو بیان کرنا ہے اور رایت فلانا حین جاء القوم میں متکلم کا مقصد رویت فلاں کو بیان کرنا ہے گو ظاہر کلام سے قوم کی مجیئۃ بھی مفہوم ہو رہی ہے اس کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ کہیں زید و بکر کھڑے ہوں اور صرف زید کو دیکھنا مقصود ہو مگر بکر بھی نظر آ رہا ہو تو زید کو قصداً دیکھنا بمنزلہ نص ہے اور بکر کا بلا قصد نظر آنا بمنزلہ ظاہر کے ہے۔

وَالنَّصُّ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنًى فِي الْمُتَكَلِّمِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ الْآيَةَ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْإِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ،

ترجمہ اور قسم ثانی نص ہے اور وہ وہ کلام ہے جو ظاہر کی بہ نسبت زیادہ ظاہر ہو کسی ایسے معنے کے سبب سے جو متکلم میں موجود ہوں جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول۔ سو نکاح کرو تم ان عورتوں سے جو تم کو پسند ہوں،، اللہ تعالیٰ کا یہ قول اباحتہ نکاح کے بارے میں ظاہر ہے اور بیان عدد کے بارے میں نص ہے اسلئے کہ کلام بیان عدد ہی کے لئے لایا گیا ہے۔

تشریح تقسیم اول میں جس نظم کا ذکر ہوا ہے اسی نظم کی یہ تقسیم ثانی کی قسم ثانی ہے، نص، نصصت الدابۃ سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کسی جانور کو اس کی معتاد رفتار سے زیادہ رفتار پر آمادہ کیا جائے، مجلس عروس (شادی کی مجلس) کو بھی نص کہتے ہیں اس لئے کہ دوسری مجلسوں کے مقابلہ میں اس میں زیادہ اہتمام اور تکلف کا ظہور ہوتا ہے لہٰذا نص کی تعریف یہ ہوگی، نص وہ لفظ ہے جس میں ظاہر کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہو مگر یہ ظہور صیغہ کے علاوہ کسی ایسے سبب سے ہو جو متکلم کی جانب سے پایا گیا ہو یعنے نفس صیغہ سے متکلم کی مراد ظاہر نہ ہو بلکہ اس کلام کے ساتھ سیاق وسباق میں کوئی ایسا لفظی قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ متکلم کا مقصد اس کلام کے تکلم سے فلاں معنے مراد لینا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جو معنی متکلم کے ذہن میں ہیں وہ پوشیدہ ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ متکلم کے دل کی بات سامع کو قرینہ کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتی لہٰذا اس امر باطن کو ظاہر کرنے کے لئے کسی قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔

ظاہر اور نص کی مثال ذکر کرتے ہوئے مصنف نے اللہ تعالیٰ کا قول۔ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث ورباع ذکر فرمائی ہے کیوں کہ یہ آیت اباحتہ نکاح میں ظاہر ہے اس لئے کہ فانکحوا اگرچہ امر کا صیغہ ہے اور امر بالعموم وجوب پر دلالت کرتا ہے لیکن یہاں وجوب کے لئے نہیں ہے لہٰذا امر کا ادنیٰ درجہ

اباحۃ مراد ہوگا پس چوں کہ آیت میں فانکحوا کے سنتے ہی سامع کو اباحۃ نکاح کا علم ہو جاتا ہے کسی قرینہ کی ضرورت پیش نہیں آتی لہٰذا یہ کلام اباحۃ نکاح کے بارے میں ظاہر ہوگا۔

سوال: جب یہ آیت اباحۃ نکاح کے بارے میں ظاہر ہے تو پھر اباحتِ نکاح کو بیان کرنے کے لئے مصنف نے اباحت کی بجائے اطلاق کا لفظ کیوں اختیار کیا ہے؟ جواب: اس لئے کہ نکاح میں اصل ممانعت ہے اس لئے کہ عورت نکاح کی وجہ سے بہت سے امور میں پابند ہو جاتی ہے گویا اس میں ایک قسم کی رقیت پیدا ہو جاتی ہے حالاں کہ عورت اپنی ذات کے اعتبار سے حرہ ہے جو کہ رقیت کے منافی ہے مگر توالد و تناسل اور بقاء عالم کی ضرورت کے پیش نظر نکاح کو جائز قرار دیا ہے لہٰذا مصنفؒ نے لفظ اطلاق لاکر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نکاح میں اصل ممانعت و حرمت ہے اور اس کا جواز بمنزلہ رفع قید کے ہے، فانکحوا ما طاب لکم الخ آیت اباحۃ نکاح کے بارے میں ظاہر مگر بیان عدد کے بارے میں نص ہے، اس لئے کہ یہ آیت بیان عدد ہی کے لئے لائی گئی ہے اور اس کا قرینہ مثنیٰ وثلث ورباع ہے اس لئے کہ امر جب مقید پر داخل ہوتا ہے تو مقصد قید کو ثابت کرنا ہوتا ہے جیسا کہ حدیث شریف میں بیعُوا سَوَاءً بِسَوَاءٍ میں امر چوں کہ سواءً بسواءٍ کی قید کے ساتھ مقید ہے اس لئے یہاں اباحۃ یا وجوب بیع کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ بیع میں مساوات کو بیان کرنا مقصود ہے، الغرض مذکورہ آیت اباحۃ نکاح میں ظاہر اور بیان عدد میں نص ہے،

سوال: فانکحوا ما طاب لکم میں ما سے مراد نساء ہے جو کہ ذوی العقول ہیں اور ما کا استعمال غیر ذوی العقول کے لئے ہوتا ہے لہٰذا مذکورہ آیت میں ما کا استعمال درست نہ ہونا چاہئے؟ جواب: ما غیر ذوی العقول کے ساتھ جب خاص ہوتا ہے جب اس سے مراد ذات ہو اور اگر ما سے مراد صفات ہوں تو ما غیر ذوی العقول کے ساتھ خاص نہیں رہتا آیت میں ما سے صفات مراد ہیں تقدیر عبارت یہ ہے فَانْكِحُوا الْمُتَّصِفَةَ بِاَيِّ صِفَةٍ كَانَتْ بِكْرًا كَانَتْ اَوْ ثَيِّبًا جَمِيلَةً كَانَتْ اَوْ غَيْرَهَا، دوسرا جواب: یہ ہے کہ عورت کو قلت عقل کی وجہ سے غیر ذوی العقول کے درجہ میں لیا ہے لہٰذا ما کا استعمال درست ہے۔

وَالْمُفَسَّرُ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَبْقٰى فِيهِ اِحْتِمَالُ التَّخْصِيصِ وَالتَّاوِيلِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُونَ،

ترجمہ اور مفسر وہ (کلام) ہے جس میں نص سے بھی زیادہ وضاحت ہو اور اس میں تخصیص وتاویل کا احتمال باقی نہ رہے جیسے فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون میں (جیسے باری تعالےٰ نے فرمایا ہے تمام فرشتوں نے اجتماعی طور پر سجدہ کیا)

تشریح المفسر (ض ن) فسراً کھولنا، واضح کرنا، تفسیر کشف التام الذی لاشبہۃ فیہ۔
تفسیر اور تاویل میں فرق یہ ہے کہ تفسیر چند محتمل معنے میں سے بعض کو دلیل قطعی کے ذریعہ راجح قرار دینا اور یہ کہ بیان متکلم کی جانب سے ہو، اور تاویل یہ ہے کہ دلیل ظنی (مثلاً خبر واحد اور قیاس) کے ذریعہ بعض معانی کو راجح قرار دینا، اول احتمال سہو و غلطی کے بغیر یقین کا فائدہ دیتا ہے اور ثانی مفید یقین نہیں ہوتا، بلکہ اس میں غلطی اور سہو کا احتمال ہوتا ہے، کذا فی التلویح۔

مفسر تقسیم ثانی کی قسم ثالث ہے، مفسر وہ کلام ہے جو وضاحت میں نص سے زیادہ ہو اور اس قدر واضح ہو کہ اگر عام ہے تو اس میں تخصیص کا احتمال نہ رہے اور اگر خاص ہے تو اس میں تاویل کا احتمال نہ رہے اس سے اس بات کی طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ نص اور ظاہر میں تاویل و تخصیص کا احتمال ہوتا ہے، فاضل مصنف نے مفسر کی مثال میں اللہ تعالےٰ کے قول "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون" کو پیش کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ "فسجد" ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بارے میں ظاہر ہے اور تعظیم آدم علیہ السلام کے بارے میں نص ہے اس لئے کہ یہ لفظ اپنے صیغہ کے اعتبار سے سجود ملائکہ پر دلالت کرتا ہے اور تعظیم آدم علیہ السلام کے بارے میں نص ہے اس لئے کہ یہ کلام آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بارے میں لایا گیا ہے البتہ یہ کلام یعنی فسجد الملائکۃ تخصیص و تاویل کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لفظ ملائکہ عام ہے تمام فرشتوں کو شامل ہے مگر یہ احتمال موجود ہے کہ جمع کا صیغہ بول کر بعض ملائکہ مراد ہوں جیسا کہ اللہ تعالےٰ کے قول وَاِذْ قَالَتِ الْمَلٰئِکَۃُ یٰمَرْیَمُ سے صرف جبرئیل علیہ السلام مراد ہیں اس صورت میں لفظ ملائکہ عام مخصوص منہ البعض ہو گا، فسجد الملائکۃ میں اگرچہ ملائکہ عام ہے اور تمام فرشتوں کو شامل ہے لیکن یہ احتمال بدستور موجود ہے کہ سجدہ بعض فرشتوں نے کیا ہو اور بعض نے نہ کیا ہو جیسا کہ اللہ تعالےٰ کے قول اِذْ قَالَتِ الْمَلٰئِکَۃُ یٰمَرْیَمُ میں ملائکہ سے حضرت جبرئیل علیہ السلام مراد ہیں لیکن کلھم کے ذریعہ اس احتمال تخصیص کو ختم کر دیا اب یہ احتمال باقی نہیں رہا کہ شاید ملائکہ سے بعض ملائکہ مراد ہوں لیکن ابھی یہ احتمال موجود ہے کہ تمام ملائکہ نے سجدہ کیا مگر متفرق طور پر کیا ہو اجتماعی طور پر نہ کیا ہو مگر اجمعون کا اضافہ فرما کر اس احتمال کو بھی ختم کر دیا لہٰذا اب ملائکہ کا لفظ مفسر ہو گیا مذکورہ دونوں قیدوں کے بعد اب نہ تخصیص کا احتمال باقی رہا اور نہ تاویل کا۔

سوال: آیتْ مذکورہ دونوں قیدوں کے باوجود مفسر نہیں اس لئے کہ آیت میں فسجد الملائکۃ میں الا ابلیس کے ذریعہ استثناء کیا گیا ہے اور استثناء میں ایک گونہ تخصیص ہوتی ہے اس لئے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ سے خاص کر لیا جاتا ہے لہٰذا تخصیص کا احتمال موجود ہے اور جس کلام میں تخصیص کا احتمال ہو وہ کلام مفسر نہیں ہوتا لہٰذا آیت مذکورہ مفسر کی مثال نہیں ہو گی؟ جواب: استثناء تخصیص نہیں ہے اس لئے کہ تخصیص کلام مستقل تام متصل کے ذریعہ ہوتی ہے اور استثناء کلام تام نہیں ہوتا لہٰذا تخصیص بھی نہیں ہو گی دوسرا جواب:

مفسر کی دو قسمیں ہیں مفسر من وجہ اور مفسر من جمیع الوجوہ، لہٰذا یہ مفسر من بعض الوجوہ کے قبیل سے ہے اس لئے کہ اب بھی اس بات کا احتمال موجود ہے کہ جمیع ملائکہ نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا یا صف بنا کر سجدہ کیا،

تیسرا جواب: وہ احتمال منافی تفسیر ہوتا ہے جو احتمال اس مقصد کے منافی ہو جس مقصد کے لئے کلام لایا گیا ہے فسجد الملائکۃ تعظیم آدم علیہ السلام کے لئے لایا گیا ہے اور تعظیم آدم بہرصورت موجود ہے سجدہ خواہ حلقہ بنا کر کیا ہو یا صف بنا کر، لہٰذا مذکورہ احتمال منافی تفسیر نہیں اور جب منافی تفسیر نہیں تو مذکورہ آیت کو مفسر کی مثال میں پیش کرنا بھی درست ہے۔

سوال: فسجد الملائکۃ کو مفسر کی مثال میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مذکورہ آیت از قبیل اخبار ہے اس لئے کہ اس آیت میں آدم علیہ السلام کے مسجود ملائکہ اور غیر مسجود ابلیس ہونے کی خبر دی گئی ہے اور اخبار میں نسخ نہیں ہوتا لہٰذا یہ مثال محکم کی ہے اس کو مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے کیونکہ مفسر میں نسخ کا احتمال ہوتا ہے اور اخبار میں نسخ نہیں ہوتا ورنہ تو کذب باری تعالےٰ لازم آئے گا اور اللہ تعالےٰ اس سے بری ہے۔

جواب: مذکورہ آیت اپنی اصل کے اعتبار سے از قبیل احکام ہے از قبیل اخبار نہیں ہے کیوں کہ اس آیت میں اصل کے اعتبار سے احتمال نسخ ہے اس لئے کہ جب آدم علیہ السلام کے لئے ملائکہ کو سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا تو اس وقت اس میں یہ احتمال تھا کہ سجدہ کرنے سے پہلے اس کلمہ کو منسوخ کر دیا جائے اور نسخ کا احتمال احکام میں ہوتا ہے نہ کہ اخبار میں، لہٰذا یہ آیت از قبیل احکام ہے گو ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بعد از قبیل اخبار ہو گئی ہے۔

مذکورہ مثال میں چوں کہ بہت سے اعتراضات وشبہات ہیں اس لئے صاحب توضیح کے نزدیک مفسر کی بہترین مثال اللہ تعالےٰ کا قول "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً" ہے لفظ "مشرکین" میں تخصیص کا احتمال تھا کہ ممکن ہے کہ بعض مشرکین مراد ہوں مگر کافۃ کے ذریعہ تخصیص کے احتمال کو ختم کر دیا گیا نیز یہ آیت از قبیل احکام بھی ہے اور اس میں کوئی شبہ بھی نہیں ہے مفسر میں اگرچہ تاویل وتخصیص کا احتمال نہیں ہوتا مگر نسخ کا احتمال ہوتا ہے اور یہ احتمال نسخ بھی صاحب شریعت کی حیوٰۃ تک ہی رہتا ہے دنیا سے رخصت ہو جانے کے بعد نسخ کا احتمال ختم ہوتا ہے اس لئے کہ نسخ وحی کے ذریعہ ہوتا ہے اور وفات کی وجہ سے وحی کا سلسلہ بھی منقطع ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے نسخ کا احتمال بھی ختم ہو کر مفسر بھی محکم بن جاتا ہے۔

وَحُكْمُهُ الْإِيجَابُ قَطْعًا بِلَا احْتِمَالِ تَخْصِيصٍ وَلَا تَأْوِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَإِذَا ازْدَادَ قُوَّةً وَأُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ عَنِ التَّبْدِيلِ سُمِّيَ مُحْكَمًا،

ترجمہ اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ تخصیص و تاویل کے احتمال کے بغیر اس کا حکم قطعی طور پر ثابت ہو مگر مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے پس جب مفسر کی قوت میں اضافہ ہو جائے اور تبدیل اور نسخ سے اس کی مراد کو محکم اور ممتنع کر دیا گیا ہو تو اس کا نام محکم ہوگا۔

تشریح مصنفؒ مفسر کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد اس کا حکم بیان فرماتے ہیں کہ مفسر کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوگا وہ قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہوگا یعنی اس پر اعتقاد رکھنا بھی واجب ہوگا اور عمل کرنا بھی لازم ہوگا اس میں نہ تخصیص کا احتمال ہوگا اور نہ تاویل کا احتمال ہوگا البتہ منسوخ ہونے کا احتمال ضرور ہوگا مگر یہ احتمال بھی شارع علیہ السلام کی زندگی تک ہوتا ہے جیسا کہ ابھی گذر چکا ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ نے تقسیم ثانی کی چوتھی قسم یعنی محکم کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ جس کلام کی مراد مفسر کی بہ نسبت زیادہ قوی اور محکم ہو اور نسخ کا احتمال بھی اس میں نہ رہا ہو تو اس کا نام محکم ہوگا اور نسخ کا احتمال نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کلام کی ذات میں ایسے معنے موجود ہوں جو نسخ کے احتمال کو ختم کر دیں جیسے آیات توحید اور آیات صفات یا عقلاً نسخ و تبدیل کا احتمال نہ ہو جیسے وجود صانع اور حدوث عالم اور اخبارات ان میں بھی نسخ و تبدیل کا احتمال نہیں ہوتا اس کو محکم لعینہ کہتے ہیں اور اگر آپؐ کی وفات کی وجہ سے احتمال نسخ و تبدیل کا ختم ہو جائے تو یہ محکم لغیرہ ہے۔

سوال، مصنفؒ نے نص اور مفسر کی تعریف میں ما ازداد وضوحًا فرمایا ہے اور محکم کی تعریف میں ما ازداد قوۃً فرمایا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب، مصنفؒ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نص میں ظاہر کی بہ نسبت اور مفسر میں نص کی بہ نسبت وضاحت زیادہ ہوتی ہے لیکن محکم ظہور اور وضوح میں مفسر ہی کے مرتبہ میں ہوتا ہے اور مفسر ظہور کے انتہائی مرتبہ میں ہوتا ہے اس سے زیادہ ظہور کا امکان نہیں ہوتا، البتہ محکم میں مفسر کی بہ نسبت قوت زیادہ ہوتی ہے چنانچہ محکم نسخ کو قبول نہیں کرتا حالاں کہ مفسر نسخ کو قبول کرتا ہے پس چوں کہ مفسر اور محکم ظہور و وضوح میں ایک ہی مرتبہ میں ہیں اور قوت میں مفسر کی بہ نسبت محکم بڑھا ہوا ہے اس لئے فاضل مصنف نے محکم کی تعریف میں وضوحًا کی بجائے ازداد قوۃً کا لفظ ذکر فرمایا ہے۔

محکم لعینہ کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول "اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی "الجہاد ماض منذ بعثنی اللہ تعالیٰ الیٰ ان یقاتل آخر ہذہ الامۃ الدجال" (ابوداؤد) چوں کہ علم خداوندی

ہر شے کو محیط ہے اور حدیث میں تابید کی قید کی وجہ سے جہاد کا تا قیامت جاری رہنا یہ دونوں ایسی چیزیں ہیں کہ جن میں احتمال نسخ نہیں ہے۔

اگر کوئی شبہ کرے کہ مصنفؒ نے صرف مفسر کا حکم بیان فرمایا ہے اور باقی تین قسموں۔ ظاہر، نص اور محکم، کا حکم بیان نہیں فرمایا آخر اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مفسر کا حکم بیان کرنے کے بعد محکم کا حکم بیان کرنے کی ضرورت اس لئے باقی نہ رہی کہ محکم مرتبہ اور قوۃ میں مفسر سے بڑھا ہوا ہے لہٰذا جب مفسر یقین اور قطعیت پر دلالت کرتا ہے تو محکم بدرجہ اولیٰ قطعیت پر دلالت کرے گا مطلب یہ ہے کہ جب محکم کا حکم مفسر کا حکم بیان کرنے سے معلوم ہوگیا تو اب محکم کا حکم بیان کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی، رہا ظاہر اور نص کا حکم تو ان دونوں کے حکم پر مصنف کی اگلی عبارت انّما الکل فیوجب ثبوت ما انتظمہٗ یقیناً دلالت کر رہی ہے مگر چوں کہ ان دونوں کے مفید یقین ہونے میں علماء کا اختلاف ہے اس لئے مصنف علیہ الرحمہ نے صراحت کے ساتھ ان دونوں کا حکم بیان نہیں فرمایا۔

سوال: اُحْکِمَ کا صلہ مصنفؒ نے عن ذکر کیا ہے حالاں کہ اُحْکِمَ کا صلہ مِن اور عن نہیں آتا؟ جواب: اُحْکِمَ امتنع کے معنے کو شامل ہے اور امتنع کا صلہ عن آتا ہے اسی وجہ سے اُحکم کا صلہ عن ذکر کیا ہے۔

وَاِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ فِيْ مُوْجَبِ هٰذِهِ الْاَسَامِيْ عِنْدَ التَّعَارُضِ اَمَّا الْكُلُّ فَيُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَا انْتَظَمَهٗ يَقِيْنًا،

ترجمہ ان اقسام کے موجب میں تعارض کے وقت تفاوت ظاہر ہوگا، بہرحال تمام اقسام اس چیز کے ثبوت کو یقین کے درجہ میں واجب کرتی ہیں جس چیز کو وہ اقسام شامل ہیں۔

تشریح مصنفؒ نے اس عبارت میں دو باتوں کا ذکر کیا ہے (۱) تعارض کے وقت ان اقسام اربعہ کے درمیان تفاوت (۲) مذکورہ اقساموں کا حکم۔

مفسر اور محکم کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ ان دونوں کا حکم قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے یعنی ان دونوں سے جو حکم ثابت ہوگا وہ مفید یقین ہوگا اور ان کے موجب پر عمل کرنا بھی ضروری ہوگا نیز ان کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا بھی لازم ہے، رہے ظاہر اور نص تو ان کے حکم کے مفید یقین ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن کرخی، ابوبکر جصاص، قاضی امام ابوزید اور عامۃ المتاخرین کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں کا حکم بھی محکم اور مفسر کی طرح قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے اور شیخ اور ان کے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ ان کا حکم قطعی اور یقینی طور پر ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف کا

بھی احتمال ہوتا ہے البتہ ان کے حکم پر عمل کرنا واجب اور ان کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا لازم ہوتا ہے، مصنف کے نزدیک اول مذہب راجح ہے یعنی چاروں اقسام حکم کو قطعی اور یقینی طور پر ثابت کرنے میں برابر ہیں ایسا نہیں کہ ان میں سے بعض حکم یقینی طور پر ثابت کرتے ہوں اور بعض ظنی طور پر ثابت کرتے ہوں، اب یہاں ایک سوال پیدا ہوگا کہ جب مذکورہ چاروں قسمیں حکم کو قطعی اور یقینی طور پر ثابت کرنے میں برابر ہیں تو پھر ان کے احکام اور موجبات میں کیا فرق ہے؟ اس سوال کا جواب مصنفؒ انما یظہر التفاوت الخ سے دے رہے ہیں، جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ اقسام اربعہ اگرچہ حکم قطعی اور یقینی ثابت کرنے میں برابر ہیں مگر ان کے آپس میں تقابل اور تعارض کے وقت ادنیٰ پر اعلیٰ کو ترجیح حاصل ہوگی لہٰذا اگر ظاہر اور نص میں تعارض ہو تو نص پر عمل کیا جائے گا اور اگر نص اور مفسر میں تعارض واقع ہو تو مفسر پر عمل کیا جائے گا اسی طرح اگر مفسر اور محکم میں تعارض واقع ہو تو محکم پر عمل کیا جائے گا یعنی اگر ایک قسم میں حکم کا اثبات ہو اور دوسری قسم میں حکم کی نفی ہو تو ایسی صورت میں اعلیٰ پر عمل کیا جائے گا اور ادنیٰ کو ترک کر دیا جائے گا۔

سوال، تعارض تو دو متساوی القوۃ حجتوں میں واقع ہوتا ہے اگر حجتین قوت میں مساوی نہ ہوں تو تعارض واقع نہیں ہو سکتا مثلاً تعارض جب واقع ہوگا کہ جب دونوں حجت ظاہر یا دونوں نص یا دونوں مفسر یا دونوں متواتر یا دونوں مشہور ہوں علیٰ ہٰذا القیاس اگر ایک حجت ظاہر اور دوسری نص ہو تو تعارض نہ ہوگا اسی طرح خبر واحد اور نص کتاب اللہ میں بھی تعارض نہ ہوگا کما فی قولہ تعالیٰ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ یہ آیت اس بات میں کہ عورت اپنا نکاح خود کرنے میں اختیار رکھتی ہے ظاہر ہے اسلئے کہ تنکح مؤنث کا صیغہ ہے اس میں نکاح کرنے کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے اور علیہ السلام کا قول لا نکاح الا بولی سابق آیت کے متعارض ہے اس لئے کہ یہ حدیث عورت کے اختیار نکاح کی نفی کرتی ہے مگر خبر واحد نص کتاب اللہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی لہٰذا خبر واحد میں تاویل کی جائے گی اور اس کو نفی کمال پر محمول کیا جائے گا۔ اور مذکورہ چاروں قسمیں متساوی نہیں ہیں بلکہ بعض اعلیٰ اور بعض ادنیٰ ہیں؟

جواب: یہاں تعارض سے مراد تعارض صوری ہے نہ کہ تعارض حقیقی، تعارض صوری سے مراد یہ ہے کہ اثبات اور نفی کے اعتبار سے تعارض واقع ہو تعارض صوری کے لئے حجتین کا مساوی ہونا شرط نہیں ہے البتہ تعارض حقیقی کے لئے حجتین کا مساوی ہونا ضروری ہے اور وہ یہاں مراد نہیں ہے۔

ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ کا تعارض اللہ تعالیٰ کے قول فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ سے ہے پہلی آیت چار عورتوں سے زائد کے حلال ہونے میں ظاہر ہے اس لئے کہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ محرمات کے علاوہ مطلقاً محللات حلال ہیں خواہ چار ہوں یا چار سے زائد، اور دوسری آیت چار عورتوں سے زیادہ کی حرمت ثابت کرنے کے بارے

میں نص ہے کیوں کہ یہ آیت عدد کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے اور آیت میں آخری عدد چار ہے لہٰذا اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ بیک وقت چار عورتوں سے زیادہ سے نکاح حلال نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ پہلی آیت چار عورتوں سے زائد کی حلت کو بیان کرنے میں ظاہر ہے دوسری آیت بیک وقت چار عورتوں سے زائد سے نکاح کی حرمت کو بیان کرنے میں نص ہے لہٰذا نص کو ظاہر پر ترجیح دیجائے گی اور ظاہر کو بھی نص کے موافق معنے پر محمول کیا جائے گا۔

ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی دوسری مثال یہ ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا ہے اشربوا من ابوال الابل والبانہا، اس حدیث میں عرنیین کو ان کی بیماری کے پیش نظر اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پینے کا حکم فرمایا ہے لہٰذا یہ حدیث سبب شفاء کے بارے میں نص ہے اور اسی حدیث سے اونٹوں کا پیشاب پینے کی اجازت بھی معلوم ہو رہی ہے لہٰذا یہ حدیث شرب بول ابل کے بارے میں ظاہر ہے اور علیہ السلام کا قول۔ استنزہوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ، یہ حدیث پیشاب سے احتراز کرنے کے بارے میں نص ہے اس لئے کہ اس حدیث کا مقصد ہی پیشاب سے بچنے کی تاکید کرنا ہے اس لئے کہ نہ بچنے کی صورت میں عذاب قبر کی وعید ہے لہٰذا پہلی حدیث پر دوسری حدیث کو ترجیح ہوگی کیوں کہ شرب بول ابل کی اجازت ظاہر سے ثابت ہو رہی ہے اور حرمت و ممانعت نص سے ثابت ہو رہی ہے اور نص و ظاہر میں جب تعارض ہوتا ہے تو نص کو ترجیح ہوتی ہے لہٰذا شرب بول ابل حلال نہ ہوگا۔

نص اور مفسر میں تعارض کی مثال وہ حدیث ہے جس میں آپ نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ، مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے یہ حدیث مفسر ہے اس لئے کہ اس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے، دوسری حدیث جس کو امام ترمذی نے عدی بن ثابت سے روایت کیا ہے یہ ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا ہے تدع الصلوٰۃ ایام اقرائہا التی کانت تحیض فیہا تغتسل و تتوضأ عند کل صلوٰۃ و تصوم، پہلی حدیث ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرنے کے بارے میں مفسر ہے مطلب یہ ہے کہ پہلی حدیث نے ہر نماز کے وقت کے لئے مستحاضہ پر وضو کو ضروری قرار دیا ہے اور حدیث اس بارے میں مفسر ہے اس لئے کہ حدیث میں وقت کا لفظ صراحۃً مذکور ہے جس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے اور دوسری حدیث میں ہر نماز کے لئے وضو کو ضروری قرار دیا گیا ہے لہٰذا اس حدیث کی رو سے اگر مستحاضہ نے ظہر کی نماز وضو کر کے پڑھی اور پھر اسی وقت میں فجر کی نماز قضا کرنا چاہے تو اس کے لئے دوسرا وضو کرنا ہوگا، امام شافعیؒ کا یہی مذہب ہے اور پہلی حدیث کی رو سے نیا وضو کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اسی وضو سے ظہر کے وقت میں نفل، سنت، قضا وغیرہ جو پڑھنا چاہے پڑھ سکتا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے، امام شافعیؒ کا مذہب نص سے ثابت ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا مذہب مفسر سے ثابت ہے اور نص اور مفسر میں جب تعارض

واقع ہوتا ہے تو مفسر کو ترجیح ہوتی ہے اس لئے کہ مفسر نص سے قوت میں زیادہ ہے، ایک روایت میں لکل صلوٰۃ کا لفظ ہے اس میں بھی تاویل کا احتمال ہے اس لئے کہ لام بمعنے وقت بھی آتا ہے جیسا کہ بولا جاتا ہے أنا آتیک لصلوٰۃ الظہر، میں تیرے پاس ظہر کی نماز کے وقت آیا،

مفسر اور محکم میں تعارض واقع ہونے کی مثال، ان دونوں آیتوں میں تعارض کا واقع ہونا ہے (۱) واشہدوا ذوی عدل منکم (۲) ولا تقبلوا لہم شہادۃً ابداً، ان دونوں آیتوں میں تعارض اس طرح ہے کہ پہلی آیت محدود فی القذف یعنی ان لوگوں کے بارے میں ہے جن کو حد قذف لگی ہو توبہ کے بعد قبول شہادت کے بارے میں مفسر ہے اس لئے کہ محدود فی القذف توبہ کے بعد شہادت کا اہل ہو جاتا ہے لہٰذا محدود فی القذف کی شہادۃ قبول ہوگی اور دوسری آیت محدود فی القذف کی شہادت قبول نہ کرنے کے بارے میں محکم ہے اس لئے کہ اس میں صراحۃً ابداً کی قید ہے لہٰذا محکم کو مفسر پر ترجیح ہوگی اور محدود فی القذف کی شہادت قبول نہ ہوگی۔

وَلِهٰذِهِ الْأَسَامِيْ أَضْدَادٌ تُقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَهُوَ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيْغَةِ بِحَيْثُ لَا يُنَالُ إِلَّا بِطَلَبٍ كَآيَةِ السَّرِقَةِ فَإِنَّهَا خَفِيَّةٌ فِيْ حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِاخْتِصَاصِهِمَا بِاسْمٍ آخَرَ يُعْرَفَانِ بِهِ وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيْهِ لِيُعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ أَوْ نُقْصَانٍ فَيَظْهَرُ الْمُرَادُ مِنْهُ،

ترجمہ اور ان اقسام (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کی ضدیں ہیں جو ان کے مقابل ہیں، پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی وہ کلام ہے کہ جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے مخفی ہو اس طور پر کہ معمولی طلب وجستجو سے مراد حاصل ہو جائے جیسا کہ آیت سرقہ میں کیوں کہ یہ آیتِ سرقہ طرار اور نباش (جیب کترے اور کفن چور) کے حق میں خفی ہے کیوں کہ یہ دونوں دوسرے ناموں کے ساتھ مخصوص ہیں اور انہی ناموں سے یہ مشہور ہیں، اور خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور کیا جائے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس کا خفاء معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے یا نقصان کی وجہ سے، پس اس پر غور کرنے سے مراد معلوم ہو جائے گی۔

تشریح سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے تقسیم ثانی کی اقسام کی اضداد کو خاص طور پر بیان کیا ہے اس کے علاوہ کسی تقسیم کی اقسام کی اضداد کو بیان نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: اس لئے کہ مقابل اور اضداد کا بیان توضیح معنے کے لئے ہوتا ہے کیوں کہ شے کی معرفت اس کی ضد سے بخوبی حاصل ہوتی ہے جیسا کہ نیکی کی معرفت بدی سے روشنی کی تاریکی سے دن کی رات سے،

تقسیم ثانی کی اقسام اربعہ آپس میں متضاد نہیں ہیں کیوں کہ ہر ایک میں ظہور ہے گو ظہور کے مراتب آپس میں متفاوت ہیں اسی وجہ سے ان کے مقابلات کو بیان کرنے کی ضرورت پیش آئی، بخلاف بقیہ تقسیمات ثلثہ کے کہ ان کی اقسام آپس میں خود ہی متضاد ہیں لہٰذا ان کی اضداد کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

مصنف کے قول اضداد تقابلہا میں ضد سے مراد وہ ہے جو کسی شے کے مقابل ہو اور اس کے ساتھ ایک محل اور ایک زمانہ میں ایک جہت سے جمع نہ ہو سکتی ہو، تقابل کی چار قسمیں ہیں (۱) تقابل متنافیین یعنی نفی اور اثبات کا تقابل جیسے انسان اور لا انسان (۲) تقابل متضائفین جیسے اب اور ابن کا تقابل (۳) تقابل ضدین، جیسے سواد اور بیاض کا تقابل یعنی دونوں وجودی ہوں اور ایک محل میں ان کا اجتماع ممتنع ہو (۴) عدم وملکہ جیسے عدم البصر اور اعمیٰ کا تقابل اور حرکت وسکون کے درمیان تقابل، اور فقہاء کی اصطلاح میں ضد کا اطلاق تقابل کی چاروں قسموں پر درست ہے۔

اس مختصر تمہید کے بعد معلوم ہو کہ تقسیم ثانی کی چاروں قسموں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے لئے چار ضدیں (خفی، مشکل، مجمل، متشابہ) ہیں یعنی جس طرح مذکورہ اقسام اصل ظہور کے متحقق ہونے کے بعد مراتب ظہور میں متفاوت ہیں اسی طرح ان کے اضداد بھی اصل خفاء کے متحقق ہونے کے بعد مراتب خفاء میں متفاوت ہیں، خفی میں چوں کہ ادنیٰ درجہ کا خفاء ہوتا ہے لہٰذا یہ ظاہر کی ضد ہوگا جس کے اندر ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور مشکل میں چوں کہ خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے لہٰذا اس کا مقابل نص ہوگا جس کے اندر ظاہر کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے اور مجمل میں چوں کہ مشکل کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے لہٰذا اس کا مقابل مفسر ہوگا جس کے اندر بہ نسبت نص زیادہ ظہور ہوتا ہے اور متشابہ کے اندر بہ نسبت مجمل کے زیادہ خفاء ہوتا ہے لہٰذا اس کا مقابل محکم ہوگا جس کے اندر سب سے زیادہ ظہور ہوتا ہے، بہر حال ظاہر کی ضد خفی ہے۔

خفی کی تعریف: خفی وہ کلام ہے کہ جس کی مراد کسی عارض کی وجہ سے مخفی ہو گئی ہو، خفاء کا منشا نفس صیغہ نہ ہو بلکہ صیغہ تو لغت کے اعتبار سے ظاہر المراد ہو، مثلاً یہ کہ معنے کی کمی یا زیادتی کی وجہ سے خفاء پیدا ہو گیا ہو مثلاً آیت سرقہ السارق والسارقۃ میں سرقہ اور سارق کے معنے لغت کے اعتبار سے ظاہر ہیں اس میں کسی قسم کا کوئی خفاء نہیں ہے مگر یہی معنے طرار اور نباش کے حق میں مخفی ہیں کیوں کہ طرار اور نباش کو سارق نہیں کہتے بلکہ ان کا عرف عام میں مستقل نام ہے، طرار جیب کترے کو اور نباش کفن چور کو کہتے ہیں، مصنف کا قول بعارض بغیر الصیغۃ قید احترازی ہے اس سے خفی کے علاوہ دیگر تینوں قسمیں خارج ہو گئیں۔

سوال: خفی ظاہر کی ضد ہے اور ظاہر میں ظہور نفس صیغہ کی وجہ سے ہوتا ہے لہٰذا خفی میں خفاء بھی نفس صیغہ کی وجہ سے ہونا چاہیئے نہ کہ خفاء کسی عارض کی وجہ سے تاکہ تقابل درست ہو جائے؟

جواب: خفی چوں کہ ظاہر کا مقابل ہے اور ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے لہٰذا خفی میں بھی ادنیٰ درجہ کا خفار ضروری ہے تاکہ تقابل درست ہو جائے، اگر خفی کا خفار نفس صیغہ کی وجہ سے ہو یعنی لفظ کے مدلول ہی میں خفار ہو تو اس کا خفار زیادہ ہوگا تو اس کا نام مشکل یا مجمل ہوگا تو اس صورت میں خفی ظاہر کا مقابل نہ رہے گا اس لئے کہ ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور خفی میں ادنیٰ درجہ سے زیادہ خفار ہوگا لہٰذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفار ہی ہوگا جو نفس صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے پیدا ہوا ہو۔

مصنفؒ نے خفی کی مثال میں آیت سرقہ، والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما کو پیش کیا ہے مذکورہ آیت میں تین لفظ ہیں، سارق یہ (ض) سے اسم فاعل ہے جس کے معنے چور کے ہیں یہ لفظ اپنے لغوی معنے کے اعتبار سے بالکل ظاہر ہے اس میں کسی قسم کا خفار نہیں ہے اہل لسان سنتے ہی اس کے معنے کو سمجھ لے گا مزید کسی غور و فکر کی ضرورت نہ ہوگی اسی طرح دوسرا لفظ قطع ہے (ف) قطعًا کاٹنا، یہ لفظ بھی اپنے لغوی معنے کے اعتبار سے ظاہر ہے کسی تامل کے بغیر اہل لسان اس کے معنے کو سمجھ لے گا، تیسرا لفظ ایدی ہے یہ ید کی جمع ہے اس کے معنے بھی ظاہر اور واضح ہیں البتہ سارق کا لفظ ایسے سارق کے بارے میں خفی ہے جس کا عرف میں کوئی دوسرا نام بھی ہو مثلاً طرار اور نباش ان دونوں کے معنے میں چوری کا مفہوم داخل ہے مگر عرف میں ان کا دوسرا نام بھی ہے، طرار کو عرف میں جیب کترا، گرہ کٹ، پاکٹ مار بھی کہتے ہیں نیز نباش کو کفن چور کہتے ہیں طرار اور نباش کے معنے میں خفار ان کے معنے میں زیادتی اور نقصان نیز عرف عام میں ان کا دوسرا نام ہونے کی وجہ سے آیا ہے طرار کا یہ مخصوص نام، طرار میں سرقہ کے معنے کی زیادتی، اور نباش کا یہ مخصوص نام سرقہ کے معنے میں نقصان کی وجہ سے ہوا ہے، طرار چوں کہ اپنے ہاتھ کی صفائی کے ذریعہ ایسے شخص کے مال کو لے لیتا ہے جو موجود بھی ہے اور بیدار بھی اور اپنے مال کی حفاظت کا ارادہ بھی کئے ہوئے ہے مگر گرہ کٹ پھر بھی اپنی کامل ہنرمندی اور ہاتھ کی صفائی سے مال چرا لیتا ہے لہٰذا طرار کے اندر سارق سے زیادہ سرقہ کے معنے پائے جاتے ہیں اس لئے کہ سارق، مالک کی غیر حاضری یا نوم و غفلت سے فائدہ اٹھا کر مال محفوظ کو چرا لیتا ہے لہٰذا طرار سرقہ کے معنے میں سارق سے بڑھا ہوا ہے اور نباش (کفن چور) کے اندر سرقہ کے معنے میں بہ نسبت سارق کے نقصان ہے کیوں کہ سارق مال کو اس وقت لیتا ہے جب محافظ کی حفاظت کسی عارض مثلاً (نوم یا غیر موجودگی) کی وجہ سے منقطع ہو جاتی ہے بخلاف نباش کے کہ نباش مال غیر محفوظ کو چراتا ہے کیوں کہ میت اپنے کفن کی حفاظت کی قدرت نہیں رکھتی لہٰذا نباش کے معنے میں سارق کے معنے کے اعتبار سے نقصان ہے، طرار کے معنے میں چوں کہ سرقہ کے معنے بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں لہٰذا طرار پر دلالت کرنے کی وجہ سے قطع ید جو کہ سارق کی حد ہے جاری کر دی جائے گی، جس طرح کہ اللہ تعالےٰ کے قول وَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ کی دلالت کی وجہ سے ضرب و شتم بھی حرام ہوگی اس لئے

کہ جب اُف کہنا حرام ہے تو ضرب وشتم میں تو اف سے بھی زیادہ اذیت کے معنے پائے جاتے ہیں لہٰذا اُف کی طرح ضرب وشتم بھی حرام ہوگی اور نباش میں چوں کہ سرقہ کے معنے میں نقصان ہے جس کی وجہ سے سرقہ کے معنے میں شبہ پیدا ہو گیا لہٰذا نباش پر حد سرقہ بھی واجب نہ ہوگی اس لئے کہ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے الحدُودُ تَندَرِءُ بالشبہات شبہ کی وجہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔

وحکمہ النظر فیہ الخ خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور وفکر کیا جائے اور یہ غور وفکر کرنا پہلی طلب ہے اور غور وفکر اس لئے کیا جائے گا تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ کلام کی مراد کس وجہ سے پوشیدہ ہے آیا اس لئے کہ خفی کے معنے ظاہر کے معنے سے زیادہ ہیں یا اس لئے کہ اس کے معنے ظاہر کے معنے سے کم ہیں بہر حال اس غور و طلب کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہو جائے گی اور معنے کی زیادتی کی صورت میں وہی حکم لگایا جائے گا جو ظاہر پر لگایا جاتا ہے اور معنے کے نقصان کی صورت میں خفی پر ظاہر کا حکم نہیں لگایا جائے گا جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے نباش میں چوں کہ معنے کا نقصان ہے لہٰذا اس پر سارق کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَهُوَ مَا لَا يُنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ إِلَّا بِالتَّأَمُّلِ فِيْهِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِدُخُوْلِهٖ فِيْ أَشْكَالِهٖ، وَحُكْمُهُ التَّأَمُّلُ فِيْهِ بَعْدَ الطَّلَبِ،

ترجمہ اور نص کی ضد مشکل ہے اور مشکل وہ کلام ہے کہ جس کی مراد طلب کے بعد تامل کے بغیر حاصل نہ ہو سکے کیونکہ وہ اپنے ہم شکلوں میں داخل ہو گیا ہے اور مشکل کا حکم طلب کے بعد اس میں غور وفکر کرنا ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ نص کے مقابل مشکل کا ذکر فرما رہے ہیں، مشکل اَشْكَلَ الشئُ سے ماخوذ ہے اس کے معنے ہیں اپنے ہم شکلوں میں داخل ہو گیا جیسا کہ اَحْرَمَ کے معنے احرام میں داخل ہوا، اَشْتٰی موسم سرما میں داخل ہوا، فقہاء کی اصطلاح میں مشکل وہ کلام ہے جس کی مراد طلب اور تامل کے بغیر حاصل نہ ہو سکے اس کی وجہ یہ ہے کہ مشکل کے مرادی معنے دیگر معنے کے ساتھ مل رہتے ہیں اسی اشتباہ معنے کی وجہ سے معنے مرادی کا پتہ لگانے کے لئے طلب اور تامل کی ضرورت پیش آتی ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ مشکل کا خفاء خفی کے خفاء سے زائد ہوتا ہے کیوں کہ پہلے گذر چکا ہے کہ خفی کی مراد معلوم کرنے کے لئے صرف طلب کافی ہوتی ہے اور مشکل کی مراد معلوم کرنے کے لئے طلب کے بعد تامل کی بھی ضرورت پڑتی ہے، خفی کی حسی مثال اس طرح دی جا سکتی ہے کہ اگر کسی کا لڑکا گم ہو گیا اور اپنی ہیئت اور صورت تبدیل کئے بغیر کہیں چھپ گیا تو اس لڑکے کو دریافت کرنے کے لئے صرف طلب کافی ہے طلب کے بعد تامل کی ضرورت نہیں ہوتی، اور مشکل کی حسی مثال ایسی ہے کہ کوئی شخص اپنا لباس اور ہیئت

تبدیل کر کے اپنے ہم شکلوں میں شامل ہو گیا تو اس آدمی کو دریافت کرنے کے لئے پہلے تو اس کی تلاش کرنا پڑے گا کہ کہاں ہے اس کے بعد اس کو ہم شکلوں سے ممتاز کرنے کے لئے تامل بھی کرنا پڑے گا، فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ مشکل کا حکم یہ ہے کہ سامع اولاً مشکل کے تمام معنی کو معلوم کرے اور ان معنی میں غور و فکر کر کے یہ متعین کرے کہ یہاں کون سے معنی مراد ہیں۔

مصنفؒ نے مشکل کی مثال میں اللہ تعالیٰ کے قول نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ کو ذکر فرمایا ہے آیت میں اَنّیٰ کے معنی سامع کے لئے مشکل ہو گئے کیوں کہ اَنّیٰ بمعنے اَیْنَ بھی آتا ہے جیسا کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے حضرت مریم علیہا السلام کے پاس بے موسمی پھل دیکھ کر فرمایا تھا اَنّیٰ لَکِ ھٰذَا یہ بے موسمی پھل تیرے پاس کہاں سے آئے ہیں، اور اَنّیٰ بمعنے کیف بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اَنّیٰ یَکُوْنُ لِیْ وَلَدٌ میرے اس بڑھاپے میں بچہ کیسے ہو سکتا ہے لہٰذا آیت نساءکم میں اَنّیٰ کے معنی میں اشکال پیدا ہو گیا کہ آیا اَنّیٰ این کے معنی میں ہے یا کیف کے معنی میں ہے اگر انیٰ بمعنے این لیا جائے تو یہ عموم مکان کا تقاضہ کرتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شوہر کے لئے اس بات کی اجازت ہے کہ چاہے بیوی کی قبل میں آئے یا دبر میں، اس سے بیوی کے ساتھ لواطت کی حلت معلوم ہوتی ہے اور اگر انیٰ بمعنے کیف لیا جائے تو یہ عموم احوال کا تقاضہ کرے گا یعنی اپنی عورتوں کے پاس آؤ جس حالت میں چاہو خواہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا لیٹ کر، اول تو ہم نے انیٰ کے معنی دریافت کئے اس کے بعد قرآن میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ آیت مذکورہ میں انیٰ بمعنے کیف ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے حرث کا لفظ فرمایا ہے اور حرث کھیت کو کہتے ہیں جس میں پیداوار ہوتی ہے اور پیداوار کی جگہ قبل ہے نہ کہ دبر، اس لئے کہ بچہ قبل سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ دبر سے، دبر موضع حرث نہیں بلکہ موضع فرث (گندگی) ہے دوسرا قرینہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ، اگر انیٰ سے عموم موضع مراد ہوتا تو من حیث امرکم اللہ فرمانے کی ضرورت نہیں تھی،

صاحب توضیح نے فرمایا ہے کہ کبھی معنی میں خفاء اور عموم کی وجہ سے اشکال پیدا ہو جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا میں ہے اس لئے کہ جنبی پر ظاہر بدن کا دھونا فرض ہے باطن بدن کا دھونا ضروری نہیں ہے پس منہ کے حکم کے بارے میں اشکال واقع ہوا کیوں کہ منہ من وجہ باطن ہے یہی وجہ ہے کہ اگر روزہ دار نے منہ کا تھوک نگل لیا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا کیوں کہ باہر سے اگر کوئی چیز منہ کے اندر داخل ہوتی ہے تو روزہ ٹوٹتا ہے ورنہ تو نہیں، اگر اندر سے اندر کوئی چیز پیٹ میں داخل ہو گئی تو روزہ فاسد نہیں ہوتا لہٰذا منہ کا تھوک نگلنے سے روزہ فاسد نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ منہ باطن بدن میں داخل ہے اور منہ میں وجہ ظاہر بدن کا حکم رکھتا ہے چنانچہ روزہ دار نے اگر کوئی چیز باہر سے منہ میں داخل کی اور اس کو حلق سے نیچے نہیں اتارا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا پس اگر منہ باطن بدن ہوتا تو

تو ایسا کرنے سے روزہ فاسد ہوجاتا کیوں کہ باہر سے اندر جانے کی صورت میں روزہ فاسد ہوجاتا ہے مگر روزہ کا فاسد نہ ہونا یہ اس بات کی علامت ہے کہ منھ کو باطن بدن کا حکم حاصل نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ جب منھ کی دو جہتیں ہیں یعنی من وجہ ظاہر بدن اور من وجہ باطن بدن تو اشکال پیدا ہوگیا کہ منھ کو ظاہر بدن کا حکم دیا جائے یا باطن بدن کا حکم دیا جائے پس غور و فکر کرنے کے بعد دونوں جہتوں پر عمل کرنے کے لئے کہا گیا کہ منھ طہارت کبریٰ (غسل جنابت) میں ظاہر بدن کے حکم میں ہے یہی وجہ ہے کہ غسل میں کلی کرنا فرض ہے اور طہارت صغریٰ (وضو) میں ظاہر بدن کے حکم میں ہے چنانچہ حدث اصغر میں کلی کرنا فرض نہیں ہے اس کا برعکس اس لئے نہیں کہ حدث اکبر کے لئے فاطّھّروا تشدید کے ساتھ ہے جو کہ مبالغہ کو چاہتا ہے اور مبالغہ کلی کرنے میں ہے اور حدث اصغر میں مبالغہ کا صیغہ استعمال نہیں ہوا بلکہ فاغسلوا وجوھکم وارد ہوا ہے لہٰذا وضو میں کلی کو فرض قرار نہیں دیا۔

وَضِدُّ الْمُفَسَّرِ الْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا ازْدَحَمَتْ فِيْهِ الْمَعَانِيْ فَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اِشْتِبَاهًا لَا يُدْرَكُ اِلَّا بِبَيَانٍ مِنْ جِهَةِ الْمُجْمِلِ كَاٰيَةِ الرِّبٰوا وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ عَلٰى اِعْتِقَادِ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهٖ اِلٰى اَنْ يَّاْتِيَهُ الْبَيَانُ،

ترجمہ مفسر کی ضد مجمل ہے اور مجمل وہ کلام ہے کہ جس میں بہت سے معانی جمع ہوجائیں جس کی وجہ سے مراد اس قدر مشتبہ ہوجائے کہ بیان مجمل کے بغیر حاصل نہ ہوسکے جیسے آیت ربوا اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد کے ساتھ اس پر عمل کے سلسلہ میں توقف کیا جائے یہاں تک کہ متکلم کی طرف سے اس کے پاس بیان آجائے۔

تشریح مجمل اجمل سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب لوگوں پر معاملہ مشتبہ ہوجائے، مجمل کو مفسر کی ضد اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ جس طرح ظہور کی جانب میں مفسر میں نسخ کے علاوہ کوئی احتمال باقی نہیں رہتا ہے اسی طرح جانب خفاء میں مجمل کے اندر بیان کے احتمال کے علاوہ کوئی احتمال باقی نہیں رہتا، بہرحال مجمل مفسر کی ضد ہے اور مجمل وہ کلام ہے کہ جس میں چند معانی کا ازدحام ہوجائے جس کی وجہ سے مراد اس قدر مخفی ہو کہ بیان مجمل کے بغیر حاصل نہ ہوسکے، مشترک میں بھی معانی کا ازدحام ہوتا ہے مگر مجمل اور مشترک میں فرق یہ ہے کہ مشترک میں معنے کا ازدحام اور توارد اصل وضع کے اعتبار سے ہوتا ہے اور مجمل میں عام ہے خواہ اصل وضع کے اعتبار سے ہو یا غرابت لفظ یا ابہام متکلم کی وجہ سے ہو، اور یہ اس لئے کہ مجمل کی تین قسمیں ہیں (۱) اول وہ ہے کہ جس کا اجمال غرابت لفظ کی وجہ سے ہو کہ اس کے

لغوی معنے ہی معلوم نہ ہوں جیسا کہ لفظ ہَلُوعٌ جو کہ اللہ تعالیٰ کے قول اِنَّ الانسانَ خُلِقَ ہَلُوعًا میں واقع ہے ہلوع کے لغوی معنے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے اس میں ایسا اجمال پیدا ہوگیا کہ جو متکلم کی جانب سے بیان کے بغیر زائل نہیں ہو سکتا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا اِذَا مَسَّہُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَاِذَا مَسَّہُ الخَیْرُ مَنُوعًا کہ ہلوع کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کو ضرر لاحق ہو تو بے قرار ہو جائے اور بھلائی پہونچے تو سراپا بخیل بن جائے۔

دوسری قسم وہ ہے کہ جس کے لغوی معنے تو معلوم ہیں مگر متکلم نے لغوی معنے کا ارادہ نہیں کیا ہے اور جس معنے کا ارادہ کیا ہے وہ معلوم نہیں ہیں گویا کہ خود متکلم نے ابہام پیدا کر دیا ہے جیسا کہ لفظ صلوٰۃ، زکوٰۃ اور ربوا، ان تینوں لفظوں کے لغوی معنے تو معلوم ہیں، صلوٰۃ کے لغوی معنے دعاء کے ہیں، زکوٰۃ کے لغوی معنی نمو اور بڑھنے کے ہیں اور ربوا کے معنے مطلقاً زیادتی کے ہیں مگر یہ تینوں معنے مراد نہیں ہیں اس لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے قول اَحَلَّ اللّٰہُ البَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا میں مطلقاً زیادتی حرام ہو تو ہر قسم کی بیع حرام اور ممنوع ہو جائے گی حالاں کہ بیع کی مشروعیت ہی نفع کمانے اور زیادتی حاصل کرنے کے لئے ہے لہٰذا ربوا کے مرادی معنے پر طلب اور تامل کے ذریعہ واقفیت حاصل کرنا ممکن نہیں ہوگا اس لئے کہ سامع کو یہ معلوم نہیں ہے کہ کونسی زیادتی حرام قرار دی گئی ہے لہٰذا بیان متکلم کی ضرورت ہوگی چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معنے مرادی کو بیان کرنے کے لئے ارشاد فرمایا، الحنطۃُ بالحنطۃِ والشعیرُ بالشعیرِ والتمرُ بالتمرِ والملحُ بالملحِ والذہبُ بالذہبِ والفضۃُ بالفضۃِ مثلاً بمثلٍ یدًا بیدٍ والفضلُ ربوا یعنی ان چھ چیزوں میں سے اگر کسی چیز کو ہم جنس کے عوض فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہونے چاہئے اور دونوں پر مجلس عقد پر قبضہ ہونا ضروری ہے اگر کسی جانب میں زیادتی ہو تو وہ شرعاً ربوا ہوگا، ان چھ چیزوں کا حال تو حدیث کے ذریعہ معلوم ہوگا لیکن ان کے علاوہ کا حال معلوم نہیں ہو سکا اسی لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ رسول اللہ دنیا سے تشریف لے گئے حالاں کہ ربوا سے متعلق تسلی بخش وضاحت نہیں فرمائی۔ الغرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بیان ربوا کے بارے میں غیر شافی ہے لہٰذا مذکورہ اشیاء ستہ میں ربوا کا حکم مؤول ہوگا اور ان کے علاوہ میں مشکل ہوگا اور مشکل میں چوں کہ طلب اور تامل کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے علماء مجتہدین نے غور و فکر کے بعد ربوا کی علت معلوم کی، چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ربوا کی علت قدر و جنس ہے اور شوافع نے فرمایا کہ مطعومات میں طعمیت اور اثمان میں ثمنیت ہے اور مالکیہ نے کہا کہ ربوا کی علۃ نقدین میں ثمنیت اور غیر نقدین میں ذخیرہ کی صلاحیت اور خوراک بننے کی صلاحیت کا ہونا ہے۔

مجمل کی تیسری قسم یہ ہے کہ لغوی معنے معلوم ہیں مگر معنے متعدد ہیں اور مراد ان میں سے ایک ہیں مگر قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے کوئی ایک معنے راجح نہیں ہیں جیسا کہ کسی شخص نے اپنے موالی کے لئے وصیت

کی حالاں کہ اس کے آزاد کردہ غلام بھی ہیں اور آزاد کنندہ موالی بھی، یعنی اس شخص کے وہ موالی بھی ہیں جن کو اس نے آزاد کیا ہے اور ایسے موالی بھی ہیں جنہوں نے اس کو آزاد کیا ہے، موالی مولی کی جمع ہے آقا کو بھی کہتے ہیں اور غلام کو بھی کہتے ہیں کسی ایک کی تعیین کے لئے قرینہ بھی نہیں ہے لہٰذا موالی کی مراد معلوم کرنے کے لئے متکلم کی جانب رجوع کرنا ضروری ہوگا، اول قسم میں اجمال کی وجہ غرابت ہے اور دوسری قسم میں متکلم کے مبہم رکھنے کی وجہ سے اجمال ہے اور تیسری قسم میں باعتبار وضع ازدحام معنے کی وجہ سے اجمال ہے۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی عبارت ازدحمت فیہ المعانی، میں معانی جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے جس سے اس بات کا شبہ پیدا ہوتا ہے کہ ازدحام کم از کم تین معانی کا ہونا چاہئے جو کہ اقل جمع ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اگر لفظ دو معنے میں بھی مشترک ہو تب بھی مجمل ہو سکتا ہے جبکہ اس میں ترجیح کی کوئی صورت نہ ہو، مصنفؒ کی بیان کردہ مجمل کی تعریف میں وہو ما ازدحمت فیہ المعانی بمنزلہ جنس ہے اس لئے کہ خفی، مشترک اور مشکل بھی مجمل کی مذکورہ تعریف میں داخل ہیں کیوں کہ ان تینوں کے اندر بھی معانی کا ازدحام ہوتا ہے، ولا یدرک الابیان من جہۃ المتکلم یہ فصل ہے اس قید سے خفی، مشکل اور مشترک خارج ہوگئے اس لئے کہ ان کی مراد کبھی طلب اور تامل سے بھی معلوم ہو جاتی ہے بخلاف مجمل کے کہ اس میں مجمل کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوتا ہے اگر مجمل کی جانب سے بیان شافی کافی اور قطعی ہو تو مجمل مفسر ہو جاتا ہے جیسا کہ صلوٰۃ، زکوٰۃ اگرچہ مجمل تھے مگر شارع نے ان کا شافی کافی بیان فرما دیا اب اس میں کوئی خفاء باقی نہیں ہے لہٰذا مجمل مفسر ہوگیا، اور اگر بیان قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو تو وہ مؤول ہو جاتا ہے جیسا کہ مقدار المسح علے الراس کا بیان ہے اللہ تعالےٰ کا قول وَامْسَحُوا بِرُؤسِکُم مسح کی فرضیت پر دلالت کرتا ہے مقدار مسح کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے امام شافعی رحمہ نے فرمایا ہے کہ اقل ما یطلق علیہ اسم المسح ولو شعرۃ، جس پر مسح کا اطلاق ہو سکے اگرچہ ایک ہی بال کیوں نہ ہو وہ مقدار فرض ہے امام مالکؒ نے فرمایا کہ پورے سر کا مسح فرض ہے اور احناف کے نزدیک ربع راس کا مسح فرض ہے اس لئے کہ اقل مقدار آپ صلعم سے ثابت نہیں ہے اسی طرح پورے سر کا مسح بھی مراد لینا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ آپ صلعم نے مقدار ناصیہ پر مسح فرمایا ہے اگر پورے سر کا مسح فرض ہوتا تو آپ ترک نہ فرماتے لہٰذا ان دونوں کے درمیان یعنی اقل اور استیعاب کی درمیانی مقدار متعین ہوگئی اور وہ مجمل ہے اس لئے کہ درمیانی مقدار میں ثلث وربع وغیرہا کا احتمال موجود ہے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل کے ذریعہ اس اجمال کا بیان فرما دیا اس طرح کہ آپ نے سر کے مقدم حصہ پر مسح فرمایا اور سر کا مقدم حصہ مقدار ربع راس ہے، اور اگر مجمل کا بیان قطعی یا ظنی نہ ہو تو اس صورت میں مجمل اجمال سے نکل کر مشکل میں داخل ہو جائے گا لہٰذا طلب اور تامل ضروری ہوگی جیسا کہ ربوا، اس کی تفصیل سابق میں گذر چکی ہے اور مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس بات کا اعتقاد رکھے کہ

مجمل کی اس سے جو کچھ مراد ہے وہ حق ہے اور عمل کے سلسلہ میں اس وقت تک توقف کیا جائے جب تک کہ مجمل مجمل کی مراد کو بیان نہ کردے۔

وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهُ وَهُوَ مَا لَا طَرِيقَ لِدَرْكِهِ أَصْلًا حَتَّى سَقَطَ طَلَبُهُ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ أَبَدًا عَلَى اعْتِقَادِ حَقِيَّةِ الْمُرَادِ بِهِ

ترجمہ اور محکم کی ضد متشابہ ہے اور متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد معلوم کرنے کا بالکل کوئی طریقہ نہ ہو حتیٰ کہ اس کی مراد کی طلب بھی ساقط ہوگئی ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کے اعتقاد کے ساتھ اس کے بارے میں ہمیشہ کے لئے توقف ہوگا۔

تشریح جیسا کہ محکم ظہور اور قوت میں انتہا کو پہنچا ہوا ہوتا ہے حتیٰ کہ محکم میں نسخ کا بھی احتمال نہیں ہوتا اسی طرح متشابہ خفاء میں انتہا کو پہونچا ہوا ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کے بیان کرنے کی امید بھی منقطع ہوجاتی ہے اسی وجہ سے محکم کی ضد متشابہ کو قرار دیا ہے، متشابہ کی مثال اس شخص کی سی ہے جو اپنے وطن سے غائب ہوکر کہیں روپوش ہوگیا اور اس کے نشانات بالکل منقطع ہوگئے اور اس کے ہم عصر اور ہمسایہ سب کے سب ختم ہوگئے پس جس طرح اس آدمی کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہوگئی اسی طرح کلام متشابہ کی مراد کے معلوم ہونے کی امید بھی منقطع ہوجاتی ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں متشابہ وہ ہے کہ جس کی مراد کے معلوم ہونے کی کوئی صورت باقی نہ ہو یہاں تک کہ امت سے اس کے حکم کو طلب کرنے کا حکم بھی ساقط ہوگیا ہو، متشابہ کی دو قسمیں ہیں متشابہ اللفظ، اور متشابہ المعنی، متشابہ اللفظ وہ ہے کہ جس سے کچھ بھی مفہوم نہ ہو نہ لغوی معنے اور نہ مرادی معنے جیسا حروف مقطعات، متشابہ المعنی وہ ہے کہ اس کے لغوی معنے تو معلوم ہیں مگر ان کا ارادہ کرنا اور مراد لینا محال ہو جیسا کہ لفظ استواء اللہ تعالیٰ کے قول اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى اور اسی طرح یَدُ اللہ تعالیٰ کے قول یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْھِمْ وغیرہ، ان کے ظاہر معنے مراد لینا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ جسم اور مثل سے پاک ہے۔

متشابہ کی تعریف میں وہو مالا طریق لدرکہ اصلاً بمنزلہ جنس ہے اور حتیٰ سَقَطَ طلبہٗ فصل ہے اس قید سے خفی، مشکل اور مجمل خارج ہوگئے۔

وحکمہٗ التوقف فیہ الخ متشابہ کا حکم عمل کے سلسلہ میں یہ ہے کہ توقف ضروری ہے البتہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا واجب ہے یعنی اس بات کا اعتقاد ہو کہ متشابہ سے اللہ تعالیٰ نے جس معنے کا

ارادہ کیا ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ ہماری عقلوں کی رسائی وہاں تک نہیں ہے لیکن قیامت کے بعد انشاء اللہ اس کی مراد ہر شخص کو معلوم ہو جائے گی البتہ نبی کو متشابہ کی مراد دنیا میں بھی معلوم تھی مگر چوں کہ اس سے کوئی شرعی حکم متعلق نہیں ہوتا اس لئے امت کو بتانا ضروری نہیں ہوتا اگر متشابہ کی مراد نبی کو بھی معلوم نہ ہو تو تخاطب بے فائدہ ہو جائے گا اور یہ تخاطب بالمہمل کہلائے گا جیسا کہ ہندی کا عربی کے ساتھ کلام کرنا، امام شافعیؒ اور عامۃ المعتزلہ فرماتے ہیں کہ انبیاء کے علاوہ امت میں سے راسخین فی العلم بھی متشابہ کی مراد کو جانتے ہیں، اختلاف کا منشا اللہ تعالیٰ کا قول وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ آمَنَّا بہ ہے، ہمارے نزدیک الا اللہ پر وقف کرنا ضروری ہے جیسا کہ عبد اللہ ابن مسعود اور اُبیؓ اور ابن عباس کی قراءۃ ہے اور والراسخون فی العلم مبتدا ہے اور یقولون آمنا بہ اس کی خبر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے متشابہات کی اتباع کو زائغین کا حصہ قرار دیا ہے لہٰذا راسخین کا حصہ تسلیم اور انقیاد ہوگا اس کے علاوہ ایک قراءۃ الراسخون بغیر واؤ کے بھی منقول ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک وقف الا اللہ پر نہیں ہے بلکہ والراسخون کا عطف الا اللہ پر ہے اور یقولون، الراسخون سے حال ہے لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ اور راسخون فی العلم متشابہ کی مراد کو جانتے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ فریقین کے درمیان نزاع لفظی ہے اس لئے کہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخون فی العلم بھی متشابہ کی مراد کو جانتے ہیں وہ یہ نہیں کہتے کہ اس کی حقیقی مراد کو جانتے ہیں اور اس کا اعتقاد رکھنا ضروری ہے اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخون فی العلم متشابہ کی مراد سے واقف نہیں ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ حقیقی مراد سے واقف نہیں ہیں۔

سوال: جب متشابہ کی حقیقی مراد انبیاء کے علاوہ کسی کو معلوم نہیں ہے تو امت کے حق میں متشابہات کو نازل کرنے سے کیا فائدہ ہے؟ جواب: توقف اور تسلیم کے بارے میں آزمائش مطلوب ہے اس لئے کہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں ایک تو وہ جو جاہل ہوتے ہیں ان کی آزمائش یہ ہے کہ ان کو علم حاصل کرنے کے لئے کہا جائے دوسری قسم علماء کی ہے ان کی آزمائش یہ ہے کہ ان سے یہ کہا جائے کہ متشابہات میں غور وفکر نہ کریں اس لئے کہ ہر شخص کی آزمائش اس کی خواہش کے خلاف میں ہوتی ہے جاہل کی خواہش ترک علم اور عدم الخوض فی الاسرار ہوتی ہے لہٰذا جاہل کی آزمائش تحصیل علم کا حکم دے کر ہوگی اور عالم کی خواہش ہر شے کا علم حاصل کرنا اور متشابہات القرآن کے اسرار میں غور وخوض کرنا ہے لہٰذا عالم کی آزمائش ترک تحصیل علم اور عدم خوض فی الاسرار میں ہوگی۔

[redacted]

وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِي وُجُوْهِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ وَجَرَيَانِهٖ فِي بَابِ الْبَيَانِ وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَلْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِيْحُ وَالْكِنَايَةُ،

ترجمہ اور تیسری قسم اس نظم کے استعمال اور اس لفظ کے معنے میں جاری ہونے کے طریقوں میں ہے اور وہ (اقسام) چار ہیں، حقیقت اور مجاز، صریح اور کنایہ۔

تشریح تقسیمات اربعہ میں سے یہ تیسری تقسیم کا بیان ہے اس تقسیم میں یہ بیان کیا جائے گا کہ لفظ کا استعمال معنے میں کسطرح ہوا ہے آیا لفظ کا استعمال معنے موضوع لہ میں ہوا ہے یا غیر موضوع لہ میں، اور آیا صراحت کے ساتھ استعمال ہوا ہے یا بطور اشارہ کے، یہ کل چار قسمیں ہیں، دلیل حصر یہ ہے، لفظ اپنے معنے موضوع لہ میں مستعمل ہوگا یا غیر موضوع لہ میں اول کو حقیقت اور ثانی کو مجاز کہا جاتا ہے پھر لفظ واضح معنے میں جاری ہوگا یا غیر واضح معنے میں اگر اول ہے تو اس کو صریح اور اگر ثانی ہے تو اس کو کنایہ کہا جائے گا، مصنف حسامی نے فی وجوہ استعمال ذلک النظم کے بعد وجریانہ فی باب البیان کا اضافہ فخر الاسلام کی اتباع میں کیا ہے ورنہ صاحب منار اور دیگر حضرات مصنفین نے اس عبارت کا اضافہ نہیں کیا ہے، اس عبارت کے اضافہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس عبارت کا اضافہ نہ کیا جائے تو اس صورت میں یہ اشکال ہوگا کہ ان چاروں قسموں کے درمیان تباین نہیں ہے بلکہ صریح اور کنایہ حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہو جاتے ہیں اور مجاز کے ساتھ بھی حالاں کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین کا پایا جانا ضروری ہے پس اس اشکال سے بچنے کے لئے فخر الاسلام نے اور ان کے اتباع میں صاحب حسامی نے وجریانہ فی باب البیان کا اضافہ کر دیا اور یہ فرمایا کہ یہ چاروں ایک تقسیم کے اقسام نہیں ہیں بلکہ دو تقسیم کے اقسام ہیں ایک استعمال کے اعتبار سے اور دوسری جریان لفظ کے اعتبار سے، پہلی تقسیم کے تحت دو اقسام ہیں ایک حقیقت اور دوسری مجاز، اور دوسری تقسیم کے تحت بھی دو قسمیں ہیں ایک صریح اور دوسری کنایہ۔

الغرض استعمال کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں حقیقت اور مجاز، اور لفظ کے اپنے معنے میں جاری ہونے کے اعتبار سے بھی دو قسمیں ہیں صریح اور کنایہ، جب مذکورہ چاروں قسمیں دو تقسیموں کی ہیں تو صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں البتہ اس صورت میں تقسیمات چار کی بجائے پانچ ہو جائیں گی تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اسلئے کہ تقسیمات کا چار میں حصر استقرائی ہے عقلی نہیں ہے لہٰذا استقرائی چیز میں زیادتی ہو سکتی ہے۔

مذکورہ تفصیل کو سوال وجواب کی صورت میں اس طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے۔ سوال: مصنف

حسامی کو والقسم الثالث فی وجوہ استعمال ذلک النظم کہنے کے بعد وجریانہ فی باب البیان کہنے کی کیا ضرورت پیش آئی ہے جبکہ پہلی عبارت ہی سے اقسام اربعہ کی طرف اشارہ ہوجاتا ہے اس لئے کہ استعمال کی چار صورتیں ہیں، لفظ کا استعمال معنے موضوع لہٗ میں ہوگا یا غیر موضوع لہٗ میں استعمال انکشاف اور صراحت کے ساتھ ہوگا یا غیر واضح اور کنایہ کے طور پر؟

جواب: بعض حضرات کو یہ وہم ہوا کہ اس تقسیم سے صرف دو قسمیں حاصل ہوتی ہیں اور وہ حقیقت اور مجاز ہیں اب رہی صریح اور کنایہ تو یہ دونوں حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں کیوں کہ حقیقت صریح و کنایہ کے ساتھ اسی طرح مجاز بھی صریح و کنایہ کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے کیوں کہ لفظ موضوع لہٗ میں استعمال ہونے کے ساتھ ساتھ صریح بھی ہوسکتا ہے اسی طرح لفظ معنے مجازی میں استعمال ہونے کے ساتھ کنایہ بھی ہوسکتا ہے لہٰذا ان اقسام اربعہ میں تباین اور تضاد نہیں ہے بلکہ تداخل ہے حالاں کہ تقسیم ثانی کے اقسام کے علاوہ بقیہ تقسیمات ثلثہ کے اقسام میں تباین اور تضاد ضروری ہے اسی وہم کو دور کرنے کے لئے مصنف نے فخر الاسلام کی اتباع کرتے ہوئے وجریانہ فی باب البیان کا اضافہ فرماکر اس بات کی طرف اشارہ کردیا کہ تقسیم ثالث میں بھی چار اقسام ہیں، حقیقت اور مجاز باعتبار استعمال کے صریح اور کنایہ باعتبار جریان کے، اول دو قسمیں متکلم کی نسبت سے ہیں اس لئے کہ استعمال متکلم کی صفت ہے دوسری دو قسمیں لفظ کی نسبت سے ہیں اس لئے کہ جریان لفظ کی صفت ہے۔

صاحب توضیح نے فرمایا ہے کہ وجریانہ فی باب البیان کے اضافہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے اب رہا یہ اعتراض کہ صریح اور کنایہ کا حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونا لازم آتا ہے حالاں کہ ایک تقسیم کے اقسام آپس میں جمع نہیں ہوتے بلکہ ان کے درمیان تباین کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ صریح اور کنایہ حقیقت اور مجاز کی قسم نہیں ہیں بلکہ لفظ کی قسمیں ہیں، یعنی لفظ کے استعمال کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں حقیقت اور مجاز، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں صریح اور کنایہ، اور یہ بات مسلم ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین کا پایا جانا تو شرط ہے اقسام اور مقسم کے درمیان تباین کا پایا جانا شرط نہیں ہے پس چوں کہ حقیقت اور مجاز، صریح اور کنایہ کے لئے مقسم کی حیثیت رکھتے ہیں اور صریح اور کنایہ ان کے اقسام ہیں اس لئے صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

بعض حضرات نے اقسام کے درمیان عدم تباین کے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین ذاتی شرط نہیں ہے، بلکہ تمایز اعتباری بھی کافی ہے اور مذکورہ اقسام اربعہ کے درمیان تمایز اعتباری موجود ہے اس طور پر کہ حقیقت کے اندر معنے موضوع لہٗ میں لفظ کا استعمال معتبر ہے،

قطع نظر اس سے کہ معنے موضوع لہٗ واضح ہیں یا مستور ہیں، اور مجاز میں معنے غیر موضوع لہٗ میں لفظ کا استعمال معتبر ہے قطع نظر اس سے کہ معنے غیر موضوع لہٗ واضح ہیں یا مستور، اور صریح میں معنے کا واضح ہونا معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنے موضوع لہٗ ہیں یا غیر موضوع لہٗ، اور کنایہ میں معنے کا مستور اور غیر واضح ہونا معتبر ہے قطع نظر اس سے کہ وہ معنے موضوع لہٗ ہیں یا غیر موضوع لہٗ، پس ان حضرات کے نزدیک ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان چوں کہ تباین ذاتی شرط نہیں ہے اس لئے حقیقت اور مجاز کے ساتھ صریح اور کنایہ کے جمع ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ اس اجتماع کے باوجود تباین اعتباری موجود ہے اور یہی تباین کافی ہے۔

فَالْحَقِيْقَةُ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ مَا وُضِعَ لَهٗ،

ترجمہ: پس حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے موضوع لہٗ معنے کا ارادہ کیا گیا ہو۔

تشریح

حقیقۃ بروزن فعیل حق الشئے سے ماخوذ ہے، بعض کے نزدیک بمعنے فاعل ہے اور بعض کے نزدیک بمعنے مفعول ہے ثابت رہنے والا یا ثابت شدہ، حقیقت کو حقیقت اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ اپنے موضوع لہٗ پر ثابت رہتی ہے (ن ض) حقًا مصدر ہے بمعنے ثابت رہنا، حقیقۃ میں تاء وصفیت سے اسمیت کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے ہے جیسا کہ ذبیحۃ میں تاء اسمیت کے لئے ہے بمعنے مذبوحۃ، تاء تانیث کے لئے نہیں ہے اس لئے کہ لفظ حقیقۃ بولا جاتا ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ نے حقیقت کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حقیقت اس لفظ کا نام ہے جس سے وہ معنے مراد ہوں جس کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے، حقیقت اور مجاز کی تعریف میں کلمۂ لفظ ذکر فرما کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے عوارض میں سے ہیں یعنی یہ دونوں لفظ کی صفت ہیں نہ کہ معنے کی، چنانچہ کہا جاتا ہے یہ لفظ حقیقی ہے یا یہ لفظ مجازی ہے کبھی کبھار معنے یا استعمال کی صفت بھی واقع ہوتی ہے مگر یا تو مجازًا ہوتی ہے یا پھر خطاء عام ہے۔

حقیقت اور مجاز چوں کہ کلمہ اور کلام دونوں کی صفت واقع ہوتے ہیں اس لئے مصنف نے بجائے کلمہ یا کلام کے کلمۂ لفظ استعمال کیا ہے کیوں کہ اگر کلمہ استعمال کرتے تو کلام خارج ہو جاتا اور اگر کلام استعمال کرتے تو کلمہ خارج ہو جاتا، لفظ استعمال کیا جو کہ کلمہ اور کلام دونوں کو شامل ہے۔

حقیقت کی تعریف میں اسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ بمنزلہ جنس ہے جو کہ موضوع اور مہمل، مجاز اور حقیقت سب کو شامل ہے اس کے بعد مصنف کا قول اُرِيْدَ بِهٖ مَا وُضِعَ لَهٗ بمنزلہ فصل ہے اس قید سے حقیقت کے علاوہ سب سے

احتراز ہو گیا، وضع، لفظ کا معنے کے لئے اس طرح متعین کرنا ہے کہ بغیر کسی قرینے کے معنے موضوع لہٗ پر دلالت ہو جائے، وضع اگر واضع لغت کی طرف سے ہے تو حقیقۃ لغویہ ہے جیسا کہ انسان کی وضع حیوان ناطق کے لئے اور اسد کی وضع حیوان مفترس کے لئے، اور اگر وضع شارع کی طرف سے ہے تو حقیقۃ شرعیہ ہے جیسا کہ صلوٰۃ کی وضع عبادت مخصوصہ کے لئے، اور اگر واضع عرف خاص اور جماعت مخصوصہ ہے تو حقیقۃ عرفیہ خاصہ ہے جیسا کہ نحویین کی اصطلاح میں فعل کی وضع ایسے کلمہ کے لئے کہ جس کے معنی مستقل ہوں اور تینوں زمانوں میں سے کوئی ایک زمانہ اس میں پایا جائے، یا جوہر اور عرض کی وضع متکلمین کے نزدیک ایک مخصوص معنے کے لئے، اور اگر واضع عرف عام ہو جیسا کہ دابہ کی وضع ذوات القوائم الاربع کے لئے تو یہ حقیقۃ عرفیہ عامہ ہے۔

ممکن ہے کہ ایک لفظ ایک فریق کے نزدیک حقیقۃ لغویہ ہو مگر وہی لفظ دوسرے فریق کے نزدیک مجاز لغوی ہو مثلاً لفظ صلوٰۃ اہلِ لغت کے نزدیک دعاء کے معنے میں حقیقۃ لغویہ ہے مگر یہی لفظ اسی معنی میں شارع کے نزدیک مجاز لغوی ہے، یہ خیال رہے کہ حقیقت کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ لفظ کسی معنے کے لئے چاروں وضعوں کے اعتبار سے موضوع ہو بلکہ ان میں سے کسی ایک وضع کا متحقق ہونا کافی ہے یعنی اگر لفظ مذکورہ اوضاع میں سے کسی ایک وضع میں بھی معنے کے لئے وضع کیا گیا ہو تو وہ حقیقت کہلائے گا اور مجاز میں فی الجملہ عدم وضع کافی ہے یعنی مجاز کے لئے اتنا کافی ہے کہ لفظ کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہو یہ مطلب نہیں ہے کہ لفظ چاروں وضعوں کے اعتبار سے موضوع نہ ہو تب ہی مجاز کہلائے گا۔

وَالْمَجَازُ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاِتِّصَالٍ بَيْنَهُمَا مَعْنًى كَمَا فِيْ تَسْمِيَةِ الشُّجَاعِ اَسَدًا وَالْبَلِيْدِ حِمَارًا اَوْ ذَاتًا كَمَا فِيْ تَسْمِيَةِ الْمَطَرِ سَمَاءً وَالْاِتِّصَالُ سَبَبًا مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ،

ترجمہ اور مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے معنے غیر موضوع لہ کا ان کے درمیان کسی معنوی مناسبت کی وجہ سے ارادہ کیا گیا ہو جیسا کہ بہادر کو اسد کہنا اور احمق کو گدھا کہنا، یا صوری مناسبت کی وجہ سے جیسا کہ بارش کو بادل کہنے میں اور اتصال سببی اسی قبیل سے ہے۔

تشریح مجاز دراصل مَفْعَلٌ کے وزن پر مَجْوَزٌ مصدر میمی بمعنے اسم فاعل نہ کہ بمعنے ظرف جیسے مولیٰ والی کے معنے میں ہے واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے الف سے بدل گیا مجاز ہو گیا، تجاوز کرنے والا، مجاز کو مجاز اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ جب لفظ معنے غیر موضوع لہ میں استعمال

ہوتا ہے تو گویا وہ اپنے مقام سے تجاوز کرتا ہے اور حقیقت کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے معنے ثابت اور قائم کے ہیں، لفظ جب اپنے موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے تو گویا کہ وہ اپنی جگہ ثابت اور قائم رہتا ہے، حقیقت اور مجاز کے لغوی معنے ہی کا خیال کرتے ہوئے عرف میں بولا جاتا ہے (حُبُّ فلانٍ حقیقۃ) فلاں کی محبت ثابت ہے یعنی اپنے محل (دل) میں قائم ہے، حُبُّ فلانٍ مجاز فلاں کی محبت اپنے محل موضوع لہ میں نہیں بلکہ زبان کی طرف تجاوز کر گئی ہے یعنی فلاں کی محبت صرف زبانی ہے دلی نہیں ہے۔

مصنف نے مجاز کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مجاز ہر وہ لفظ ہے جس سے معنی غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا ہو ان دونوں کے درمیان کسی علاقہ صوری یا معنوی کی وجہ سے، غیر ما وضع لہٗ کی قید سے حقیقت کو مجاز کی تعریف سے خارج کر دیا گیا ہے اور معنے موضوع لہ اور غیر موضوع کے درمیان مناسبت کی قید لگا کر ان تمام مثالوں کو مجاز سے خارج کر دیا گیا ہے جن مثالوں میں معنی غیر موضوع لہٗ کا ارادہ کیا گیا ہے، مگر دونوں معنے کے درمیان کوئی علاقہ موجود نہیں ہے جیسے لفظ ارض بول کر سماء مراد لینا، سماء اگرچہ لفظ ارض کے لئے غیر موضوع لہ ہے مگر چوں کہ ارض اور سماء کے درمیان کوئی علاقہ موجود نہیں ہے اس لئے ارض بول کر سماء مراد لینا مجاز نہ ہوگا، اگر کوئی کہے کہ ارض و سماء کے درمیان تقابل تضاد کا علاقہ موجود ہے اس لئے کہ مجاز مرسل کے پچیس علاقوں میں سے ایک تقابل و تضاد کا علاقہ بھی ہے اور ارض اور سماء کے درمیان بلندی اور پستی کے اعتبار سے تقابل اور تضاد کا علاقہ موجود ہے لہٰذا ارض بول کر سماء مراد لینا مجاز ہونا چاہئے جواب: علاقہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ مشبہ بہ کے ساتھ خاص ہونے کے ساتھ مشہور بھی ہو، اگر علاقہ مشبہ بہ کے ساتھ خاص نہیں ہوگا تب بھی وہ علاقہ مجاز کے لئے کافی نہیں ہوگا مثلاً کسی کو حیوان بول کر اسد مراد لیا جائے اس لئے کہ انسان اور اسد کے درمیان اگرچہ حیوانیت کا علاقہ ہے مگر حیوانیت اسد کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ دیگر حیوانوں میں بھی پائی جاتی ہے اسی طرح رجل ابخر (گندہ دہن) بول کر اسد مراد لینا بھی مجاز نہ ہوگا اس لئے رجل ابخر بول کر اسد مراد لینا اگرچہ معنے غیر موضوع لہٗ ہیں مگر گندہ دہنی اگرچہ اسد کے ساتھ خاص ہے مگر مشہور نہیں ہے اگرچہ اسد گندہ دہن ہوتا ہے مگر عام لوگ اس کی اس صفت سے واقف نہیں ہیں بخلاف اسد بول کر رجل شجاع مراد لینا، یہ مجاز ہے اس لئے کہ اسد کے معنے موضوع لہٗ کو ترک کر کے (جو کہ حیوان مفترس ہیں) غیر موضوع لہٗ یعنی شجاعت کا ارادہ کیا گیا ہے اور شجاعت اسد کے ساتھ خاص بھی ہے اور مشہور بھی۔

مصنف کے قول لاتصال بینہما کی قید سے ہزل اور مرتجل بھی مجاز سے خارج ہو گئے ہزل تو اس لئے خارج ہو گیا کہ ہزل میں لفظ کے نہ تو حقیقی معنے مراد ہوتے ہیں اور نہ مجازی معنے بلکہ تفریح طبع مقصود ہوتی ہے، نیز اسی قید کے ذریعہ مرتجل بھی خارج ہو گیا اس لئے کہ مرتجل اس لفظ کو کہتے ہیں کہ جس کو جدید وضع

کے ذریعہ کسی دوسرے معنے کے لئے وضع کرلیا گیا ہو یہ دوسرے معنے اول معنے کے اعتبار سے اگرچہ غیر موضوع لہ ہیں مگر جدید وضع کے اعتبار سے موضوع لہ ہیں اسی وجہ سے مرتجل کو حقیقت کے اقسام سے شمار کیا گیا ہے۔

مصنف رح نے فرمایا ہے کہ معنے حقیقی اور معنے مجازی کے درمیان اتصال کا پایا جانا ضروری ہے اور اتصال کی دو قسمیں ہیں (۱) اتصال صوری (۲) اتصال معنوی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر معنے حقیقی اور مجازی کے درمیان تشبیہ کا علاقہ ہو تو اس کو استعارہ کہا جاتا ہے جیسے زید اسد میں تشبیہ کا علاقہ ہے اور اگر تشبیہ کے علاوہ اور کوئی علاقہ ہو تو اس کو مجاز مرسل کہا جاتا ہے مجاز مرسل کے بعض حضرات نے پچیس ۲۵ اور بعض نے چوبیس ۲۴ اور بعض نے نو ۹ اور بعض نے پانچ ۵ علاقے بیان کئے ہیں مگر فاضل مصنف نے صرف دو ۲ (اتصال صوری اور اتصال معنوی) میں منحصر کر دیا ہے اس طور پر کہ مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو ذاتاً (صورۃً) سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے علاقہ تشبیہ کو معنیً سے تعبیر کیا ہے گویا مصنف نے یہ کہا ہے کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ معنے حقیقی اور معنے مجازی کے درمیان مجاز مرسل کے علاقوں میں سے کوئی علاقہ یا استعارہ کا علاقہ تشبیہ موجود ہو اول کو اتصال صوری اور ثانی کو اتصال معنوی کہیں گے، اتصال صوری سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ معنے مجازی کی صورت معنے حقیقی کی صورت کے ساتھ کسی طرح کی مجاورت سے متصل ہو، اس طور پر کہ معنے مجازی حقیقی معنی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو یعنی معنے حقیقی معنے مجازی کے لئے سبب یا علت یا شرط وغیرہ ہو مصنف کے قول والاتصال سبباً من ہذا القبیل سے یہی مراد ہے یعنی سبب اور مسبب علت اور معلول کے درمیان جو اتصال ہوتا ہے وہ اتصال صوری کہلاتا ہے۔

اتصال معنوی کی مثال: اسد بول کر رجل شجاع مراد لینا، اسد اور رجل شجاع صورت میں تو ایک دوسرے کے مشابہ نہیں ہیں البتہ معنےً یعنی شجاعت میں آپس میں مشابہت رکھتے ہیں اسی طرح بے وقوف آدمی اور حمار میں کوئی صوری مناسبت نہیں مگر مناسبت معنوی میں دونوں شریک ہیں اس لئے کہ حمار بے وقوف بھی ہوتا ہے اور اس کی حماقت عوام میں مشہور بھی ہے، حمار کی بے وقوفی کے قصے عوام میں خوب مشہور ہیں مثلاً یہ کہ حمار دھوپ میں بہت تیز چلتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اپنے سایہ کو اپنا حریف سمجھتا ہے اور اس خیال سے کہ کہیں میرا حریف مجھ سے آگے نہ نکل جائے خود بھی خوب تیز چلتا ہے اور یہ بھی مشہور ہے کہ گدھا برسات میں جب کہ چاروں طرف سبزہ ہی سبزہ ہوتا ہے دُبلا ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ گدھا جنگل میں چرتا چرتا جب دور نکل جاتا ہے اور پیچھے کو مڑکر دیکھتا ہے تو اس کو گھاس کافی نظر آتی ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ میں نے کچھ نہیں کھائی اور اسی فکر اور غم میں دبلا ہو جاتا ہے۔

اور اتصال صوری کی مثال سماء بول کر بارش مراد لینا، سماء اور مطر میں مجاورت اور سببیت کا علاقہ ہے، بارش چوں کہ اوپر سے آتی ہے اور سماء بھی ہر اس شے کو کہتے ہیں جو اوپر ہو لہٰذا دونوں میں مجاورت اور مصاحبت کا علاقہ موجود ہے، اس کے علاوہ سماء (بادل) بارش کا سبب بھی ہے اس طرح ان دونوں کے درمیان سبب اور مسبب کا علاقہ بھی ہے جو کہ اتصال صوری کی قسم ہے کسی عربی شاعر نے مندرجہ ذیل شعر میں اتصال صوری کا استعمال کیا ہے ۔ إذا نزل السماء بارض قوم ÷ رعیناہ وان کانوا غضابا، ترجمہ: اور جب کسی قوم کی زمین میں بارش ہو جاتی ہے ÷ تو ہم اس قوم کی گھاس کو انکی ناراضگی کے باوجود چرا لیتے ہیں اور ان کی ذرہ برابر پرواہ نہیں کرتے۔

اس شعر میں سماء بول کر مطر مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ دونوں کے درمیان مجاورت اور سببیت کا علاقہ پایا جاتا ہے۔

سوال: مجاز کی تعریف جامع نہیں ہے اس لئے کہ مجاز بالزیادہ چوں کہ تاکید کے لئے ہوتا ہے جیسے لیس کمثلہ شئی میں کاف زائدہ تاکید کے لئے ہے اور کوئی معنے مراد نہیں ہیں جو کہ غیر موضوع لہ ہوں اس پر مجاز کی تعریف صادق نہیں آتی حالاں کہ یہ بالاتفاق مجاز ہے؟

جواب: کاف زائدہ للتاکید بھی مجاز ہے اس لئے کہ کاف کی اصل وضع تشبیہ کے لئے ہے نہ کہ تاکید کے لئے لہٰذا تشبیہ کے علاوہ جو معنے بھی ہوں گے وہ مجازی ہی ہوں گے۔

وَهُوَ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا اِتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمِلْكِ بِالشِّرَاءِ وَاِنَّهُ يُوْجِبُ الْاِسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ لِاَنَّ الْعِلَّةَ لَمْ تُشْرَعْ اِلَّا لِحُكْمِهَا وَالْحُكْمُ لَا يَثْبُتُ اِلَّا بِعِلَّتِهٖ فَاسْتَوَى الْاِتِّصَالُ فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ،

ترجمہ اور اتصال سببی کی دو قسمیں ہیں (۱) حکم کا اتصال علت کے ساتھ جیسا کہ ملک، شراء کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور یہ (اتصال حکم بالعلۃ) استعارہ کو دونوں طرفوں سے واجب (ثابت) کرتا ہے کیوں کہ علت مشروع نہیں کی گئی مگر اس کے حکم کے لئے اور حکم ثابت نہیں ہوتا مگر علت ہی سے، پس اتصال برابر ہو گیا اور استعارہ طرفین سے عام ہو گیا۔

تشریح مصنف کی عبارت الاتصال سببًا میں سبب سے مراد سبب لغوی ہے اور سبب کے لغوی معنے، مقصود تک پہنچانے کا ذریعہ، طریقہ، راستہ ہیں، اسی وجہ سے رسی کو سبب کہتے ہیں

کیوں کہ کنویں سے پانی نکالنے کا ذریعہ ہوتی ہے، راستہ کو بھی سبب کہتے ہیں کیوں کہ منزل تک پہنچانے کا ذریعہ ہوتا ہے، سبب کا اطلاق لغوی معنے کے اعتبار سے علت پر بھی صحیح ہے اس لئے کہ علت بھی معلول تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتی ہے یعنی جس طرح سبب مفضی الی المسبب ہوتا ہے اسی طرح علت بھی مفضی الی المعلول ہوتی ہے، اتصال سببی اتصال صوری کے قبیل سے ہے نہ کہ اتصال معنوی کے قبیل سے، اتصال سببی کے صوری ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معلول کا اتصال علت کے ساتھ اور مسبب کا اتصال سبب کے ساتھ صورۃً ہوتا ہے سبب اور مسبب اور علت اور معلول چوں کہ کسی معنے میں شریک نہیں ہوتے اس لئے ان کے درمیان جو اتصال ہے وہ اتصال معنوی کے قبیل سے نہیں ہوگا، مصنف رح نے اتصال معنوی کا تو ذکر ہی نہیں کیا ہے اور اتصال صوری کی پچیس قسموں میں سے صرف دو قسموں (۱) اتصال بین العلۃ والمعلول (۲) اتصال بین السبب والمسبب کو ذکر کیا ہے کیوں کہ بہت سے اختلافی مسائل کی بنیاد ان ہی دونوں کے فرق پر موقوف ہے اس لئے ان ہی دونوں کو بطور خاص ذکر کیا ہے، چنانچہ اتصال سببی کی تقسیم کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کی دو قسمیں ہیں (۱) معلول کا اتصال علت کے ساتھ (۲) مسبب کا اتصال سبب کے ساتھ۔

علت اور سبب میں فرق یہ ہے کہ حکم (معلول) علت کی طرف وجوداً اور عدماً منسوب ہوتا ہے یعنی اگر علت موجود ہو تو حکم بھی موجود ہوتا ہے اور اگر علت معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہوتا ہے مگر سبب اور مسبب کے درمیان اس قسم کی نسبت نہیں ہوتی یعنی مسبب سبب کی طرف نہ وجوداً منسوب ہوتا ہے اور نہ عدماً، اتصال حکم بالعلت کی مثال ملک کا اتصال شراء کے ساتھ ہے ملک شراء کا حکم ہے اس لئے کہ ملک شراء پر مرتب ہوتی ہے لہٰذا شراء علت اور ملک اس کا حکم ہوگا۔

مصنف نے کہا ہے کہ اتصال کی اس قسم میں استعارہ دونوں طرفوں سے جائز ہے یعنی علت بول کر معلول اور معلول بول کر علت مراد لے سکتے ہیں اس لئے کہ استعارہ میں قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کر کے محتاج مراد لیا جاتا ہے اس لئے کہ محتاج الیہ ملزوم اور محتاج لازم ہوتا ہے اور استعارہ اسی کا نام ہے ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے لہٰذا یہاں حکم (معلول) اور علت دونوں میں سے ہر ایک محتاج بھی ہے اور محتاج الیہ بھی اس لئے کہ حکم اپنے وجود و ثبوت میں علت کا محتاج ہوتا ہے یعنی حکم (معلول) علت کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا اور علت مشروع ہونے کے اعتبار سے حکم کی محتاج ہوتی ہے کیوں کہ علۃ لذاتہا مطلوب نہیں ہوتی بلکہ اس لئے مطلوب ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ حکم ثابت کیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ جس جگہ حکم کا اثبات ممکن نہ ہو اس جگہ علت لغو اور بیکار رہوتی ہے مثلاً جہاں ملک متصور نہ ہو وہاں بیع بھی لغو ہوتی ہے مثلاً اگر کسی نے آزاد انسان کو خرید ا تو یہ بیع لغو ہوگی اس لئے کہ آزاد انسان پر

ملک کا ثبوت ممکن نہیں ہے اسی طرح محرمات میں ملک متعہ متصور نہیں ہے لہٰذا ملک متعہ کا سبب یعنی نکاح بھی لغو ہوگا،

الغرض علت بذات خود تو مطلوب نہیں ہوتی بلکہ اس کے ذریعہ حکم کا اثبات مطلوب ہوتا ہے چنانچہ جہاں علت مفید حکم نہ ہو اس جگہ علت بھی لغو ہوگی، اس سے معلوم ہوگیا کہ علت اپنے وجود میں بحیثیت علت کے حکم (معلول) کی محتاج ہوگی اس طرح علت اور معلول آپس میں ایک دوسرے کے محتاج اور محتاج الیہ ہوں گے لہٰذا ان میں سے ایک بول کر دوسرا مراد لیا جاسکتا ہے مثلاً شراء بول کر ملک اور ملک بول کر شراء مراد لینا جائز ہے۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ اِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰى نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهٗ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْاٰخَرَ يَعْتِقُ هٰذَا النِّصْفُ الْاٰخَرُ وَلَوْ قَالَ اِنْ مَلَكْتُ لَا يَعْتِقُ مَا لَمْ يَجْتَمِعِ الْكُلُّ فِيْ مِلْكِهٖ فَاِنْ عَنٰى بِاَحَدِهِمَا الْاٰخَرَ تُعْمَلُ بِنِيَّتِهٖ فِيْ مَوْضِعَيْنِ لٰكِنْ فِيْمَا تَخْفِيْفٌ عَلَيْهِ لَا يُصَدَّقُ فِي الْقَضَاءِ وَيُصَدَّقُ دِيَانَةً،

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا اِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ پھر اس نے نصف عبد خرید لیا اور فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف بھی خرید لیا یہ نصف آخر آزاد ہو جائے گا اور اگر کہا ان ملکت (فهو حر) تو آزاد نہیں ہوگا جب تک کہ پورا غلام اس کی ملکیت میں جمع نہ ہو پس اگر ایک سے دوسرے کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں اس کی نیت کے مطابق عمل کیا جائے گا لیکن جس صورت میں اس کا فائدہ ہو تو قضاءً اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اور دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی۔

تشریح جیسا کہ ماسبق میں بیان کیا جاچکا ہے کہ معنے حقیقی اور مجازی کے درمیان اتصال معنوی یا صوری ضروری ہے ورنہ تو معنے مجازی مراد لینا صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ اسد اور رجل شجاع کے درمیان شجاعت کا علاقہ معنوی موجود ہے اور مطر اور سماء کے درمیان علاقہ صوری پایا جاتا ہے، سماء اور مطر کے درمیان اگرچہ معنوی اتصال نہیں ہے مگر صوری اتصال موجود ہے اس لئے کہ دونوں میں مجاورت اور سببیت کا علاقہ ہے، اتصال صوری کی مصنف نے دو قسمیں بیان فرمائی ہیں اتصال الحکم بالعلۃ اور اتصال المسبب بالسبب، اتصال الحکم بالعلۃ کی صورت میں استعارہ طرفین سے جائز ہے جیسا کہ ماسبق میں مفصلاً مذکور ہوچکا ہے، ولہٰذا قلنا سے مصنف جواز استعارہ من الطرفین پر تفریع فرماتے ہیں

ہیں، اگر کسی شخص نے اِن اشتریتُ عبدًا فہو حر کہا اور اس کے بعد اس نے نصف عبد خریدا اور فروخت کر دیا اس کے بعد اسی عبد کا نصف آخر خریدا تو یہ نصف آخر آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ شراءِ کل پایا گیا اگرچہ متفرق صورت میں پایا گیا ہے اور شراء کل کے متحقق ہونے کے لئے پورے عبد کا ملک میں مجتمع رہنا شرط نہیں ہے، اگر کسی نے متفرق قسطوں میں ایک غلام خریدا تو عرف میں یہ کہنا درست ہے کہ اس نے غلام خریدا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ نصف آخر کی خریداری کے وقت مکمل غلام کی خریداری کی شرط پائی گئی مگر اس وقت اس کی ملکیت نصف ہی پر ہے لہٰذا یہی نصف آزاد ہو جائے گا یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے کیوں کہ وہ تجزی اعتاق کے قائل ہیں لیکن صاحبین کے نزدیک پورا غلام آزاد ہو جائے گا البتہ اپنی نصف قیمت کے لئے کسب ضروری ہوگا۔ مسئلہ کی مذکورہ صورت اس وقت ہے جبکہ عبدًا کو نکرہ بولا ہو اور اگر معرفہ بولا ہو تو دونوں کے نزدیک دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا۔ مسئلہ کی چار صورتیں اور ان کا حکم ذیل میں درج ہے۔

(۱) اِن اشتریتُ عبدًا فہو حرٌ — عبدًا نکرہ، امام صاحب کے نزدیک نصف آخر آزاد ہوگا صاحبین کے نزدیک پورا غلام آزاد ہوگا۔

(۲) ان ملکتُ عبدًا فہو حر — ″ ″ کوئی حصہ آزاد نہیں ہوگا۔

(۳) ان اشتریتُ ہٰذا العبدَ فہو حر — نصف آخر بہر صورت آزاد ہوگا۔

(۴) ان ملکتُ ہٰذا العبدَ فہو حر — ″ ″ ″ ″

بعد کی دونوں صورتوں میں نصف آخر آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ تفرق اور اجتماع وصف ہے اور وصف کا اعتبار غائب غیر متعین میں ہوتا ہے حاضر اور معین میں نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ان دخلتُ دارًا فعبدی حر کہا (دار کو نکرہ بولا) تو مطلقًا کسی دار میں داخل ہونے سے اس کا غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ آباد گھر میں داخل ہونے کی صورت میں آزاد ہوگا اور اگر اس طرح کہا، اِن دخلت ہذہ الدار فعبدی حر تو اس صورت میں دار مشار الیہ میں داخل ہونے سے اس کا غلام آزاد ہو جائے گا خواہ وہ گھر آباد ہو یا غیر آباد،

اگر کسی نے ان ملکتُ عبدًا فہو حر (نکرہ) کہا اور نصف عبد کا مالک ہو گیا اس کے بعد اس کو بیچ دیا یہ نصف آخر قیاسًا آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ حالف نے ملک مطلق کہا ہے اور اجتماع کی شرط نہیں لگائی اور ملک مطلق پائی گئی لہٰذا نصف آخر آزاد ہو جائے گا جیسا کہ ان اشتریتُ عبدًا کی صورت میں آزاد ہو جاتا ہے اور استحسانًا نصف آخر آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ متکلم نے ملک مطلق بولی ہے لہٰذا ۔ المطلق اِذا اُطلق یُرادُ بہ الفردُ الکاملُ، کے قاعدہ سے کمال ملک مراد ہوگی اور کمال ملک اجتماع کی صورت میں ہوگی اور صفت اجتماع پائی نہیں گئی لہٰذا نصف آخر آزاد نہ ہوگا جیسا کہ اگر کوئی کہے وَاللّٰہِ ما ملکتُ الفَ درہم قطعًا اول کہ متفرق طور پر

وہ اس سے بھی کہیں زیادہ کا مالک ہوا ہوگا مگر اجتماع کے طور پر بیک وقت چوں کہ ہزار درہم کا مالک نہیں ہوا اس لئے اس کا ما ملکت الف درہم قط کہنا درست ہے اور مطلق کبھی عرف وعادت کے ذریعہ متعین ہو جاتا ہے جیسا کہ مطلق درہم سے عرف وعادت کی وجہ سے نقد بلد متعین ہو جاتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص لفلان علیّ الفُ درہم کہے تو درہم سے درہم بلد ہی عرف کی وجہ سے مراد ہوں گے لہٰذا مذکورہ مسئلہ میں ملک مطلق عرف وعادت کی وجہ سے اجتماع سے مقید اور متصف ہوگی اور اگر کسی نے ان اشتریتُ عبداً فہو حر کہا اور نصف عبد خرید لیا پھر بیچ دیا پھر باقی بھی خرید لیا تو نصف آخر آزاد ہو جائے گا، بخلاف ملک کے اس لئے کہ ملکیت میں اجتماع کی صفت زوال ملک کے بعد متحقق نہیں ہوتی یعنی اگر کوئی نصف عبد کا مالک ہوا اور اس کو بیع وغیرہ کے ذریعہ اپنی ملکیت سے خارج کر دیا اس کے بعد نصف آخر کا مالک ہو گیا تو یہ کہنا کہ وہ پورے غلام کا مالک ہے درست نہیں ہے بخلاف اگر کسی نے نصف غلام خریدا اور اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد دوسرا نصف خریدا تو یہ کہنا درست ہے کہ فلاں نے پورا غلام خریدا اس لئے کہ شراء کے لئے بقاء ملک شرط نہیں ہے بخلاف ملک کے کہ اس کے لئے بقاء ملک شرط ہے مثلاً اگر کسی نے ان اشتریتُ عبداً فامراتہ طالق، پھر اس نے غیر کے لئے غلام خریدا تب بھی حانث ہو جائے گا یعنی اس کی عورت مطلقہ ہو جائے گی اس لئے کہ شراء کے لئے ملکیت شرط نہیں ہے۔

ولو قال ان ملکت عبداً فہو حر: اور اگر کسی شخص نے ان ملکت عبداً فہو حر کہا تو جب تک پورا غلام اسی کی ملکیت میں داخل نہ ہو اس وقت تک آزاد نہ ہوگا اور مذکورہ صورت میں پورا غلام بیک وقت ملکیت میں داخل نہیں ہوا کیوں کہ اولاً نصف عبد خریدا اور اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد نصف آخر خریدا تو یہ نصف آزاد نہ ہوگا اسلئے کہ پورے غلام کا ملکیت میں اجتماع نہیں پایا گیا جو کہ آزادی کی شرط ہے، اور اگر کسی نے کہا کہ میں نے اشتریتُ بول کر ملکتُ مراد لیا تھا تاکہ اجتماع کی شرط نہ پائے جانے کی صورت میں نصف غلام آزاد نہ ہو یا کہا میں نے ملکتُ بول کر اشتریتُ مراد لیا تھا تاکہ اجتماع شرط نہ ہو اور نصف غلام آزاد ہو جائے بہر حال دونوں صورتوں میں اس کی نیت کے مطابق عمل کیا جائے گا اور دونوں صورتوں میں استعارہ صحیح ہونے کی وجہ سے دیانۃً تصدیق کی جائے گی البتہ جس صورت میں متکلم کا فائدہ اور غلام کا نقصان ہوگا تو دیانۃً بینہ وبین اللہ تو تصدیق کی جائے گی مگر قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی مثلاً اگر کوئی شخص کہے کہ میری مراد اشتریت سے ملکت تھی تو دیانۃً اگرچہ تصدیق کی جائے گی مگر قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی اس لئے کہ اس صورت میں آزادی کے لئے وصف اجتماع کی ضرورت ہوگی اور اجتماع کا تحقق نہیں ہوا لہٰذا نصف آخر آزاد بھی نہیں ہوگا جس کی وجہ سے متکلم کا فائدہ اور غلام کا نقصان ہوگا جو کہ محل تہمت ہے اور قضاءً تصدیق نہ کیا جانا محل تہمت کی وجہ سے ہوگا نہ کہ استعارہ کی عدم صحت کی وجہ سے۔

خلاصہ یہ کہ مذکورہ صورت میں اگر کسی فقیہ سے فتویٰ طلب کیا تو طرفین سے استعارہ درست ہونے کی وجہ سے بناتویٰ کے صحیح ہونے کا فتویٰ دے گا مگر قاضی تہمت کذب کی وجہ سے تصدیق نہیں کرے گا، جس طرح کہ کسی عالم سے معلوم کیا کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ سو درہم تھے وہ میں نے ادا کر دیئے کیا میں قرض سے بری ہوگیا فقیہ مذکورہ صورت میں برات کا فتویٰ دیگا لیکن قاضی برات کا حکم اس وقت تک نہیں لگائیگا جب تک کہ ادائے دَین پر بینہ قائم نہ کر دے۔

سوال: ملک بول کر شراء مراد لینے میں بھی متکلم کے لئے تخفیف اور مقام تہمت ہے کیوں کہ ملک، شراء، ہبہ، وصیت، اِرث، غرضیکہ بہت سے اسباب سے حاصل ہوتی ہے شراء ان میں سے ایک ہے اگر متکلم **ملک** بول کر شراء مراد نہ لیتا تو جس طریقے سے بھی ملک حاصل ہوتی غلام آزاد ہوجاتا مگر جبکہ ملک سے شراء مراد لیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ملک شراء کے ذریعہ حاصل ہو تو غلام آزاد ہو ورنہ نہ ہو اگر ملک بول کر ملک ہی مراد ہوتی تو جس طریقہ سے بھی ملک حاصل ہوتی غلام آزاد ہوجاتا اس سے معلوم ہوا کہ ملک سے شراء مراد لینے میں بھی متکلم کا فائدہ اور غلام کا نقصان ہے لہٰذا اس صورت میں بھی قضاءً تصدیق نہیں ہونی چاہیئے؟

مذکورہ اعتراض مصنف حسامی کی عبارت پر ہوتا ہے اس لئے کہ مصنف نے لایصدق فی القضاء ویصدق دیانۃً کہا ہے مگر صاحب منار کی عبارت پر مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوتا اس لئے کہ منار کی عبارۃ میں لایصدق فی القضاء نہیں ہے صاحب منار نے تصدیق وعدم تصدیق قضاءً سے کوئی تعرض نہیں کیا۔

مگر صاحب حسامی کی جانب سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ احکام شرع میں عمومی اور اغلبی چیزوں کا اعتبار ہوتا ہے اور ملک کا اغلبی اور عمومی سبب شراء ہی ہے لہٰذا ملک سے شراء مراد ہونے کی صورت میں متہم بالکذب نہ ہوگا، اور جب متکلم ملک سے شراء مراد لینے میں متہم نہیں ہیں تو قضاءً تصدیق کیا جانا بھی درست ہے۔

سوال: بقول آپ کے اگر علت اور معلول کی صورت میں استعارہ طرفین سے صحیح ہے تو اِحلال اور اباحۃ کے لفظ سے نکاح درست ہونا چاہیئے کیوں کہ نکاح حِلت اور اباحت کے لئے علت ہے اور یہ دونوں معلول ہیں حالاں کہ اس سے نکاح درست نہیں ہوتا؟

جواب: ہمیں آپ کی بات تسلیم نہیں کہ نکاح حِلت اور اباحت کی علت ہے بلکہ نکاح تملیک منافع بضعہ کی علت ہے اس سے معلوم ہوا کہ حلت اور اباحت نکاح کے لئے معلول ہی نہیں ہیں کہ اس پر معلول بول کر علت مراد لینے کے صحیح نہ ہونے کا اعتراض وارد ہو یعنی جب احلال اور اباحت نکاح کے معلول ہی نہیں تو اگر احلال اور اباحت بول کر نکاح مراد لینا درست نہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے البتہ اگر احلال

اور اباحت نکاح کے معلول ہوتے اور پھر احلال اور اباحت بول کر نکاح مراد لینا صحیح نہ ہوتا تو اعتراض کی بات تھی۔

مذکورہ جواب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر نکاح ملک منافع بضعہ کی علت ہے اباحت واحلال کی نہیں ہے تو پھر اعارہ اور اجارہ کے لفظ سے نکاح درست ہونا چاہیئے یعنی اگر کوئی عورت کسی مرد سے اجرت لک نفسی یا اعرتُ لک نفسی کہے تو نکاح صحیح ہونا چاہیئے اس لئے کہ بقول آپ کے نکاح ملک منافع بضعہ کی علت ہے اور ملک منافع بضعہ نکاح کے لئے معلول ہیں اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ جس طرح علت بول کر معلول مراد لیا جا سکتا ہے اسی طرح معلول بول کر علت مراد لینا بھی درست ہے جب کہ مقام تہمت نہ ہو، اجارہ اور اعارہ ان دونوں میں منافع حاصل ہوتے ہیں اجارہ میں نفع بالعوض حاصل ہوتا ہے اور اعارہ میں نفع بغیر عوض حاصل ہوتا ہے۔

جواب: استعارہ کی حقیقت ملزوم بول کر لازم مراد لینا ہے اور اجارہ اور اعارہ یہ دونوں ملک انتفاع بضعہ کو مستلزم نہیں ہیں کیوں کہ نکاح کے لئے تو ملک انتفاع بالبضعہ لازم ہے جب بھی نکاح متحقق ہوگا ملکیت انتفاع بالبضعہ بھی ضرور ثابت ہوگی ایسا کبھی نہیں ہو سکتا کہ نکاح تو ثابت ہو اور انتفاع بضعہ کی ملکیت حاصل نہ ہو بخلاف اعارہ اور اجارہ کے کہ ان کے لئے ملک انتفاع بالبضعہ لازم نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں میں تو انتفاع بالبضعہ ممکن ہی نہیں ہے مثلاً اگر کسی شخص نے کوئی شے مثلاً چھری، کتاب، قلم وغیرہ عاریت یا اجرت پر لیا تو بضعہ سے انتفاع کا تصور ہی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مذکورہ اشیاء کے بضعہ ہی نہیں ہوتی، اور اگر نکاح کا تصور ممکن ہو مثلاً کسی عورت کو کسی کام کیلئے اجرت یا عاریت پر لیا اس صورت میں اگرچہ عورت کے بضعہ ہے مگر اس سے انتفاع حلال نہیں ہے۔

سوال: ملک اور شراء میں علت اور معلول کا اتصال نہیں ہے اس لئے کہ مطلق ملک عام ہے اس ملک سے جو بذریعہ شراء حاصل ہوتی ہے لہٰذا ملک شراء کی معلول اور شراء ملک کی علت نہ ہوگی؟

جواب: شراء ملک خاص کے لئے علت ہے اور خاص عام کو مستلزم ہوتا ہے لہٰذا استعارہ طرفین سے درست ہوگا، خلاصۂ جواب، حکم یعنی معلول کا علت کے ساتھ خاص ہونا ضروری نہیں ہے کیوں کہ ایک معلول کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں شرط صرف اس قدر ہے کہ حکم ایسی شے کا محتاج ہوتا ہے کہ جس میں علت بننے کی صلاحیت ہو جیسا کہ عرب اِثم کو خمر کے لئے مستعار لیتے ہوئے بولتے ہیں شربتُ الاثم حتی ضل عقلی، اس مقولہ میں اثم سے مراد خمر ہے حالاں کہ اِثم خمر ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے دیگر اشیاء میں بھی اثم ہوتا ہے۔

وَالثَّانِیْ اِتِّصَالُ الْفَرْعِ بِمَا هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لَیْسَ بِعِلَّةٍ وُضِعَتْ لَهٗ کَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِاَلْفَاظِ الْعِتْقِ تَبْعًا لِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ،

ترجمہ اور اتصال سببی کی دوسری قسم فرع کا اس چیز کے ساتھ متصل ہونا ہے جو سبب محض ہے ایسی علت نہیں ہے جو فرع کے لئے وضع کی گئی ہو جیسے زوال ملک رقبہ کے تابع ہو کر ملکِ متعہ کا زوال الفاظ عتق کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔

تشریح اتصال سببی جو کہ اتصال صوری کے قبیل سے ہے اس کی دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں فرع (حکم) کا اتصال سبب محض کے ساتھ ہو اور سبب محض وہ ہے جس میں علیت کا شائبہ بھی نہ ہو بلکہ محض مفضی الی الحکم ہو اور وجوب حکم اور وجود حکم اس کی طرف مضاف نہ ہو، اگر حکم کا اتصال سبب محض کے ساتھ نہ ہو بلکہ ایسے سبب کے ساتھ ہو کہ جس میں علیۃ کا شائبہ ہو تو طرفین سے استعارہ صحیح ہوگا۔

سوال: مصنفؒ نے سبب کے ساتھ لفظ "محض" کا اضافہ کیوں فرمایا؟

جواب: سبب کا اطلاق چوں کہ لغۃً جس طرح سبب پر ہوتا ہے اسی طرح علت پر بھی ہوتا ہے اس لئے یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ سبب سے مراد عام ہے خواہ علت ہو یا غیر علت ہو اس شبہ کو مصنف نے "محض" کا اضافہ فرما کر دور کر دیا، سبب کے علت پر اطلاق کی وجہ یہ ہے کہ سبب مفضی الی الحکم ہوتا ہے اور افضاء کے معنے علت میں سبب سے زیادہ ہوتے ہیں کیوں کہ علت موجب حکم ہوتی ہے اور سبب صرف مفضی الی الحکم ہوتا ہے اس لئے مصنف نے "محض" کا اضافہ کر کے علت سے احتراز کیا ہے کیوں کہ سبب محض حکم (مسبب) کے لئے موجب لذاتہ نہیں ہوتا اور علت حکم کے لئے موجب لذاتہ ہوتی ہے یعنی علت حکم کو بلا واسطہ ثابت کرتی ہے اور سبب حکم بالواسطہ ثابت کرتا ہے۔

سبب کی شرط یہ ہے کہ حکم سبب کی طرف بلا واسطہ مضاف نہ ہو نہ یہ کہ بالواسطہ بھی مضاف نہ ہو یعنی علۃ العلت بھی نہ ہو، حاصل یہ ہے کہ سبب حکم کے لئے علت العلت تو ہو سکتا ہے مگر علت نہیں ہو سکتا مصنف علیہ الرحمہ نے سبب محض کی جو مثال پیش کی ہے اس میں حکم سبب کی طرف تو مضاف نہیں ہے مگر حکم کی علت کی طرف مضاف ہے اس لئے کہ انت حرۃ زوال ملک رقبہ کے لئے علت ہے اور زوال ملک متعہ کے لئے سبب ہے کیوں کہ انتِ حرۃٌ کی وضع زوالِ ملکِ رقبہ کے لئے ہے اور زوالِ ملک بضعہ ضمنی طور پر ہوتی ہے مذکورہ مثال میں انتِ حرۃ زوالِ ملک رقبہ کے لئے علت ہے مگر زوالِ ملک متعہ کے لئے علت العلت ہے یعنی علت مضاف تو ہے علت موضوعہ نہیں ہے اسی وجہ سے مصنف نے

لیس بعلۃ موضوعۃ کی قید لگائی ہے لیکن اگر آپ غور کریں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ لیس بعلۃ موضوعۃ لہٗ عبارت لانے کے بعد "محض" کی قید ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی اس لئے کہ جو سبب حکم کے لئے علۃ موضوعہ نہ ہو وہ سبب محض ہی ہوتا ہے۔

اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے انت حرۃ یا حررتک یا اعتقتک کہا تو ان الفاظ کے ذریعہ ملک رقبہ بالذات یعنی بلاواسطہ زائل ہوگی اور ملک متعہ بواسطہ زوال ملک رقبہ زائل ہوگی یہاں تک کہ آزاد کردہ باندی سے استمتاع بغیر نکاح حلال نہیں رہے گا لہٰذا انت حرۃ اور اس جیسے الفاظ زوالِ ملک متعہ کے لئے سبب ہیں علت نہیں ہیں اس لئے کہ زوالِ ملکِ متعہ اور اس کے سبب (انت حرۃ) کے درمیان زوال ملک رقبہ کا واسطہ ہے۔

وَاِنَّہٗ یُوْجِبُ اِسْتِعَارَۃَ الْاَصْلِ لِلْفَرْعِ وَالسَّبَبِ لِلْحُکْمِ دُوْنَ عَکْسِہٖ لِاَنَّ اِتِّصَالَ الْفَرْعِ بِالْاَصْلِ فِیْ حَقِّ الْاَصْلِ فِیْ حُکْمِ الْعَدَمِ لِاسْتِغْنَائِہٖ عَنِ الْفَرْعِ وَھُوَ نَظِیْرُ الْجُمْلَۃِ النَّاقِصَۃِ اِذَا عُطِفَتْ (اِلٰی) لِاسْتِغْنَائِہٖ عَنْہُ

ترجمہ اور اتصال کی یہ دوسری قسم فرع کے لئے اصل کے استعارہ کو اور حکم کے لئے سبب کے استعارہ کو ثابت کرتی ہے اس کے برعکس کو ثابت نہیں کرتی کیوں کہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ (اصل مراد لینے کے حق میں) معدوم کے حکم میں ہے کیوں کہ اصل فرع سے مستغنی ہے۔

تشریح مصنف کا قول والسبب للحکم عطف تفسیری ہے، سابقہ جملے اور اس جملہ کا ایک ہی مطلب ہے، مصنف کا مقصد اس عطف تفسیری سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ سبب کو اصل اور حکم کو فرع بھی کہتے ہیں اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جب معنئ حقیقی اور مجازی کے درمیان اگر اتصال سبب اور مسبب کا ہو تو استعارہ صرف ایک طرف سے جائز ہے قسم اول کے مانند دونوں طرف سے جائز نہیں ہے یعنی اصل (سبب) کا استعارہ حکم (مسبب) کے لئے جائز ہے لیکن اس کا عکس جائز نہیں ہے۔ یعنی مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے انت حرۃ کہا اور انتِ طالق مراد لیا تو جائز ہے کیوں کہ انت حرۃ زوال ملک متعہ کے لئے سبب ہے اور زوال ملک متعہ مسبب ہے جس کی تعبیر انتِ طالق سے ہو سکتی ہے لہٰذا انتِ طالق ازالہ ملک متعہ کے قائم مقام ہے اس طریقہ سے انتِ حرۃ سبب اور انت طالق مسبب ہوگا اور سبب بول کر مسبب مراد لینا صحیح ہے لہٰذا انتِ حرۃ بول کر انتِ طالق مراد لینا صحیح ہے اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے انتِ حرۃ کہے اور انتِ طالق مراد لے تو طلاق واقع

ہو جائے گی، لیکن اگر کسی نے اپنی باندی سے انتِ طالق کہا اور انت حرة مراد لیا تو یہ صحیح نہ ہوگا اور باندی آزاد نہ ہوگی، کیوں کہ انتِ طالق بول کر انت حرة مراد لینا یہ مسبب بول کر سبب مراد لینا ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

سوال: آپ نے فرمایا کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے حالاں کہ اِنِّیْ اَرَانِیْ اَعْصِرُ خَمْرًا میں خمر بول کر عنب مراد لیا گیا ہے حالاں کہ خمر مسبب اور عنب اس کا سبب ہے اس لئے کہ خمر اسی کو کہا جاتا ہے جو عنب سے کشید کی جاتی ہے اس کے علاوہ دیگر مسکرات کو خمر نہیں کہا جاتا؟

جواب: اگر مسبب ایسا ہو کہ سبب کے ساتھ خاص ہو تو ایسی صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لیا جا سکتا ہے کیوں کہ اس صورت میں سبب علت کے معنے میں ہوگا اور مسبب معلول کے معنے میں یعنی خمر کا حصول عنب ہی سے ہوگا اور انگور جو کہ سبب ہے اسی مسبب (خمر) کے لئے مشروع ہوگا، خمر دراصل ماء العنب ہی کو کہتے ہیں لہٰذا ماء العنب بغیر عنب کے نہیں پایا جا سکتا اور کوئی عنب ماء العنب کے بغیر نہیں پایا جاتا، عنب اور خمر میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے محتاج بھی اور محتاج الیہ بھی، اور محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر ایک بول کر دوسرا مراد لینا مجازاً درست ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے اسی طرح مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہے پس امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح بیوی سے خطاب کرتے ہوئے انتِ حرةٌ کہہ کر انتِ طالق مراد لینا صحیح ہے اسی طرح باندی کو مخاطب کرتے ہوئے انتِ طالق بول کر انتِ حرة مراد لینا بھی درست ہے لہٰذا پہلی صورت میں جس طرح بیوی مطلقہ ہو جائے گی اسی طرح دوسری صورت میں باندی آزاد ہو جائے گی، امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان اتصال معنوی موجود ہے اس طریقہ پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اسقاط کے قبیل سے ہے یعنی عتاق کے ذریعہ ملک رقبہ ساقط ہو جاتی ہے اور طلاق کے ذریعہ ملک متعہ ساقط ہوتی ہے اور دونوں کے اندر سرایت اور لزوم کے معنے بھی موجود ہیں سرایت کا مطلب یہ ہے کہ بعض شئے میں حکم ثابت ہونے سے کل شئے میں حکم ثابت ہو جائے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی کے ایک حصہ کو مثلاً چہرہ کو یا نصف حصہ کو طلاق دی تو یہ طلاق بیوی کے کل میں سرایت کر جائے گی اور کل پر طلاق واقع ہوگی، اگر اسی طرح غلام کے چہرے یا اس کی گردن پر آزادی واقع کی تو یہ آزادی پورے غلام میں سرایت کر جائے گی، اور لزوم سے مراد یہ ہے کہ فسخ کو قبول نہ کرے یعنی طلاق اور عتاق دونوں فسخ کو قبول نہیں کرتے یعنی اگر کوئی شخص طلاق یا اعتاق کے بعد رجوع کرنا چاہے تو رجوع نہیں کر سکتا، اسی طرح دونوں تعلیق بالشرط کا احتمال رکھتے ہیں یعنی یہ دونوں ہی شرط پر معلق ہو سکتے ہیں۔

الحاصل دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے اور جب ان دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لئے مستعار لینا بھی جائز ہے جیسا کہ اسد اور رجل شجاع کے درمیان اتصال معنوی (شجاعت) موجود ہونے کی وجہ سے دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لئے مستعاً لینا درست ہے۔

احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان اتصال معنوی نہیں ہے کیوں کہ طلاق، نکاح کی وجہ سے جو پابندیاں عائد ہوتی ہیں ان کو زائل کرنے کے لئے وضع کی گئی ہے اور عتاق قوت حریت کو ثابت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی رقیت کی وجہ سے غلام بہت سے امور پر قادر نہیں ہوتا حتیٰ کہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنے نکاح کا بھی مجاز نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے کسی فعل کا شرعاً کوئی اعتبار رہوتا ہے، اعتاق کے بعد غلام کو مذکورہ تمام باتوں پر قدرت حاصل ہوجاتی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ طلاق قید نکاحی کو زائل کرنے کے لئے موضوع ہے اور اعتاق اثبات قوت حریت کیلئے موضوع ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان کوئی ایسا معنوی اشتراک نہیں ہے جس کی وجہ سے اتصال معنوی ثابت ہوسکے،

امام شافعیؒ کی جانب سے اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ شرعاً اور عرفاً یہی سمجھا جاتا ہے کہ اعتاق ازالہ رقیت کے لئے موضوع ہے نہ کہ اثبات قوت کے لئے، اور اگر بالفرض تسلیم بھی کرلیا جائے کہ اعتاق اثبات قوت حریت کے لئے موضوع ہے تب بھی ہم یہ کہیں گے کہ اثبات قوت ازالۂ رقیت کو مستلزم ہے اس طریقہ سے طلاق اور عتاق ازالہ میں مشترک ہیں تو اس صورت میں بھی اتصال معنوی پایا گیا جو کہ طرفین سے استعارہ کے جواز کے لئے کافی ہے۔

احناف کی جانب سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اتصال معنوی کے لئے مطلقاً کسی بھی معنی میں اشتراک کافی نہیں ہے بلکہ ایسے معنے میں اشتراک ضروری ہے جو مشبہ بہ کے ساتھ خاص ہوں اور وہ معنی مشبہ بہ میں مشبہ سے اشہر بھی ہوں اور یہاں طلاق اور عتاق اگرچہ ازالہ کے معنے میں مشترک ہے لیکن یہ معنے دونوں میں سے کسی کے ساتھ خاص نہیں ہیں اور نہ اشہر بلکہ دونوں میں مساوی طور پر پائے جاتے ہیں اور جب ایسا ہے تو طلاق اور عتاق کے درمیان اتصال معنوی نہیں ہے لہٰذا امام شافعیؒ کا استدلال بھی درست نہیں ہے۔

لان اتصال الفرع: سے مصنف مذہب احناف کی دلیل تحریر فرمارہے ہیں، مذہب احناف جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے یہ ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا تو صحیح ہے مگر مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے، دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ معنے مجازی مراد لینے کے لئے معنے حقیقی اور مجازی کے درمیان

اتصال ضروری ہے یہ اتصال سبب بول کر مسبب مراد لینے کے حق میں تو موجود ہے اس لئے کہ مسبب اپنے وجود میں سبب کا محتاج ہے کیوں کہ مسبب سبب کا اثر ہوتا ہے اور اثر مؤثر کا محتاج ہوتا ہے اس طریقہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ سبب محتاج الیہ ہے اور مسبب محتاج ہے اور محتاج لازم اور محتاج الیہ ملزوم ہوتا ہے، جب سبب کا محتاج الیہ (ملزوم) ہونا اور مسبب کا محتاج (لازم) ہونا ثابت ہو گیا تو ملزوم (سبب) بول کر لازم (مسبب) مراد لینا صحیح ہوگا اور استعارہ کی یہی حقیقت ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے۔

مگر یہ اتصال مسبب بول کر سبب مراد لینے کے حق میں معدوم ہے اس لئے کہ سبب اپنی مشروعیت میں مسبب کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ سبب مسبب سے مستغنی ہوتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ سبب موجود ہو مگر مسبب موجود نہ ہو جیسا کہ عتاق ملک متعہ کے زوال کا سبب ہے اور زوالِ ملک متعہ مسبب ہے اگر مولیٰ اپنے غلام سے انتَ حر کہے تو سبب (انت حر) تو موجود ہوگا مگر مسبب (زوال ملک متعہ) موجود نہیں ہوگا کیوں کہ غلام کے متعہ نہیں ہوتی، مطلب یہ ہوا کہ سبب اپنے وجود میں مسبب کا محتاج نہیں ہے تو مسبب اس کا محتاج الیہ نہ ہوا اور محتاج الیہ ملزوم اور محتاج لازم ہوتا ہے لہٰذا ملزوم مسبب اور سبب اس کا لازم نہ ہوا حالاں کہ استعارہ میں ملزوم بول کر لازم ہی مراد ہوتا ہے لہٰذا مسبب کو سبب کے لئے مستعار لینا بھی صحیح نہیں ہوگا، اور احناف کا یہی دعویٰ تھا کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے۔

مصنف نے اس کی نظیر کو بیان کرتے ہوئے فرمایا وہٰذہ نظیر جملۃ الناقصۃ الخ نظیر کا خلاصہ یہ ہے کہ جب جملہ ناقصہ کا عطف جملہ تامہ پر کیا جائے مثلاً یوں کہا جائے ہندٌ طالقٌ وزینبُ، پہلا جملہ جو کہ معطوف علیہ ہے مبتدا اور خبر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے تامہ ہے اور دوسرا جملہ یعنی معطوف چوں کہ خبر کا محتاج ہے اس لئے ناقصہ ہے لیکن واوِ عطف کے واسطے سے دوسرا جملہ اولیٰ جملہ سے متعلق ہے تاکہ جملہ اولیٰ کا حکم جملہ ثانیہ کے لئے ثابت ہو جائے ورنہ تو جملہ ثانیہ غیر مفید اور لغو رہے گا اس کے لئے ضروری ہے کہ جملہ اولیٰ اپنی خبر کے اثبات میں توقف کرے جلدی نہ کرے تاکہ جملہ ناقصہ کلام غیر مفید اور لغو ہونے سے محفوظ رہ سکے، اس بات کا خیال رہے کہ اول جملہ کا توقف دوسرے جملہ کو مفید بنانے کے لئے ہے نہ کہ جملہ غیر تام ہونے کی وجہ سے۔

بہر حال جس طرح یہاں توقف ایک جانب یعنی جملہ ناقصہ کے اعتبار سے ثابت ہے اور دوسری جانب یعنی جملہ تامہ کے اعتبار سے ثابت نہیں ہے اسی طرح سبب اور مسبب کے درمیان جو اتصال ہے وہ بھی ایک جانب یعنی مسبب کی جانب سے ثابت اور معتبر ہے اور دوسری یعنی سبب کی

کی جانب سے غیر ثابت اور غیر معتبر ہے۔
غیر کی نسبت سے غیر تام اور اپنی نسبت سے تام ہونے کی مثال منصوص علیہ میں حکم کی نسبت علت کی جانب کرنا فرع (مقیس) کی نسبت سے ہے تاکہ حکم کا تعدیہ فرع کی جانب صحیح ہو سکے ورنہ تو منصوص علیہ (مقیس علیہ) میں علت کی جانب حکم کی نسبت کرنے کی حاجت نہیں ہوتی کیوں کہ منصوص علیہ (مقیس علیہ) میں نص موجود ہوتی ہے اور نص کی موجودگی میں علت کی جانب حکم کی نسبت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ نص علت سے قوی ہوتی ہے لیکن فرع کی جانب نسبت کی ضرورت کے پیش نظر منصوص علیہ میں بھی علۃ کی جانب نسبت کی جاتی ہے تاکہ حکم کا تعدیہ فرع کی جانب ہو سکے مثلاً اللہ تعالیٰ کے قول۔ اَوْجَاءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِنَ الْغَائِطِ۔ میں نقض طہارت کی علت خروج نجاست کو قرار دیا گیا ہے تاکہ تمام بدن سے خروج نجاست کی وجہ سے نقض طہارت کا حکم لگایا جا سکے ورنہ تو سبیلین سے خروج نجاست کی وجہ سے نقض طہارت کے لئے علت تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ سبیلین کے بارے میں نص موجود ہے مگر چوں کہ غیر سبیلین سے خروج نجاست پر بھی نقض طہارت کا حکم لگانا ہے اس لئے منصوص علیہ میں علت تلاش کرنے کی ضرورت پیش آئی۔
خلاصہ کلام یہ ہے کہ منصوص علیہ میں علت کی جانب حکم کی اضافت فرع (مقیس) کی نسبت سے ہے اور عدم اضافت منصوص علیہ کی خود اپنی نسبت سے ہے جس طرح کہ جملہ تامہ جملہ ناقصہ کی نسبت سے موقوف ہوتا ہے اور خود اپنی نسبت کے اعتبار سے موقوف نہیں ہوتا لہٰذا دونوں ایک دوسرے کی نظیر ہیں۔

وَحُکْمُ الْمَجَازِ وُجُوْدُ مَا اُرِیْدَ بِہٖ خَاصًّا کَانَ اَوْ عَامًّا کَمَا ھُوَ حُکْمُ الْحَقِیْقَۃِ وَبِھٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِیْ حَدِیْثِ ابْنِ عُمَرؓ لَاتَبِیْعُوْا الدِّرْھَمَ بِالدِّرْھَمَیْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَیْنِ عَامًّا یَحُلُّہٗ وَیُجَاوِرُہٗ۔

ترجمہ اور مجاز کا حکم اس معنے کا ثابت ہونا ہے جو معنے مجازی لفظ سے مراد ہوں وہ مجاز خاص ہو یا عام ہو جیسا کہ حقیقت کا حکم ہے اسی وجہ سے ہم نے لفظ "صاع" کو جو کہ ابن عمرؓ کی حدیث لاتبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین میں واقع ہے اس شے کے لئے عام قرار دیا ہے جو صاع میں سما سکے۔ اور اس کے ساتھ مجاور ہو سکے۔

تشریح مصنفؒ حقیقت اور مجاز کی تعریف اور تشریح سے فارغ ہونے کے بعد ان دونوں کا حکم بیان فرماتے ہیں مجاز کا حکم اختصار کے پیش نظر صراحۃً اور حقیقت کا حکم اشارۃً

ذکر فرمایا ہے۔

مجاز کا حکم :۔ ہر اس معنے کا ثبوت ہے جو مجاز سے مراد ہوں جیسا کہ حقیقت کا بھی یہی حکم ہے مصنفؒ نے مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم کے ساتھ تشبیہ دیکر اسبات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جس طرح حقیقت میں عموم اور خصوص ہوتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی عموم اور خصوص ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ جس طرح لفظ حقیقی اگر خاص ہے تو اس کے معنے بھی خاص ہوں گے اور اگر عام ہے تو اس کے معنے بھی عام ہوں گے اسی طرح لفظ مجازی اگر خاص ہے تو اس کے معنے بھی خاص ہوں گے اور اگر عام ہے تو اس کے معنے بھی عام ہوں گے۔

مجاز خاص کی مثال اسد ہے یہ لفظ خود بھی خاص ہے اور اس کے معنے مجازی یعنی رجل شجاع وہ بھی خاص ہیں، دوسری مثال اللہ تعالیٰ کا قول۔ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ، ملامست نساء سے مجازاً جماع مراد ہے اور یہ خاص ہے، مجاز عام کی مثال حدیث ابن عمرؓ میں لفظ صاع ہے صاع سے مراد وہ ہے جو صاع سے ناپی جاتی ہے اور وہ ہر اس شے کو عام ہے جو صاع میں سما سکے خواہ گندم ہو یا جو یا چاول یا شکر، اسی طرح خواہ مطعوم ہو جیسا کہ گندم وغیرہ یا غیر مطعوم ہو جیسا کہ چونہ وغیرہ، کلام کی چونکہ دو قسمیں ہیں حقیقت اور مجاز، لہٰذا مجاز عموم اور احکام میں حقیقت کے مثل ہوگا البتہ تعارض کے وقت حقیقت مجاز سے اولیٰ ہوگی۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ جس طرح حقیقت میں عموم جاری ہوتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی عموم جاری ہوتا ہے تو ہم نے لفظ صاع کو جو کہ حدیث ابن عمرؓ میں واقع ہے اس شے کے لئے عام قرار دے دیا جو صاع میں سما سکے یا صاع سے ناپی جا سکے اس لئے کہ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ حدیث میں مذکور صاع سے حقیقی صاع (پیمانہ) مراد نہیں ہے کیونکہ ایک صاع (پیمانہ) کو دو صاعوں (پیمانوں) کے عوض فروخت کرنا کسی کے نزدیک منع نہیں ہے۔ لہٰذا صاع کے مجازی معنے (ما یحل فی الصاع) خود بخود متعین ہو گئے اس لئے کہ لفظ کے حقیقی اور مجازی معنے دونوں مراد نہ ہوں یہ صحیح نہیں ہے، صاع کے حقیقی اور مجازی معنے میں حال اور محل کا علاقہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ، میں مسجد (محل) بول کر ما یقام فی المسجد (صلوٰۃ) حال مراد ہے مطلب یہ ہے کہ نماز میں ستر کو چھپاؤ اس کے علاوہ حدیث میں واقع لفظ صاع پر الف لام استغراقی بھی داخل ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ما یحل فی الصاع مطعوم کے قبیل سے ہو یا غیر مطعوم کے قبیل سے اسی طرح اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ تفاضل کی حرمت کی علت شے کا کیلی ہونا ہے اس لئے کہ جب صاع سے مراد ما یصاع ہے مراد ہو تو تقدیر عبارت یہ ہوگی لَا تَبِيْعُوْا مَا يُصَاعُ بِالصَّاعِ بِمَا يُصَاعُ بِالصَّاعَيْنِ، مصنفؒ کے ما یحلہ کے

ساتھ مایجاورہٗ کے اضافہ فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ مصنف کا مقصد صاع حقیقی (ظرف ہوتا ہے) اور صاع مجازی (مظروف) کے درمیان علاقہ کی تفصیل کی طرف اشارہ کرنا ہے صاع حقیقی اور مجازی کے درمیان جس طرح حال اور محل کا علاقہ ہے اسی طرح مجاورت کا علاقہ بھی ہے اس لئے کہ جو شے حال ہوتی ہے وہ محل سے مجاور اور متصل بھی ہوتی ہے۔

وَأَبَى الشَّافِعِيُّ ذٰلِكَ وَقَالَ لَا عُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ يُصَارُ إِلَيْهِ تَوْسِعَةً لِلْكَلَامِ وَهٰذَا بَاطِلٌ لِأَنَّ الْمَجَازَ مَوْجُوْدٌ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى يَتَعَالٰى عَنِ الْعِجْزِ وَالضَّرُوْرِيَّاتِ،

ترجمہ اور امام شافعیؒ نے اس عموم کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مجاز کے لئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ مجاز ضرورۃً ثابت ہوتا ہے اس کی طرف کلام میں وسعت پیدا کرنے کے لئے رجوع کیا جاتا ہے اور یہ قول باطل ہے اس لئے کہ مجاز کتاب اللہ میں موجود ہے اور اللہ تعالیٰ عجز اور ضرورتوں سے پاک ہے۔

تشریح الحاصل مجاز حقیقت کی طرح خاص بھی ہوتا ہے اور عام بھی اسی عموم مجاز کی وجہ سے احناف کے نزدیک جس طرح ربوا (سود) مطعومات میں جاری ہوتا ہے اسی طرح غیر مطعومات میں بھی جاری ہوتا ہے جس طرح گندم کو گندم کے عوض تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا ربوا ہے اسی طرح چونے کو چونے کے عوض تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا ربوا ہے۔

فاضل مصنف نے فرمایا کہ امام شافعی رح عموم مجاز کا انکار کرتے ہیں یعنی ان کے نزدیک مجاز خاص تو ہوتا ہے مگر عام نہیں ہوتا اور حدیث ابن عمر میں ما یحل فی الصاع سے صرف مطعومات مراد لیتے ہیں ہر وہ شے مراد نہیں ہے جس کو صاع کے ذریعہ ناپا جاتا ہو[1]

[1] فائدہ: مصنف علیہ الرحمہ نے اگرچہ عموم مجاز کے انکار کی نسبت امام شافعی رح کی جانب کی ہے مگر اس میں تسامح ہے اسلئے احناف کی بعض کتابوں میں انکار کی نسبت بعض اصحاب شوافع کی طرف کی گئی ہے اور اسی کے عبد الملک قائل بھی ہیں حالانکہ یہ دونوں ہی باتیں درست نہیں ہیں صحیح بات یہ ہے کہ امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل ہیں اور اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا مذہب احناف کے مطابق ہے جیساکہ صاحب افاضۃ الانوار نے ابن نجیم سے نقل کیا ہے، صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ عدم عموم مجاز کا قول میں نے کتب شافعیہ میں نہیں پایا، اب رہی یہ بات کہ امام شافعی رح ما یحل فی الصاع کو مطعوم کے ساتھ کیوں خاص کرتے

مصنف علیہ الرحمہ امام شافعیؒ کے اس قول کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں وہٰذا باطلٌ اور بطلان کی دلیل یہ بیان فرما رہے ہیں کہ مجاز کتاب اللہ میں بکثرت واقع ہے حالاں کہ کتاب اللہ فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ مراتب میں واقع ہے اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ مجاز کتاب اللہ میں عجزاً اور ضرورۃً استعمال ہوا ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ حقیقی معنے پر قادر نہیں تھا جس کی وجہ سے مجازی معنے مجبوراً استعمال کرنے پڑے حالاں کہ اللہ تعالیٰ عجز اور ضرورت سے پاک ہے بلکہ یہ بات واضح ہے کہ وہ حضرات کہ جو اہل لغت ہیں اور مقصود کو حقیقت کے ذریعہ بیان کرنے پر قادر ہیں اس کے باوجود مقصود کو مجاز کے ذریعہ بیان کرنا پسند کرتے ہیں اور یہ پسندیدگی حاجت اور ضرورت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس لئے ہے کہ لوگ مجاز کے ذریعہ مقصود ظاہر کرنے کو بہ نسبت حقیقت کے زیادہ پسند کرتے ہیں اس سے امام شافعیؒ کے اس قول کا فساد ظاہر ہو گیا کہ مجاز کا ثبوت ضرورۃً ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے بھی قرآن مجید میں بکثرت مجاز استعمال فرمایا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ میں جناح کا لفظ مجازی معنے میں مستعمل ہوا ہے اس لئے کہ ذُل (فروتنی) کے لئے بازو نہیں ہوتے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول یَا اَرْضُ ابْلَعِیْ مَاءَکِ وَیَا سَمَاءُ اَقْلِعِیْ میں ابلعی کے مجازی معنے (جذب) مراد ہیں کیوں کہ ابلاع کے حقیقی معنے نگلنے کے ہیں اور نگلنا وہاں ممکن اور متصور ہو سکتا ہے جہاں حلق ہو اور زمین کے حلق نہیں ہوتا لہٰذا نگلنے کے معنے بھی متصور نہیں ہو سکتے بلکہ مجازی معنے یعنی جذب کرنا مراد ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الاَنْهَارُ میں مجاز مراد ہے کیوں کہ آیت میں جریان کی نسبت نہر کی طرف کی گئی ہے حالاں کہ جریان نہر

ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تخصیص عموم مجاز سے انکار کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ چوں کہ ان کے یہاں ربوا کی علت طعم ہے اسی وجہ سے غیر مطعوم میں تفاضل کو حرام نہیں کہتے۔ مگر چوں کہ مصنف نے عموم مجاز سے انکار کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کی ہے اسی لئے ان کی دلیل ذکر فرمائی ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام میں اصل حقیقت ہے اس لئے کہ الفاظ کی وضع معانی پر دلالت کرنے اور افادہ اور استفادہ کی غرض سے ہے اور افادہ اور استفادہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ جب لفظ کے معنے موضوع لہٗ مراد لئے جائیں اسلئے کہ معنی مجازی تو ابہام اور اختلال پیدا کرتے ہیں جس کی وجہ سے افادہ اور استفادہ میں دشواری ہوتی ہے، اب رہا یہ سوال کہ جب مجاز سے افہام و تفہیم نیز افادہ و استفادہ میں خلل واقع ہوتا ہے تو معنے مجازی مراد لینا کیوں درست ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ کلام میں وسعت اور سہولت کے پیش نظر مجاز کو درست قرار دیا گیا ہے جیسا کہ رخصت کو احکام میں وسعت اور سہولت کے پیش نظر جائز رکھا گیا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ مجاز کو ضرورۃً ثابت مانتے ہیں۔

کے لئے نہیں ہوتا بلکہ پانی کے لئے ہوتا ہے۔ ؎

وَمِنْ حُكْمِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ اِسْتِحَالَةُ اجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَمَا اسْتَحَالَ اَنْ يَكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ،

ترجمہ حقیقت اور مجاز کا حکم ان دونوں کے اجتماع کا محال ہونا ہے اس حال میں کہ دونوں ایک لفظ سے مراد ہوں جس طرح یہ بات محال ہے کہ ایک کپڑا، پہننے والے کے بدن پر ایک ہی وقت میں ملکاً اور عاریۃً دونوں طریقوں سے ہو۔

تشریح حقیقت اور مجاز کی تعریف اور ان کے درمیان اتصال کی تفصیل کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد مصنفؒ حقیقت اور مجاز کا حکم بیان فرمارہے ہیں، حقیقت اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ لفظ واحد سے آن واحد میں دونوں (حقیقت و مجاز) کو قصداً جمع کرنا محال ہے جیسا کہ ایک

؎ فائدہ :- احناف کی جانب سے مذکورہ جواب اس امر پر مبنی ہے کہ ضرورت سے متکلم کی ضرورت مراد لی جائے، یعنی متکلم اپنی ضرورت اور مجبوری کے پیش نظر مجاز کا استعمال کرتا ہے جو کہ بدیہی البطلان ہے اس لئے کہ قرآن کریم کا متکلم خداوند قدوس ہے اگر مجاز کو متکلم کی ضرورت قرار دیا جائے تو اللہ تعالےٰ کو عاجز اور محتاج تسلیم کرنا ہوگا اور اگر ضرورت سے مخاطب کی ضرورت مراد لی جائے اور یہ کہا جائے کہ مخاطب حقیقی معنے کے درست نہ ہونے کی وجہ سے مجازی معنے مراد لیتا ہے اور یہ ضرورت لفظ کو مجازی معنے پر محمول کرنے کی وجہ سے پوری ہوجاتی ہے اس کے بعد مجاز میں عموم کا اعتبار کرنا یہ امر زائد ہے لہٰذا اس کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس تقریر کی رو سے متن میں پیش کردہ جواب درست نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عموم بھی معنے حقیقی میں داخل ہے اس لئے کہ عموم دلیل لفظ ہی سے ثابت ہے اس لئے کہ لفظ محلّی باللام ہونے کی وجہ سے عموم پر دلالت کرتا ہے لہٰذا عموم اس معنے کے اعتبار سے معنے حقیقی میں داخل ہوگا اگرچہ اس اعتبار سے کہ معنے غیر موضوع لہٗ کا قصد کیا گیا ہے مجاز ہے۔

امام شافعی رحؒ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ مقتضیٰ کا ثبوت احناف کے نزدیک ضرورۃً ثابت ہوتا ہے اور احناف نے مقتضیٰ میں عموم سے انکار کیا ہے پھر کیا وجہ ہے کہ مجاز میں احناف عموم کے قائل ہیں حالاں کہ مجاز بھی ضرورۃً ثابت ہوتا ہے نیز مقتضیٰ بھی قرآن مجید میں موجود ہے اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے فتحریر رقبۃ، ای تحریر رقبۃ

کپڑا ایک ہی وقت میں ایک ہی شخص کے لئے بطور ملک اور عاریت دونوں طرح ثابت ہونا محال ہے دونوں کے یکجا جمع ہونے کے محال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت وہ ہے کہ جو اپنے موضوع و مقام میں مستقر اور مستعمل ہو، اور مجاز وہ ہے جو اپنے موضع اور مقام سے متجاوز ہو یہ بات ممکن نہیں ہے کہ شے اپنے مقام میں مستقر بھی ہو اور مقام سے متجاوز بھی ہو کیوں کہ شے واحد کا آن واحد میں دو مکانوں میں ہونا محال ہے۔

سوال: فاضل مصنف نے حقیقت اور مجاز کے اجتماع کے استحالہ کے ساتھ مرادین کی قید کیوں لگائی ہے؟

جواب: اس لئے کہ اس قید سے حقیقت اور مجاز کے اجتماع کا احتمال خارج ہو گیا کیوں کہ حقیقت اور مجاز کے اجتماع کا احتمال محال نہیں ہے البتہ دونوں کا بالقصد جمع کرنا محال ہے۔

مرادین کی قید سے اس بات کی طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ عموم مجاز کے طور پر اگر لفظ کے ایسے معنے مجازی مراد لئے گئے ہوں کہ جن کا ایک فرد معنی حقیقی بھی ہو تو بالاتفاق جائز ہے اگرچہ اس صورت میں بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے کیوں کہ اس صورت میں مراد تو معنے مجازی ہیں لیکن معنے حقیقی تبعًا مفہوم ہیں مقصود نہیں ہیں مطلب یہ ہے کہ مرادین کی قید سے عموم مجاز سے بھی احتراز ہو گیا اس لئے کہ عموم مجاز میں معنی مجازی کا بالقصد ارادہ کیا جاتا ہے اور معنے حقیقی بلا قصد و بلا ارادہ، معنے مجازی میں عموم مجاز کا ایک فرد ہونے کی وجہ سے شامل ہو جاتے ہیں لہٰذا اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے لہٰذا مجازی معنے کا ارادہ بالقصد اور اصالۃً ہے اور حقیقی معنے ضمنًا اور تبعًا ہیں۔

مملوکۃ، رقبہ کے بعد مملوکہ بطور مقتضیٰ ماننا ضروری ہے تاکہ تحریر رقبہ کے معنے درست ہو جائیں اس لئے کہ مطلق رقبہ مراد لینا کہ جس میں رقبہ حرہ بھی شامل ہے درست نہیں ہے اسی طرح مجاز میں بھی عموم درست نہ ہونا چاہئے،

جواب: قرآن مجید میں جو ضرورت مقتضیٰ واقع ہے یہ کلام اور سامع کی طرف راجع ہے اس لئے کہ یہ مقتضیٰ شرعًا کلام کی تصحیح کے لئے ثابت ہوتا ہے تاکہ کلام میں ایسا خلل واقع نہ ہو جو سامع کے لئے کلام کے سمجھنے میں دشواری پیدا کر دے اور ضرورت فی المجاز متکلم کی طرف راجع ہوتی ہے اس لئے کہ مجاز کا ثبوت طریق تکلم میں وسعت پیدا کرنے کے لئے ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ مصنف نے مجاز کو استعمال نظم کے اقسام میں ذکر کیا ہے جو کہ متکلم کی طرف راجع ہے اور مقتضیٰ کو وقوف علی المراد کی اقسام میں ذکر کیا ہے جو کہ سامع کا حصہ ہے جب یہ بات ہے تو یہ بات بھی جائز ہے کہ مقتضیٰ قرآن میں پایا جائے بخلاف مجاز کے، اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مخالف کا استدلال درست نہیں ہے۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے حقیقت اور مجاز کے اجتماع کے محال ہونے کے لئے بلفظ واحد کی قید کیوں لگائی ہے؟

جواب: اس لئے کہ حقیقت اور مجاز کا اجتماع دو لفظوں سے محال نہیں ہے مثلاً کسی شخص نے قتلتُ اسدًا دو مرتبہ کہا ایک مرتبہ اسد حقیقی مراد لیا اور دوسری مرتبہ اسد کے معنے مجازی یعنی رجل شجاع مراد لیا اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے استحالہ اس صورت میں ہے جب کہ ایک ہی لفظ سے دونوں معنی کا ارادہ کیا جائے مثلاً ایک مرتبہ قتلتُ اسدًا کہے اور اسد کے حقیقی معنی (درندہ) لے اور معنے مجازی یعنی رجل شجاع بھی مراد لے تو یہ جائز نہیں ہے۔ [1]

کما استحال ان یکون الثوب الواحد الخ حقیقی اور مجازی معنے کا اجتماع چوں کہ عقلی شے ہے لہٰذا مصنف مزید وضاحت کے لئے ایک محسوس مثال پیش فرما رہے ہیں حقیقت اور مجاز کے استحالہ کی مثال ایسی ہے جیسا کہ ایک شخص کا ایک ہی وقت میں ایک ہی کپڑے کو ملکاً اور عاریۃً دونوں طریقوں سے پہننا محال ہے اس تشبیہ میں لفظ لباس کے درجہ میں ہے اور معنے لابس (آدمی) کے درجہ میں ہے اور ثوب مستعار کے درجہ میں ہے اور حقیقت ثوب مملوک کے درجہ میں ہے پس جس طرح یہ محال کہ ایک آدمی ایک وقت میں ایک کپڑے کا مالک ہونے کی حیثیت سے استعمال کرے اور مستعیر ہونے کی حیثیت سے بھی استعمال کرے اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ ایک لفظ ایک وقت میں بطریق حقیقت بھی استعمال اور بطریق مجاز بھی استعمال ہو، حقیقت اور مجاز کے استحالہ کی تشبیہ ثوب واحد کے ساتھ یہ نظیر ہے مثال

---

[1] فائدہ: آن واحد میں لفظ واحد سے معنی حقیقی اور مجازی کے ارادہ کرنے کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، ہمارے اصحاب اور عامہ اہل ادب اور اصحاب شافعی میں سے اہل تحقیق اور عامۃ متکلمین کے نزدیک اجتماع جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ اور ان کے عام اصحاب نیز جبائی اور عبد الجبار معتزلی حقیقت اور مجاز کے اجتماع کے جواز کے قائل ہیں بشرطیکہ اجتماع عقلاً محال نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کے قول اَوْ لٰمَستُم النساء میں لمس بالید جو کہ لمس کے حقیقی معنے ہیں اور جماع جو کہ لمس کے مجازی معنے ہیں مراد لئے جا سکتے ہیں اس لئے کہ دونوں معنے کا اجتماع عقلاً محال نہیں ہے اور اگر حقیقت اور مجاز کا اجتماع عقلاً محال ہو تو یہ حضرات بھی اجتماع کے قائل نہیں ہیں جیسا کہ صیغۂ امر اِفعَل یہ وجوب میں حقیقت اور تہدید میں مجاز ہے اس لئے کہ حقیقی معنے مراد لینے کی صورت میں فعل مامور بہ ہوگا جس کے فعل پر فاعل مستحق اجر و ثواب ہوگا اور معنے مجازی لینے کی صورت میں فعل ممنوع ہوگا اور اس کے ارتکاب پر عذاب کا مستحق ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول اِعملوا ما شئتم میں دونوں معنی کا اجتماع محال ہے۔

نہیں ہے لہٰذا اگر کسی قسم کا اس میں مناقشہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ نظیر کا من کل الوجوہ مطابق ہونا ضروری نہیں ہے بخلاف مثال کے کہ اس کا ممثل لہٗ کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ أَنَّ عَرَبِيًّا لَا وَلَاءَ عَلَيْهِ أَوْصٰى بِثُلُثِ مَالِهٖ لِمَوَالِيْهِ وَلَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِيْ مَرْدُوْدًا إِلَى الْوَرَثَةِ وَلَا يَكُوْنُ لِمَوَالِيْ مَوْلَاهُ لِأَنَّ الْحَقِيْقَةَ أُرِيْدَتْ بِهٰذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ،

ترجمہ اور اسی وجہ سے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے، اگر کسی عربی نے (کہ جس کا کوئی معتق نہ ہو) اپنے ثلث مال کی اپنے موالی کے لئے وصیت کی حال یہ ہے کہ اس کا آزاد کردہ غلام ایک ہی ہے تو یہ آزاد کردہ غلام نصف ثلث کا مستحق ہوگا اور باقی نصف ثلث موصی (وصیت کرنیوالے کے ورثار کے لئے) لوٹا دیا جائے گا اور موصی کے آزاد کردہ کے آزاد کردہ کے لئے کچھ نہ ملیگا کیونکہ اس لفظ (مولی) سے حقیقی معنی کا ارادہ کرلیا گیا ہے لہٰذا اب مجازی معنے کا ارادہ باطل ہوگا۔

تشریح اور اسی وجہ یعنی حقیقت اور مجاز کے اجتماع کے محال ہونے کی وجہ سے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی عربی نے کہ اس کا کوئی معتق نہیں ہے اپنے موالی (آزاد کردہ غلاموں) کے لئے ثلث مال کی وصیت کی اور آزاد کردہ ایک ہی ہو تو غلام کو نصف ثلث ملے گا اور باقی نصف موصی کے ورثار کو لوٹا دیا جائے گا، لا ولار علیہ کی قید یہ عربیًا کی تاکید ہے، مطلب یہ ہے کہ موصی ایسا عرب ہو کہ اس کا کوئی معتق (آزاد کنندہ) نہ ہو، عربی چوں کہ مشرک اور اہل کتاب دونوں قسم کے ہوتے ہیں اگر لا ولار علیہ کی قید نہ لگائی جائے تو عربی میں اہل کتاب اور مشرک دونوں شامل رہیں گے لا ولار علیہ کی قید سے عربی اہل کتاب کو خارج کر دیا کیوں کہ ان کا معتق ہو سکتا ہے اور یہاں ایسا موصی مراد ہے کہ جس کا کوئی معتق نہ ہو اور ایسا موصی عربی مشرک ہی ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس کے لئے ولار عتاقہ ثابت نہیں ہوتی اور نہ عربی کے لئے ولار موالات ہوتی ہے اول تو اس لئے نہیں ہوتی کہ ولار کے لئے رقیت شرط ہے اور عربی مشرک پر رقیت طاری نہیں ہوتی اس لئے کہ ان کا حکم اِمّا السیفُ اَوِالاسلام ہے کیونکہ مرتد کی طرح ان کا کفر غلیظ اور شدید ہوتا ہے لہٰذا اسلام میں ان کے لئے دو ہی صورتیں ہیں یا تو اسلام یا تلوار بخلاف عربی اہل کتاب کے کہ ان کے لئے تیسری صورت یعنی قیدی بنانے کی ہے جب عربی مشرک پر رقیت طاری نہیں ہوتی تو ظاہر ہے کہ ان کا کوئی معتق (آزاد کنندہ) بھی نہیں ہوگا اور جب ان کا کوئی معتق (آزاد

کنندہ) نہیں ہوگا تو پھر یہ معتَق (آزادہ کردہ) بھی نہیں ہوگا توان پر ولاء بھی ثابت نہیں ہوگا۔
عربیًا لاولاء علیہ کی قید کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ اگر موصی کے لئے موالی اعلیٰ یعنی آزاد کنندہ اور موالی اسفل یعنی آزاد کردہ بھی ہوں تو وصیت باطل ہو جائے گی اس لئے کہ لفظ مولیٰ مشترک ہے اس کا اطلاق معتِق (آزاد کنندہ) اور معتَق (آزاد کردہ) دونوں پر ہوتا ہے اگر موصی زندہ ہے تو اس سے مولیٰ کا مصداق معلوم کیا جائے گا کہ اس کی لفظ مولیٰ سے معتِق مراد ہے یا معتَق اور اگر موصی زندہ نہیں ہے تو مولے کا مصداق متعین نہ ہونے کی وجہ سے وصیت باطل ہو جائے گی، مشترک میں چوں کہ عموم نہیں ہوتا اس لئے معتِق اور معتَق دونوں مراد نہیں ہو سکتے اور ایک متعین نہیں لہٰذا وصیت ہی باطل ہوگی، جب مصنف نے لاولاء علیہ کی قید لگا دی تو یہ بات متعین ہو گئی ہے کہ اس کا کوئی معتِق (آزاد کنندہ) نہیں ہے تاکہ وصیت درست ہو جائے۔
ولہ معتَق واحد کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر آزاد کردہ غلام ایک سے زیادہ ہوں تو وہ ثلث کے مستحق ہوں گے، بچے ہوئے کو ورثاء کی طرف لوٹانے کی ضرورت نہیں ہوگی اور اگر موصی کے چند آزاد کردہ غلام ہوں اور آزاد کردہ غلاموں کے بھی غلام ہوں تو موصی کے آزاد کردہ غلام وصیت کے ثلث مال کے مستحق ہوں گے اور آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلاموں کو کچھ نہ ملے گا اس لئے کہ لفظ موالی کا استعمال موصی کے آزاد کردہ غلاموں میں حقیقت ہے اور آزاد کردہ کے آزاد کردہ غلاموں میں مجاز ہے دونوں مراد لینے کی صورت میں حقیقت اور مجاز کے درمیان اجتماع لازم آئے گا جو کہ متعذر ہے لہٰذا حقیقی معنے مراد لینا اولیٰ ہوگا البتہ اگر موصی کے لئے موالی (آزاد کردہ) نہ ہوں تو موالی الموالی کے لئے ثلث مال ملے گا کیوں کہ اس وقت مجاز متعین ہوگا اور اگر موصی کا آزاد کردہ غلام صرف ایک ہو تو نصف ثلث اس ایک غلام کو ملے گا اور باقی نصف ثلث ورثاء کو لوٹا دیا جائے گا۔

وَاِنَّمَا عَمَّهُمُ الْاَمَانُ فِيْمَا اِذَا اسْتَأْمَنُوْا عَلٰى اَبْنَائِهِمْ وَمَوَالِيْهِمْ لِاَنَّ اِسْمَ الْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِيْ ظَاهِرًا يَتَنَاوَلُ الْفُرُوْعَ لٰكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهٖ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيْقَةِ فَبَقِيَ مُجَرَّدُ الْاِسْمِ شُبْهَةً فِيْ حَقْنِ الدَّمِ وَصَارَ كَالْاِشَارَةِ اِذَا دَعَا بِهَا الْكَافِرَ اِلٰى نَفْسِهٖ يَثْبُتُ بِهَا الْاَمَانُ بِصُوْرَةِ الْمُسَالَمَةِ وَاِنْ تَكُنْ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً ،

ترجمہ اور بہرحال اس صورت میں جبکہ اہل حرب نے اپنے ابنار اور موالی پر امان طلب کی تو امان انکے ابنار الابنار اور موالی الموالی کو بھی شامل ہوجائیگی کیوں کہ ابنار اور موالی کے اسمار عرفاً فروع (ابنار الابنار اور موالی الموالی) کو بھی شامل ہوتے ہیں لیکن اس شمول پر حقیقت کے مجاز پر مقدم ہونے کی وجہ سے عمل باطل ہوگیا ہے سو اسم حفاظتِ دم میں محض شبہ ہو کر رہ گیا اور یہ (بقار شرکت اسمی) اشارہ کے مانند ہوگئی جب کہ کافر کو اشارہ سے اپنی طرف (حالتِ حرب میں) بلایا اس اشارہ سے صورۃً مصالحت کی وجہ سے امان ثابت ہو جائے گا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ وانما عمہم سے اس سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں جو شوافع کی جانب سے احناف پر کیا جاتا ہے۔

سوال :۔ یہ ہے کہ اے احناف آپ بھی بعض صورتوں میں جمع بین الحقیقت والمجاز کرتے ہیں حالانکہ یہ آپ کے یہاں جائز نہیں ہے مثلاً اس صورت میں جب کہ اہل حرب نے اپنے ابنار اور موالی کے لئے امان طلب کی اور اس طرح کہا آمنونا علیٰ ابنارنا و موالینا تو اس صورت میں امان میں ابنار الابنار اور موالی الموالی بھی ابنار اور موالی کے ضمن میں امان میں شامل ہوجائیں گے حالاں کہ ابنار الابنار لفظ ابن کے لئے اور موالی الموالی لفظ مولےٰ کے لئے مجاز ہیں لہٰذا مذکورہ صورت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ آپ کے یہاں ناجائز ہے۔

جواب :۔ ابنار الابنار اور موالی الموالی لفظ ابن اور مولیٰ کے لئے مجاز ہونے کی وجہ سے امن میں شامل نہیں ہوئے جیسا کہ آپ کو وہم ہوا ہے بلکہ عرفاً شامل ہوئے ہیں کیوں کہ ابن الابن جد کی طرف عرفاً منسوب ہوتا ہے جیسا کہ جب بنوہاشم بولا جاتا ہے تو اس میں بیٹے پوتے نیچے تک عرفاً سب شامل ہوجاتے ہیں اسی طرح بنو اسرائیل اور بنو تمیم وغیرہ میں بھی عرفاً نیچے تک تمام ابنار اور ابنار الابنار سب داخل ہیں قرآن کریم میں بھی یا بنی آدم فرمایا گیا ہے جس سے سب ہی انسان مراد ہیں مگر اس تناول ظاہری اور عرفی پر عمل اس وجہ سے نہیں ہو سکا کہ حربی نے معنے حقیقی کا ارادہ کیا ہے اور حقیقت ارادے میں

مجاز پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا اس تناول ظاہری اور عرفی کے باوجود ابناء الابناء اور موالی الموالی کو امان حاصل نہیں ہوگا مگر چوں کہ شرکت اسمی کی وجہ سے ابناء الابناء اور موالی الموالی کی جان کی امان کے سلسلہ میں شبہ پیدا ہوگیا لہٰذا اس شبہ کے فائدہ کی وجہ سے ابناء الابناء اور موالی الموالی کو بھی امان حاصل ہوگیا نہ کہ حقیقت اور مجاز کے اجتماع کی وجہ سے، فقہ کا مشہور قاعدہ اَلحدودُ تَندَرِئُ بالشبہات کی رو سے فائدہ مجرم کو ہوتا ہے نیز اس قاعدہ کی روح بھی جانوں کو قتل سے محفوظ کرنا ہے اس کے علاوہ آپ صلعم نے فرمایا ہے الآدمی بنیان الرب ملعون من ہدم بنیان الرب، اسی وجہ سے ہم نے احتیاطاً اور استحساناً موالی الموالی اور ابناء الابناء کو امان میں شامل کر دیا کیوں کہ حفاظت دماء کے لئے شبہ کافی ہوتا ہے اور یہ شبہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر کسی حربی کافر کو کسی مسلمان نے اشارہ سے اپنی طرف بلایا اور زبان سے انزل اِن کنتَ رجلاً کہا یعنی اگر تو بہادر ہے تو نیچے اتر، مگر یہ کلمات کافر حربی نے نہیں سنے اور وہ اتر آیا تو اس کافر کو امان حاصل ہوگا اگرچہ کافر کو اترنے کا اشارہ کرنا حقیقۃً امان نہیں ہے بلکہ اس میں امان کا شبہ ہے لہٰذا اس شبہ کا فائدہ کافر کو ہوگا اور وہ کافر مامون ہوجائے گا، مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ فروع کے لئے امان کا ثبوت حقیقت اور مجاز کے اجتماع کی وجہ سے نہیں جیسا کہ مخالف گمان کرتا ہے بلکہ شرکت اسمی کی وجہ سے جو شبہ پیدا ہوا ہے اس کی وجہ سے امان ثابت ہوا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ جہاں شبہ کا فائدہ ممکن نہیں ہے وہاں معنے مجازی کے لئے حکم ثابت نہ ہوگا مثلاً کسی شخص نے بنی فلاں کے لئے وصیت کی تو یہ وصیت امام صاحب کے نزدیک صرف فلاں کے ابناء کے لئے ہوگی ابناء الابناء معنے مجازی ہونے کی وجہ سے اس وصیت میں شامل نہ ہوں گے کیوں کہ مجاز حقیقت کا مزاحم نہیں ہو سکتا حالاں کہ شرکت اسمی کا شبہ یہاں بھی موجود ہے کیوں کہ وصیت کا ثبوت شبہ سے نہیں ہوتا۔

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ابناء الابناء اس وصیت میں شریک ہوں گے مگر شرکت کی وجہ حقیقت اور مجاز کا اجتماع نہیں بلکہ عموم مجاز ہے جو کہ بالاتفاق درست ہے جیسا کہ لا اکل الحنطۃ کہنے کی صورت میں نفس گندم اور گندم سے بنی ہوئی کوئی بھی شے کھانے سے حانث ہوجاتا ہے حالاں کہ حنطہ کے حقیقی معنے گندم کے دانہ کے ہیں باقی گندم سے بنی ہوئی اشیاء مجازاً گندم کہلاتی ہیں، عموم مجاز میں مقصود تو معنے مجازی ہی ہوتے ہیں مگر چوں کہ حقیقت بھی معنے مجازی کا ایک فرد ہوجاتی ہے اس لئے وہ بھی معنے مجازی میں شامل ہوجاتی ہے۔

وَإِنَّمَا تُرِكَ فِي الْإِسْتِيمَانِ عَلَى الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ اعْتِبَارُ الصُّورَةِ فِي الْأَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِأَنَّ اعْتِبَارَ الصُّورَةِ لِثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي مَحَلٍّ آخَرَ يَكُونُ بِطَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ وَذٰلِكَ إِنَّمَا يَلِيقُ بِالْفُرُوعِ دُونَ الْأُصُولِ،

ترجمہ بہرحال آبار اور امہات کے لئے امان طلب کرنے کی صورت میں اجداد وجدات میں صورت (شبہ) کا اعتبار ترک کر دیا گیا ہے کیوں کہ محل آخر میں حکم کے لئے شبہ کا ثبوت بطریق تبعیت ہوتا ہے اور یہ (بطریق تبعیت کا اعتبار) فروع کے مناسب ہے نہ کہ اصول کے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ جواب پر ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ حفاظت دم کے سلسلہ میں آپ نے شبہ اسمی کا اعتبار کیا ہے اور استیمان علی الابنار والموالی میں ابنار الابنار اور موالی الموالی کو تبعیت کی وجہ سے امن میں داخل کیا ہے لیکن استیمان علی الآبار والامہات کی صورت میں جب کہ حربی نے کہا۔ آمنونا علیٰ آبائنا وامہاتنا۔ شبہہ اسمی کا اعتبار نہیں کیا ہے کیوں کہ مذکورہ صورت میں اجداد اور جدات کے لئے امن ثابت نہ ہوگا حالاں کہ اب اور اُم کا لفظ صورۃً اجداد اور جدات کو شامل ہے، اس اعتراض کا جواب مصنف نے انما ترک سے دیا ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ سے حقیقی معنے مراد لینے کے بعد محل آخر میں حکم کا ثبوت بطریق تبعیت ہوتا ہے یعنی جب لفظ کے حقیقی معنے کا ارادہ کر لیا گیا اور اس کے لئے حکم ثابت ہوگیا تو اب محل آخر میں حکم کا ثبوت ہونے کے لئے اس محل آخر کا حقیقی معنے کے تابع ہونا ضروری ہے ورنہ تو محل آخر کے لئے حقیقی معنے کا حکم ثابت نہ ہوگا مثلاً کسی حربی نے کہا آمنونا علیٰ ابنائنا، ابنار کا اطلاق ابن اور ابن الابن دونوں پر ہوتا ہے فرق یہ ہے کہ ابن پر اطلاق حقیقۃً ہوتا ہے اور ابن الابن پر مجازاً اور تبعاً ہوتا ہے جب کسی حربی نے ابنار کے لئے امان طلب کیا تو ابنار اور ابنار الابنار کے لئے امان ثابت ہوجائیگا کیوں کہ دونوں میں صورۃ الشبہ یعنی شرکت اسمی پائی جاتی ہے نیز شرکت اسمی کے علاوہ معنے مجازی یعنی ابنار الابنار میں تبعیت پائی جاتی ہے کیوں کہ ابن الابن ابن کے تابع ہوتا ہے تو گویا کہ ابنار الابنار اطلاق اور خلقت (پیدائش) میں ابنار کی فروع اور توابع ہیں بخلاف اس صورت کے کہ جس کو معترض نے اعتراض میں پیش کیا ہے کیوں کہ اس صورت میں فروع فی الاطلاق اور شرکت اسمی تو پائی جاتی ہے کیوں کہ ام کا اطلاق جدات پر اور آبار کا اطلاق آبار الآبار پر ہوتا ہے مگر جدات اور آبار الآبار خلقۃً امہات اور آبار کی فروع اور اتباع نہیں ہیں بلکہ اصول ہیں لہٰذا ثبوت حکم کی دوسری شرط یعنی فرع فی الخلقۃ نہ پائے جانے

کی وجہ سے صورۃ الشبہ یعنی فرع فی الاطلاق کا اعتبار بھی ترک کر دیا گیا ہے جس کی وجہ سے جدات اور آباء الآباء کے لئے امان ثابت نہ ہوگا اور اگر اس صورت میں بھی جدات اور آباء الآباء کے لئے امان ثابت کی جائے تو اصل کا فرع کے تابع ہونا لازم آئے گا اور یہ بات غیر معقول ہے البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے،

سوال: مکاتب جب اپنے غلام باپ کو خریدتا ہے تو وہ اپنے مکاتب بیٹے پر مکاتب ہو جاتا ہے یعنی باپ اپنے مکاتب بیٹے کا مکاتب بن جاتا ہے پس اس صورت میں بھی باپ جو کہ اصل تھا وہ تابع ہو گیا اور بیٹا جو تابع تھا وہ اصل ہو گیا اور بقول آپ کے یہ غیر معقول بات ہے لہٰذا یہ بھی درست نہ ہونا چاہیے حالاں کہ تمام فقہاء کے نزدیک یہ بات درست ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ انسان اس بات کا مکلف ہے کہ وہ اپنے والدین کے ساتھ صلہ رحمی اور احسان کا معاملہ کرے والدین کو بری حالت سے اچھی حالت کی طرف نکالنا یہ بھی صلہ رحمی ہے اور یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے اطلاق کی وجہ سے باپ بیٹے کے تابع ہو کر مکاتب ہوا ہو بلکہ صلہ رحمی کو ثابت کرنے کے لئے حکماً باپ کی طرف کتابت سرایت کر گئی اور جب ایسا ہے تو کتابت میں باپ کا بیٹے کے تابع ہونا لازم نہیں آتا۔ [۱]

---

[۱] فائدہ: سابق اعتراض کے جواب پر اگر یہ اعتراض وارد کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے قول حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ کی وجہ سے حرمتِ اُم کے ساتھ حرمتِ ام الام بھی ثابت ہوتی ہے معلوم ہوا کہ جدات امہات میں داخل ہیں کیوں کہ نکاح جدات کی حرمت بھی اسی آیت سے ثابت ہے لہٰذا اصول کے لئے فروع کے تابع ہو کر حکم ثابت ہو گیا لہٰذا مسئلہ مذکورہ میں بھی اصول کے لئے فروع کے تابع ہو کر وہی امان کا حکم ثابت ہونا چاہیے جو فروع کے لئے ثابت ہوا ہے۔

جواب: جدات کی حرمت امہات کے تابع ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اجماع سے ثابت ہوتا ہے یا دلالۃ النص سے ثابت ہے یا بطور عموم مجاز امہات سے یہاں احتیاطاً اصول مراد ہیں جس کی وجہ سے جدات بھی امہات میں داخل ہو گئیں ہیں مطلب یہ ہے کہ اس آیت کے ذریعہ اصول سے نکاح کرنا حرام قرار دیا گیا ہے اور اس کے اصول میں چوں کہ امہات اور جدات دونوں ہیں اس لئے جدات کا امہات کے تابع ہونا لازم نہیں آتا لہٰذا کوئی اشکال بھی واقع نہیں ہوگا۔

جدات سے نکاح کی حرمت چوں کہ اجماع سے ثابت ہے مذکورہ آیت سے ثابت نہیں ہے اور فیما نحن فیہ میں اجماع نہیں ہے لہٰذا مسئلہ استیمان کو مسئلہ حرمت پر قیاس کر کے ثابت نہیں کر سکتے اس لئے کہ جو حکم عبادکی جانب سے اجماع کے طور پر ثابت ہو اس میں قیاس جاری نہیں ہو سکتا مثلاً اگر کوئی کسی سے کہے کہ میرا یہ غلام اس کی =

فَإِنْ قِيلَ قَدْ قَالُوا فِيمَنْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ إِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ وَالْإِجَارَةِ جَمِيعًا وَيَحْنَثُ إِذَا دَخَلَهَا رَاكِبًا أَوْ مَاشِيًا وَكَذَٰلِكَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِيمَنْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ أَنْ أَصُومَ رَجَبًا وَنَوَى بِهِ الْيَمِينَ كَانَ نَذْرًا وَيَمِينًا وَفِيهِ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ،

ترجمہ پس اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ احناف نے اس شخص کے بارے میں کہا ہے کہ جس نے لایضع قدمہ فی دار فلان کہا کہ دار سے دار مملوکہ، مستعارہ، مستاجرہ ہر قسم کا دار مراد ہوگا اور جب حالف اس شخص کے گھر میں سوار ہو کر یا پیدل چل کر یا برہنہ پا یا جوتے پہن کر داخل ہوگا تو حانث ہو جائے گا اور اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں کہ جس نے للہ علیّ ان اصوم رجبًا کہا اور اپنے اس قول سے یمین کی نیت کی تو یہ قول نذر اور یمین ہوگا اور اس میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا۔

تشریح ماقبل کے اعتراض کی طرح یہ بھی امام شافعیؒ کی جانب سے احناف کے اس اصول پر کہ حقیقت اور مجاز کے درمیان بالقصد اجتماع جائز نہیں ہے وارد ہوتا ہے اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے لایضع قدمہ فی دار فلان کہا اور کسی خاص گھر کی طرف اشارہ نہیں کیا اور نہ کسی خاص گھر کی نیت کی تو یہ حالف جب بھی، و، فلاں کے جس گھر میں اور جس حالت میں بھی داخل ہوگا حانث ہو جائے گا حالانکہ اس میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے اس لئے کہ دار فلاں کے حقیقی معنے فلاں کا دار مملوکہ ہے اور دار مستعارہ یا دار مستاجرہ مجازی معنے ہیں اسی طرح لایضع قدمہ کے حقیقی معنی ننگے پیر رکھنا ہے اور مجازی معنے سوار ہو کر یا جوتے پہن کر داخل ہونا ہے اور اے احناف تم ہر حال میں خواہ معنے حقیقی ہوں یا معنے مجازی ہر حال میں حانث مانتے ہو یہ اجتماع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں تو اور کیا ہے۔؟

اعتراض کا خلاصہ: مذکورہ اصل پر شوافع کی جانب سے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ مسئلہ مذکورہ کی طرح اس مسئلہ میں بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آرہا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے للہ علیّ

ـــ سرکشی اور تمرد کی وجہ سے فروخت کر دے تو اس شخص (وکیل) کے لئے موکل کے دوسرے غلام کو اگرچہ بدخلقی اور سرکشی میں اول غلام سے بڑھا ہوا ہو فروخت کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا حرمت جدات پر جو کہ اجماع سے ثابت ہے امہات آباء الآباء والجدات کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

ان اصوم رجبًا کہا اور یمین (حلف) کی نیت کی تو اس حالف پر روزہ نہ رکھنے کی صورت میں قضاء اور کفارہ لازم آئے گا قضاء تو نذر ہونے کی وجہ سے اور کفارہ یمین ہونے کی وجہ سے۔ لِلّٰہِ عَلَیَّ صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اس لئے کہ عَلَیَّ نذر کا صیغہ ہے جو کہ حقیقی معنے ہیں اور یمین مجازی معنے ہیں دلیل یہ ہے کہ حقیقی معنے بغیر کسی قرینہ کے ثابت ہو جاتے ہیں اور مجازی معنے کے لئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے اور یہاں قرینہ نیت ہے یمین کے معنے چوں کہ نیت سے ثابت ہوئے ہیں جو کہ مجاز ہونے کی علامت ہے اور نذر کے معنے بغیر نیت صرف صیغہ سے ثابت ہوئے ہیں جو کہ حقیقت ہونے کی علامت ہے مذکورہ تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ لِلّٰہِ عَلَیَّ کے نذر حقیقی معنے ہیں اور یمین مجازی معنے ہیں اور اے احناف تم روزہ نہ رکھنے کی صورت میں اس حالف کے اوپر قضاء کو واجب کہتے ہو جو کہ حقیقی معنے (نذر) مراد لینے کی علامت ہے اور کفارہ کو بھی واجب کہتے ہو جو کہ یمین ہونے کی علامت ہے اور اسی کا نام جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے جو کہ آپ کے یہاں ناجائز ہے۔ [1]

---

[1] فائدہ:۔ مذکورہ مسئلہ کی کل چھ صورتیں نکلتی ہیں۔

۱ نذر اور یمین دونوں کی نیت کی	عند الطرفین نذر و یمین وعند ابی یوسف نذر
۲ دونوں کی نیت نہیں کی	نذر بالاتفاق
۳ نذر کی نیت کی یمین کا خیال بھی نہیں آیا	" " "
۴ یمین کی نیت کی اور نذر کا خیال بھی نہیں آیا	نذر و یمین عندہما (طرفین) وعندہٗ یکون یمینًا
۵ نذر کی نیت کی اور یمین کی نفی کی	نذر بالاتفاق
۶ یمین کی نیت کی اور نذر کی نفی کی	یمین بالاتفاق

اول اور چوتھی صورت پر امام شافعیؒ کا اعتراض ہے کہ ان دونوں صورتوں میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے مذکورہ دونوں صورتوں میں نذر حقیقت ہے اور یمین مجاز ہے اس لئے کہ دونوں کے موجب اور مقتضیٰ الگ الگ ہیں نذر کا موجب منذور کو حتی الوسع پورا کرنا ہے اور پورا نہ کرنے کی صورت میں قضاء کرنا ہے اس پر کفارہ نہیں ہے اور یمین کا موجب محافظت علی البر (قسم پوری کرنا) اور فوت ہونے کی صورت میں کفارہ کا وجوب ہے نہ کہ قضاء کا، احناف کا یہ اختلاف ذات کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے مذکورہ کلام نذر کے لئے حقیقت ہے اس لئے کہ نذر کے ثبوت کے لئے کسی قرینہ کی ضرورت نہیں ہے بلکہ محض صیغہ ہی سے ثابت ہو جاتی ہے اور یمین کے لئے مجاز ہے اسلئے کہ مذکورہ عبارت سے یمین کا ثبوت قرینہ یعنی نیت سے ہوگا جو کہ مجاز کی علامت ہے۔

فائدہ جلیلہ: مصنف علیہ الرحمہ نے رجب کو نکرہ ذکر کیا ہے جیسا کہ منون ذکر کرنے سے ظاہر ہے لہٰذا عمر میں کسی=

قُلْنَا وَضْعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُوْلِ وَإِضَافَةُ الدَّارِ يُرَادُ بِهَا نِسْبَةُ السُّكْنٰى فَاعْتُبِرَ عُمُوْمُ الْمَجَازِ وَهُوَ نَظِيْرُ مَا لَوْ قَالَ عَبْدُهٗ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدِمُ فُلَانٌ فَقَدِمَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا أُعْتِقَ لِأَنَّ الْيَوْمَ مَتٰى قُرِنَ بِفِعْلٍ لَا يَمْتَدُّ حُمِلَ عَلٰى مُطْلَقِ الْوَقْتِ ثُمَّ الْوَقْتُ يَدْخُلُ فِيْهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ،

ترجمہ ہم جواب دیں گے کہ وضع قدم دخول سے مجاز ہے اور دار کی اضافت اس سے سکنیٰ کی نسبت مراد ہے پس عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا اور وہ اس کی نظیر ہے کہ اگر کسی نے کہا عبدہ حر یوم یقدم فلان، پس فلاں رات یا دن میں آگیا تو غلام آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ یوم جب فعل غیر ممتد کے ساتھ مقترن ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جائے گا پھر وقت میں رات اور دن دونوں داخل ہوتے ہیں۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے پہلے اعتراض کا جو کہ امام شافعیؒ کی جانب سے فان قالوا فیمن حلف سے کیا گیا تھا جواب دے رہے ہیں۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ وضع القدم سے عرفاً دخول دار مراد ہے اور یہ اطلاق السبب (وضع القدم) علی المسبب (دخول) کے قبیل سے ہے وضع القدم بعینہ مراد نہیں ہے، اگر کسی شخص نے قدم گھر میں رکھا اور خود داخل نہ ہوا تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ حالف کا مقصد گھر میں داخل ہونے سے باز رہنا ہے اور حالف کا قول لایضع قدمہ فی دار فلان، لایدخل فی دار فلان کے قائم مقام ہے اور دخول عام ہے خواہ ننگے پیر ہو یا جوتے پہن کر، سوار ہو کر ہو یا پیدل، لہٰذا عموم حنث عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ حقیقت اور مجاز کے اجتماع کی وجہ سے۔

اس جواب پر امام شافعیؒ کی جانب سے یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ حقیقت کے عموم مجاز ہونے کے لئے حقیقت کا مجاز کے افراد میں سے ایک فرد ہونا ضروری ہے لہٰذا محض وضع القدم بغیر دخول سے بھی حانث ہونا چاہیے اس لئے کہ یہ اس کلام کی حقیقت ہے۔

= بھی رجب کا روزہ واجب ہوگا اور ثمرہ آخر عمر میں قضاء اور کفارہ کی وصیت کی صورت میں ظاہر ہوگا اس لئے کہ صوم واجب کا فوت آخر عمر میں متحقق ہوگا اور فخر الاسلامؒ نے رجب کو غیر منون یعنی غیر منصرف ذکر کیا ہے اس لئے کہ رجب سے یمین کے بعد متصلاً آنے والا رجب مراد ہوگا، رجب کے متعین ہونے کی وجہ سے اس کے اندر غیر منصرف کی دو علامتیں پائی جائیں گی ایک علمیت اور دوسری عدل، لہٰذا رجب غیر منصرف ہوگا اور یمین کے بعد متصلاً آنے والے رجب کے روزے فوت ہونے کی صورت میں قضاء اور کفارہ لازم ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت کے تمام افراد کا خواہ مستعملہ ہوں یا مہجورہ مجاز کے افراد سے ہونا شرط نہیں ہے بلکہ مستعملہ ہونا شرط ہے اور یہ معنے مستعمل نہیں ہیں بلکہ مہجور ہیں کیوں کہ لا یضع قدمہٗ فی دار فلاں بول کر عدم دخول دار مراد ہوتا ہے نہ وضع القدم بعینہٖ۔

واضافۃ الدار یراد بہا نسبۃ السکنیٰ سے مصنفؒ دوسرے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں جو کہ شوافع کی جانب سے انہ یقع علے الملک والعاریۃ والاجارۃ جمیعًا سے کیا گیا تھا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ دار فلاں سے مراد دار مسکونہ لفلاں ہے نہ کہ دار مملوکہ اس لئے کہ گھر میں داخل نہ ہونے پر قسم کھانے پر آمادہ کرنے والی شے فلاں سے ناراضگی ہے نہ کہ دار کا مملوکہ ہونا کیوں کہ دار سے بالذات کوئی دشمنی نہیں ہوتی لہٰذا دار مسکونہ مملوکہ اور غیر مملوکہ دونوں کو عام ہے اگر یہ شخص فلاں کے دار مملوکہ میں جو کہ اس کا مسکونہ بھی ہے داخل ہو گیا تو حانث ہو جائے گا اور یہ حانث ہونا سکونت کی وجہ سے ہے نہ کہ وجود ملکیت کی وجہ سے یہی وجہ ہے کہ اگر حالف فلاں کے ایسے گھر میں داخل ہو کہ جو مملوکہ تو ہے مگر مسکونہ نہیں ہے تو حانث نہ ہوگا لہٰذا عموم حنث نسبت سکنیٰ کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی وجہ سے۔

سوال: فتاوی قاضی خاں اور فتاوی ظہیریہ میں ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں داخل نہ ہوگا اور اس کی کوئی نیت نہیں ہے پھر یہ شخص فلاں کے ایسے گھر میں داخل ہوا کہ فلاں کا مملوکہ تو ہے مگر مسکونہ نہیں ہے تب بھی حانث ہو جائے گا اس روایت کے مطابق جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا اعتراض باقی رہتا ہے۔

اس کی توجیہ اس طرح ہو سکتی ہے کہ دار فلاں سے مراد وہ دار ہوگا جو فلاں کی جانب منسوب ہو خواہ مملوکہ ہونے کی وجہ سے یا مسکونہ ہونے کی وجہ سے اس توجیہ کی بنا پر اضافت میں عموم ہو جائے گا لہٰذا ہر وہ گھر مراد ہوگا جو فلاں کی جانب منسوب ہو اس طرح بھی عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا مگر اس صورت میں عموم اضافت میں ہوگا۔

وہو نظیر فیما اذا قال عبدی حر: یہاں سے مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ لا یضع قدمہ فی دار فلاں کا عموم مجاز عبدی حر یوم یقدم فلاں کے عموم مجاز کی نظیر ہے جس طرح کہ عبدی حر یوم یقدم فلاں کہنے کی صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا فلاں شخص خواہ دن میں آئے یا رات میں آئے، یہ بھی بظاہر جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے کیوں کہ یوم کے حقیقی معنے نہار کے ہیں اور یوم کا اطلاق لیل پر مجاز ہے نیز یوم کا اطلاق بیاض نہار پر بالاتفاق حقیقت ہے اور مطلق وقت پر مجاز ہے اور یہی صحیح ہے حالاں کہ یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں بلکہ عموم مجاز ہے اسی طرح لا یضع قدمہٗ فی دار فلاں میں عموم مجاز ہے اور وہ لا یدخل فی دار فلاں

ہے بعض حضرات نے جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے اعتراض سے بچنے کے لئے یہ توجیہہ کی ہے کہ لفظ یوم دن اور رات میں مشترک ہے یعنی یوم کا لفظ دن کے لئے بھی موضوع ہے جیسا کہ " اِذَا نُودِیَ للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ میں یوم سے دن مراد ہے اور مطلق وقت کے لئے بھی موضوع ہے جیسا کہ " وَمَنْ یُوَلِّہِمْ یومئذٍ دُبُرَہٗ " میں یوم سے مراد مطلق وقت ہے مطلب یہ ہے کہ لفظ یوم نہار اور مطلق وقت دونوں کے لئے موضوع ہے مگر یوم یقدم فلان میں مطلق وقت مراد ہے اور مطلق وقت لیل و نہار دونوں کو شامل ہے لہٰذا یوم یقدم فلان کے معنے ہوں گے اَیَّ وقتٍ یقدم فلان یعنی فلاں شخص جس وقت آئے گا میرا غلام آزاد ہو جائے گا پس فلاں شخص کی آمد دن میں ہو یا رات میں غلام دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائے گا۔

مصنفؒ لان الیوم متیٰ قرن بفعل لا یمتد سے ایک ضابطہ بیان فرما رہے ہیں کہ یوم سے کہاں مطلق وقت مراد ہوتا ہے اور کہاں نہار مراد ہوتا ہے، ضابطہ یہ ہے کہ اگر فعل ممتد ہو یعنی فعل ایسا ہو کہ جس کے لئے کوئی مدت بیان کی جا سکتی ہو جیسے رکوب چنانچہ کہا جاتا ہے رکبتُ ہٰذہ الدابۃ یومًا تو اس صورت میں یوم سے نہار مراد ہوگا کیوں کہ نہار ایسا ممتد زمانہ ہے کہ جس کو فعل کے لئے معیار بنایا جا سکتا ہے پس فعل ممتد کے لئے معیار بنانے کے لئے ضروری ہے کہ یوم سے نہار مراد لیا جائے اور اگر فعل غیر ممتد ہو یعنی فعل ایسا ہو کہ جس کے لئے کوئی مدت بیان نہ کی جا سکتی ہو جیسے قدوم، دخول، طلاق تو اس صورت میں یوم سے وقت مراد ہوگا کیوں کہ فعل غیر ممتد کے لئے وقت کا ایک جزء ہی کافی ہوتا ہے اس کے لئے طویل وقت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

فائدہ: اہل علم کا اس بات میں اختلاف ہے کہ یوم کے ساتھ دو فعل مذکور ہوتے ہیں ایک یوم کا مضاف الیہ اور دوسرے یوم کا عامل (مظروف) تو ان دونوں فعلوں میں سے کون سے فعل کا اعتبار کیا جائے گا آیا مضاف الیہ کا یا عامل (مظروف) کا اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر عامل اور مضاف الیہ دونوں فعل ممتد ہوں تو دونوں کا اعتبار ہوگا اور یوم سے دن مراد ہوگا جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا امرکِ بیدکِ یوم یرکبُ خالد یعنی جس دن خالد سوار ہوگا اس دن تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا، اس مثال میں امر بالید اور رکوب خالد دونوں ممتد فعل ہیں اور اگر دونوں فعل غیر ممتد ہوں تو بھی دونوں کا اعتبار ہوگا اور یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا، عبدی حرٌ یوم یقدم فلان میں حریت عبد اور قدوم فلاں دونوں غیر ممتد فعل ہیں اور اگر دونوں میں سے ایک فعل ممتد ہو اور دوسرا فعل غیر ممتد ہو تو اس صورت میں فعل عامل معتبر ہوگا مضاف الیہ معتبر نہ ہوگا یعنی اگر فعل عامل ممتد ہو تو یوم سے دن مراد ہوگا اور اگر فعل عامل غیر ممتد ہو تو یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا مضاف الیہ خواہ ممتد ہو یا غیر ممتد اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

جیسے شوہر نے اپنی بیوی سے کہا امرک بیدک یوم یقدم فلان، پس اس مثال میں عامل یعنی امر بالید چونکہ ممتد ہے اس لئے اس مثال میں یوم سے دن مراد ہوگا اور انت طالق یوم یرکبُ خالد، میں عامل یعنی طلاق چوں کہ غیر ممتد فعل ہے اس لئے اس مثال میں یوم سے وقت مراد ہوگا۔

وَاَمَّا مَسْئَلَةُ النَّذْرِ فَلَيْسَ بِجَمْعٍ اَيْضًا بَلْ هُوَ نَذْرٌ بِصِيْغَتِهٖ يَمِيْنٌ بِمُوْجَبِهٖ وَهُوَ الْاِيْجَابُ لِاَنَّ الْمُبَاحَ يَصْلُحُ يَمِيْنًا كَتَحْرِيْمِ الْمُبَاحِ وَهٰذَا كَشِرَاءِ الْقَرِيْبِ فَاِنَّهٗ تَمَلُّكٌ بِصِيْغَتِهٖ تَحْرِيْرٌ بِمُوْجَبِهٖ،

ترجمہ اب رہا نذر کا مسئلہ تو اس میں بھی جمع (بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے) بلکہ وہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب (حکم) کے اعتبار سے یمین ہے اور وہ یعنی نذر کا حکم ایجاب ہے کیوں کہ مباح کو واجب کرنے میں یمین بننے کی صلاحیت ہے جیساکہ حلال کو حرام کرنے میں یمین بننے کی صلاحیت ہے اور یہ یعنی صیغہ نذر کا موجب ایسا ہی ہے جیساکہ کسی قریب (محرم) کو خریدنا اس لئے کہ شراء (خریدنا) اپنے صیغہ کے اعتبار سے مالک ہونا ہے اور اپنے موجب (حکم) کے اعتبار سے آزاد کرنا ہے۔

تشریح واما مسئلۃ النذر سے شوافع کی جانب سے ہونے والے دوسرے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک جمع بین الحقیقۃ والمجاز جائز نہیں ہے حالاں کہ احناف مسئلہ نذر میں حقیقت اور مجاز کو جمع کرتے ہیں کیوں کہ للّٰہ علی ان اصوم رجب کے حقیقی معنے نذر کے ہیں اس لئے کہ یہ نذر کا صیغہ ہے اور مجازی معنے یمین (حلف) کے ہیں اور احناف کے نزدیک بعض صورتوں میں دونوں معنے مراد لینا صحیح ہیں مثلاً جب متکلم نے للّٰہ علیّ ان اصوم رجبا، سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی طرفین کے یہاں نذر اور یمین دونوں مراد ہوں گے اور یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے البتہ یہ اعتراض امام ابویوسف کے نزدیک واقع نہیں ہوگا کیوں کہ امام ابویوسف کے نزدیک اول صورت میں فقط نذر اور دوسری صورت میں فقط یمین مراد ہوگی اس مسئلہ کی تفصیل صورتہ کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

جواب: جواب کا ماحصل یہ ہے کہ سابقہ مسئلہ کی طرح اس مسئلہ میں بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آتا کیوں کہ جو جمع ممتنع ہے وہ وہ ہے کہ ایک ہی صیغہ اور ایک جہت سے ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے کیوں کہ للّٰہ علیّ اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اس لئے کہ (للّٰہ علی) کی وضع شرعاً نذر کے لئے ہے اور

یہی اس کے معنے موضوع لہٗ ہیں لہٰذا صیغہ سے حقیقی معنے (جو کہ نذر ہیں) ثابت ہوں گے نہ کہ مجازی معنی (جو کہ یمین ہیں) لہٰذا صیغہ واحد سے جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آتا، دوسرا جواب یہ ہے کہ للّٰہ بمعنے باللّٰہ ہے کما قال ابن عباسؓ ۔ دَخَلَ آدمُ الجنّۃَ وقتَ العصرِ فلِلّٰہ ماغربَتِ الشمسُ حتّٰی خَرَجَ ای باللّٰہ حتّٰی خرج جب للّٰہ بمعنے باللّٰہ لیا جائے تو حقیقت ومجاز کا اجتماع لفظ واحد سے لازم نہیں آتا بلکہ یمین للّٰہ سے اور نذر علیّ سے ثابت ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ کلام صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور یہی اس کلام کے معنے حقیقی ہیں اور یہ کلام موجَب اور مقتضیٰ کے اعتبار سے یمین ہے اس لئے کہ اس کلام کے ذریعہ ایک مباح چیز یعنے صوم رجب کو واجب کیا گیا ہے اور مباح چیز کو واجب کرنا اسیطرح یمین ہوسکتا ہے جیسا کہ مباح چیز کو حرام کرنا یمین ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ مباح اور حلال چیز کو حرام کرنے کا نام یمین ہے اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماریہ قبطیہ اور شہد کو اپنے اوپر حرام فرمالیا تھا تو اللہ تعالےٰ نے اس مباح اور حلال چیز کو حرام کرنے کا نام یمین رکھا ہے اور یوں فرمایا ہے۔ لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ (ترجمہ) آپ اس چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں جس کو اللہ نے آپ کے لئے حلال فرمایا ہے اور پھر اس کے بعد فرمایا قد فَرَضَ اللّٰہُ لکم تحلّۃَ ایمانکم، اللہ تعالےٰ نے آپ کے لئے یہ مقرر کیا ہے کہ اپنی قسموں کا کفارہ دے کر ان کو کھول ڈالو یعنی قسم توڑدو اور کفارہ ادا کرو، اس واقعہ سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حلال اور مباح چیز کو حرام کرنے کا نام یمین ہے اور مباح چیز کو واجب کرنے سے بھی مباح چیز کا حرام کرنا لازم آتا ہے مثلاً للّٰہ علےٰ ان اصومَ رجبًا کہنے سے پہلے قائل کے لئے رجب کے روزے مباح تھے یعنی روزے رکھنا اور نہ رکھنا دونوں برابر تھے مگر اس کلام کے تکلم کے بعد ماہ رجب کے روزے رکھنا واجب اور ترک کرنا حرام ہوگیا پس ترک صوم رجب جو کہ ایک مباح امر تھا نذر کی وجہ سے اس کو حرام کردیا گیا الغرض کسی مباح فعل کو واجب کرنے سے اس فعل کی ضد یعنی ترک فعل حرام ہوجاتا ہے اور مباح کو حرام کرنے کا نام ہی یمین ہے اس لئے کسی مباح فعل کو واجب کرنا مستلزم یمین ہوگا۔

حاصلِ کلام: للّٰہ علےٰ اپنے صیغہ کے اعتبار سے تو نذر ہے مگر اپنے موجَب اور مقتضےٰ کے اعتبار سے یمین ہے پس جب یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور موجَب کے اعتبار سے یمین ہے تو اس میں حقیقی اور مجازی معنے کا اجتماع لازم نہیں آتا بلکہ معنے حقیقی اور اس کے موجب کا اجتماع لازم آتا ہے اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ [1]

---

[1] فائدہ:۔ البتہ اس جواب پر امام سرخسی نے ایک اعتراض وارد کیا ہے جس کو صاحب کشاف اور صاحب نور الانوار

مصنف رحمہ نے مذکورہ مسئلہ کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی نے اپنے ذی رحم محرم قریب غلام کو خریدا تو یہ خرید نا صیغہ کے اعتبار سے مالک ہونا ہوگا کیوں کہ لفظ شِرار مالک بننے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہ اشتریت کا صیغہ اپنے موجب اور حکم کے اعتبار سے تحریر (آزاد کرنا) ہوگا کیوں کہ ملک مع القرابت یعنی کسی ذی رحم محرم کے مالک ہونے کا موجب اور اس کا حکم آزادی ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوجائے تو اس ذی رحم محرم کا آزاد ہونا ضروری ہوگا جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے مَنْ مَلَکَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ، شرار سے ملک ثابت ہوتی ہے اور ملک سے آزادی ثابت ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ شراء سے عتق ثابت نہیں ہوتا بلکہ ملک اور ملک سے عتق ثابت ہوتا ہے مگر چوں کہ ملک کی علت شرار ہے اس لئے عتق کی نسبت علت کی جانب کردی ہے ورنہ تو شرار اور عتق کے درمیان منافات ہے کیوں کہ شرار ملک کے ثبوت کو چاہتی ہے اور اعتاق (زوال ملک) کو، لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسئلہ نذر و یمین اور مسئلہ شرارِ قریب والاعتاق میں مماثلت ہے۔

نے نقل کیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب للہ علیّ سے یمین بطور موجب ثابت ہوتی ہے تو اس کو بغیر نیت ثابت ہونا چاہیئے اس لئے کہ شے کے موجب کا ثبوت نیت پر موقوف نہیں ہوتا حالاں کہ للہ علیّ سے یمین کا ثبوت بغیر نیت نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یمین اس کلام کا موجب تو ہے لیکن حقیقتِ مہجورہ کی طرح ہے یعنی جس طرح حقیقتِ مہجورہ عرفاً اور عادۃً متروک ہوتی ہے اسی طرح اس کلام سے یمین کا ثابت ہونا بھی عادۃً اور عرفاً متروک ہے یعنی مذکورہ کلام سے اگرچہ ایک فعل مباح کو حرام کرنا لازم آتا ہے لیکن عادۃً اس پر یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا اور حقیقتِ مہجورہ مراد لینے کے لئے نیت کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے اس یمین مہجور پر بھی عمل کرنے کے لئے نیت کی ضرورت ہوگی، شمس الائمہ سرخسی نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ قائل کا قول للہ؛ واللہ کے معنے میں ہے اور یمین کا صیغہ ہے اور علیّ نذر کا صیغہ ہے اس صورت میں ایک صیغہ سے معنی حقیقی اور مجازی مراد نہ ہوں گے بلکہ یمین کا ارادہ ایک لفظ اور نذر کا ارادہ دوسرے لفظ سے کیا گیا ہے لہٰذا ایک لفظ سے حقیقت اور مجاز کا جمع کرنا لازم نہیں آتا۔

وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا الْبَابِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيْقَةِ مَتٰى اَمْكَنَ سَقَطَ الْمَجَازُ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَا يُزَاحِمُ الْاَصْلَ فَاِنْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُتَعَذِّرَةً كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ اَوْ مَهْجُوْرَةً كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِيْ دَارِ فُلَانٍ صِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ۔

ترجمہ اور اس باب یعنی باب حقیقۃ والمجاز کا حکم یہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز (پر عمل) ساقط ہوجائے گا اس لئے کہ مستعار یعنی مجاز اصل یعنی حقیقت کا مقابلہ نہیں کرسکتا پس اگر حقیقت متعذر (مشکل) ہو مثلاً یہ کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ اس کھجور کے درخت کو نہ کھائے گا یا حقیقت متروک ہو مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا تو مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ حقیقت اور مجاز کی تعریف اور اعتراض وجواب سے فارغ ہونے کے بعد ان کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں، حقیقت ومجاز کا حکم جاننے سے پہلے ضروری ہے کہ حقیقت ومجاز کی شناخت کرنے کا طریقہ بیان کیا جائے، حقیقت ومجاز کی معرفت کا طریقہ یہ ہے کہ لفظ اپنے حقیقی معنے سے کبھی جدا نہیں ہوسکتا یعنی ایسا کبھی نہیں ہوسکتا کہ لفظ سے اس کے معنی موضوع کی نفی کردی جائے اس کے برخلاف مجاز اپنے مصداق سے جدا ہوجاتا ہے یعنی مجاز کا اپنے مصداق پر صادق آنا بھی درست ہے اور الگ ہونا بھی درست ہے مثلاً لفظ اب کے معنے باپ کے ہیں یعنی اب کا مصداق وہ شخص ہے جس کی طرف اس کا نسب منسوب ہے لہٰذا اس شخص کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہوگا کہ یہ شخص باپ ہے لیکن باپ کی نفی درست نہ ہوگی اور لفظ اب کے مجازی معنے دادا کے ہیں یعنی دادا پر اب کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے لہٰذا دادا پر اب کا اطلاق کرنا بھی درست اور اس کی نفی کرنا بھی درست یعنی دادا کو اَبٌ اور لَیْسَ بِاَبٍ دونوں کہنا درست ہے۔

اِس تمہید کے بعد عرض یہ ہے کہ حقیقت ومجاز کا حکم یہ ہے کہ جب تک لفظ کو حقیقی معنے پر محمول کرنا ممکن ہو مجازی معنے پر محمول نہیں کیا جائے گا، مصنف کی عبارت میں باب سے نوع مراد ہے جیسا کہ آپ صلعم نے فرمایا ہے مَنْ خَرَجَ يَطْلُبُ بَاباً مِنَ الْعِلْمِ ای نوعاً من العلم، جب کسی لفظ کے معنے میں حقیقت ومجاز دونوں کا احتمال ہو تو حقیقی معنے پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا اِلّا یہ کہ مجازی معنے کا کوئی قرینہ موجود ہو کیونکہ مجاز مستعار ہوتا ہے اور حقیقت اصل ہے اور مستعار شئے اصل کے مزاحم ومقابل نہیں ہوسکتی یعنی اصل کی موجودگی میں مستعار قابل عمل نہیں ہوتا مثلاً

اگر کسی شخص نے رَأَيْتُ اليومَ حماراً کہا اسی طرح کسی نے کہا استقبلني الاسدُ في الطريق، میرے سامنے راستہ میں شیر آگیا، کہا تو بے وقوف اور بہادر پر محمول نہ ہوگا البتہ اگر مجاز کا قرینہ موجود ہو تو مجازی معنے پر محمول کیا جائے گا مثلاً رأيتُ اليوم حماراً يخطبُ اور استقبلني الاسد في الطريق يرمي مذکورہ دونوں مثالوں میں مجاز کا قرینہ موجود ہونے کی وجہ سے اول مثال میں رجل احمق اور دوسری مثال میں رجل شجاع مراد ہوگا، اول مثال میں مجاز کا قرینہ يخطب ہے اور دوسری مثال میں يرمي ہے۔
بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر لفظ کا استعمال دونوں (حقیقی اور مجازی) معنے میں ممکن ہو تو وہ لفظ مجمل ہوگا اور دونوں معنے کے مساوی ہونے کی وجہ سے کسی ایک معنے پر محمول کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ اس وقت حقیقی معنے کو کوئی فضیلت اور فوقیت نہیں ہے لہٰذا ایسا لفظ بمنزلہ اسم مشترک ہوگا مگر صحیح وہی ہے جو جمہور کا مذہب ہے۔
حقیقت کے اولیٰ ہونے کی وجہ: والمستعار لایزاحم الاصل مصنف اس عبارت سے حقیقت کے اولیٰ ہونے کی وجہ بیان فرما رہے ہیں، وجہ یہ ہے کہ مجاز مستعار ہونے کی وجہ سے حقیقت کا مقابلہ نہیں کر سکتا اگر کہیں دونوں معنے ممکن ہوں اور مجاز کا کوئی قرینہ بھی موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں حقیقی معنے ہی پر محمول کیا جائے گا مثلاً اگر کسی شخص نے قسم کھائی لا ینکح فلانۃ حال یہ ہے کہ وہ فلانیہ کسی کی منکوحہ ہے یہ قسم وطی پر محمول ہوگی یعنی اس کی قسم کا یہ مطلب یہ ہوگا کہ میں فلانیہ سے وطی نہیں کروں گا عقد نکاح پر قسم محمول نہ ہوگی اگر وہ فلانیہ عورت مطلقہ ہوگئی اور پھر اس حالف نے اس مطلقہ سے شادی کرلی تو قبل الوطی حانث نہیں ہوگا اس لئے کہ لفظ نکاح وطی کے معنے میں حقیقت اور عقد نکاح کے معنے میں مجاز ہے لہٰذا حقیقت پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ فلانیہ عورت کسی کی منکوحہ نہ ہو بلکہ اجنبیہ ہو تو قسم عقد نکاح پر محمول ہوگی کیوں کہ اجنبیہ سے وطی شرعاً مہجور ہے لہٰذا مجازی معنے یعنی عقد نکاح پر محمول ہوگی۔
فان کانت الحقیقۃ متعذرۃً: حقیقت کی تین قسمیں ہیں (۱) متعذرہ اور وہ وہ ہے کہ جس پر عمل دشوار ہو جیسا کہ اکل شجر بشرطیکہ وہ شجر ماکول نہ ہو مثلاً قصب السکر (گنا)، (۲) حقیقت مہجورہ اور وہ وہ ہے کہ جس پر عمل دشوار نہ ہو مگر لوگوں نے عادۃً ترک کر دیا ہو مثلاً وضع القدم في دار فلان، وضع القدم پر عمل ممکن ہے اس طریقہ پر پیروں کو دراز کر کے گھر میں رکھ دے اور باقی جسم باہر رہے مگر اس طرح وضع القدم کے معنے عند الناس مہجور ہیں (۳) حقیقت مستعملہ اور وہ وہ ہے کہ جو سابقہ دونوں قسموں کے خلاف ہو یعنی عند الناس متروک بھی نہ ہو اور اس پر عمل کرنا بھی آسان ہو پہلی دونوں صورتوں میں معنے مجازی مراد ہوں گے بشرطیکہ معنے حقیقی کی نیت نہ کی ہو کیوں کہ حقیقت

متعذرہ اور مہجورہ مجاز متعارف کا مقابلہ نہیں کرسکتی کیوں کہ کلام کو قرینہ سے خالی ہونے کی صورت میں حقیقت متعذرہ اور حقیقت مہجورہ کی جانب راجع نہیں کرسکتے بلکہ مجاز کی جانب راجع کیا جائیگا تاکہ کلام لغو نہ ہو جائے۔

حقیقت کی قسم ثالث میں قدرے تفصیل ہے اگر حقیقت کے لئے مجاز متعارف نہ ہو تو بالاتفاق حقیقت اولیٰ ہے اور اگر مجاز متعارف ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت اولیٰ ہے اس لئے کہ عمل بالحقیقۃ ممکن ہے لہٰذا نائب یعنی مجاز کی جانب رجوع نہیں کیا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل اولیٰ ہے کیوں کہ لفظ سے مراد معنے ہوتے ہیں اور یہاں معنے مجازی ارجح ہیں کیوں کہ مجاز حقیقت کے اعتبار سے اشمل ہے کیوں کہ حقیقت بھی عموم مجاز کا ایک فرد ہے،

حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی وَاللّٰہِ لا اٰکل من ہٰذہ النخلۃ، خدا کی قسم میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا، حقیقۃً درخت کا کھانا ممکن تو ہے کہ بتکلف درخت کی لکڑی چبالے مگر دشوار ہے لہٰذا اس کلام کے مجازی معنے مراد ہوں گے یعنی اگر وہ درخت پھلدار ہے تو اس کے پھل معنے مجازی ہوں گے اور اگر وہ درخت پھلدار نہ ہو تو اس کی قیمت معنے مجازی ہوں گے یعنی پھلدار ہونے کی صورت میں اگر حالف اس کا پھل کھائے گا اور پھلدار نہ ہونے کی صورت میں اس درخت کی قیمت کھائے گا تو حانث ہو جائے گا اور اگر حالف نے بتکلف عین درخت کھا لیا تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ عین درخت کھانا متعذر ہے اور متعذر سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا لہٰذا اس کے ساتھ حنث وغیرہ کا کوئی حکم متعلق نہیں ہوگا مگر یہ اسی وقت ہے جب کہ حانث نے کوئی نیت نہ کی ہو ورنہ تو اگر حالف نے عین درخت نہ کھانے کی نیت کی ہے تو عین درخت کھانے ہی سے حانث ہوگا درخت کے پھل یا اس کی قیمت کھانے سے حانث نہ ہوگا [1]

---

[1] فائدہ:۔ مصنف علیہ الرحمہ نے حقیقت متعذرہ کی مثال میں وَاللّٰہِ لا اٰکل من ہٰذہ النخلۃ کو پیش کیا ہے یہ مثال درست نہیں ہے اس لئے کہ محلوف علیہ عدم اکل نخلہ ہے اور وہ متعذر نہیں ہے بلکہ اکل نخلہ متعذر ہے جب حقیقت متعذر نہیں ہے تو پھر مجاز کی جانب رجوع کرنا درست نہیں ہوگا؟

جواب، یمین محلوف علیہ پر آمادہ کرنے کے لئے یا محلوف علیہ سے روکنے کے لئے ہوتی ہے اور یہ دونوں باتیں اثبات میں ہوتی ہیں اگر یمین محلوف علیہ پر آمادہ کرنے کے لئے ہو تو اس کا اثبات میں ہونا ظاہر ہے مثلاً ایک شخص نے کہا واللّٰہ لاضربنک یہ یمین محلوف علیہ یعنی ضرب پر آمادہ کرنے کے لئے ہے اور اثبات میں ہے اور اگر یمین محلوف علیہ سے روکنے کے لئے ہو تو وہ بھی اثبات میں ہوتی ہے مثلاً ایک شخص نے کہا وَاللّٰہِ

اور مہجورۃً: اس کا عطف متعذرہ پر ہے، مہجورہ اس کو کہتے ہیں کہ جس پر عمل کرنا تو آسان ہو مگر لوگوں نے اس پر عمل کرنا ترک کر دیا ہو مثلاً لا یضع قدمہ فی دار فلان، گھر میں داخل ہوئے بغیر قدم کو گھر میں رکھنا ممکن بلکہ آسان ہے مگر عند الناس یہ معنے متروک ہیں عرف میں لا یضع قدمہ فی دار فلان سے عدم دخول مراد ہوتا ہے نہ کہ وضع القدم بعینہ، اگر حقیقی معنے متعذر یا متروک ہیں تو دونوں صورتوں میں مجازی معنے مراد ہوں گے پہلی صورت میں اگر کسی شخص نے واللہ لا آکل من ہذہ الشجرۃ کہا تو محلوف علیہ اکل ثمر ہوگا اگر وہ درخت پھلدار ہے ورنہ تو اس درخت کی قیمت محلوف علیہ ہوگی لہٰذا پہلی صورت میں پھل کھانے سے اور دوسری صورت میں درخت کی قیمت کھانے سے حانث ہوگا، اور اگر حالف نے بتکلف عین شجر سے کھا لیا تو حانث نہ ہوگا اور یہ اس وقت ہے کہ جب حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو نہ عین شجر کھانے کی اور نہ اس کا پھل کھانے کی اور اگر حالف نے مخصوص نیت کی ہے تو وہی محلوف علیہ ہوگی مثلاً کسی نے واللہ لا اکل من ہذہ الشجرۃ کہا اور نفس شجر مراد لیا تو نفس شجر کھانے ہی سے حانث ہوگا اس کا پھل کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِنَّ التَّوْكِيْلَ بِالْخُصُوْمَةِ يَنْصَرِفُ اِلٰى مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ مَهْجُوْرَةٌ شَرْعًا وَالْمَهْجُوْرُ شَرْعًا بِمَنْزِلَةِ الْمَهْجُوْرِ عَادَةً اَلَا تَرٰى اَنَّ مَنْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ هٰذَا الصَّبِيَّ لَمْ يَتَقَيَّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ لِاَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِيِّ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا،

ترجمہ اور اسی قاعدہ کی بنا پر کہ (حقیقت جب مہجور ہوتی ہے تو مجاز کی جانب رجوع کیا جاتا ہے) ہم نے کہا کہ توکیل بالخصومۃ سے مطلقاً جواب مراد ہوگا اس لئے کہ (خصومت) کی حقیقت شرعاً مہجور ہے اور مہجور شرعی مہجور عرفی کے قائم مقام ہوتی ہے کیا تم نہیں سوچتے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس بچے سے بات نہ کروں گا تو یہ قسم اس بچے کے بچپن کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا اس لئے کہ بچہ سے

لا اضربک یہ یمین محلوف علیہ یعنی مارنے سے روکنے کے لئے ہے اور اس کی تقدیر عبارت یہ ہے واللہ لا اضربک ان اضربک فعلیّ کفارۃ، میں نے تجھ کو مارا تو مجھ پر کفارہ یمین واجب ہے لہٰذا اس صورت میں محلوف علیہ اکل نخلہ ہوگا نہ کہ عدم اکل نخلہ، اور اکل نخلہ متعذر ہے لہٰذا اس کو ترک کر کے مجاز یعنی پھل اگر درخت پھل دار ہو ورنہ اس کی قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

ترک کلام شرعاً مہجور ہے۔

تشریح حقیقت مہجور ہونے کی صورت میں مجاز کی جانب رجوع کیا جاتا ہے اس کی مزید وضاحت کے لئے مصنف علیہ الرحمہ ایک اور مثال پیش کر رہے ہیں صورت مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے دوسرے شخص پر ہزار روپے کا دعویٰ کیا بس مدعا علیہ نے کسی شخص کو وکیل بالخصومۃ بنایا تاکہ مدعی کے ساتھ مخاصمت کرے مثلاً یوں کہا وکلتک بالخصومۃ مع فلان، میں نے تجھ کو فلاں کے ساتھ مخاصمت کرنے کا وکیل بنایا تاکہ تو مدعی کے ساتھ خصومت کرے اور مدعی کی ہر بات کا انکار کرے اور اس کی کوئی بات قبول نہ کرے خواہ حق ہو یا ناحق، یہی توکیل بالخصومت کے حقیقی معنی ہیں مگر چوں کہ حقیقی معنے شرعاً متروک ہیں یعنی یہ بات شرعاً جائز نہیں ہے کہ مدعی کی ہر بات کا انکار کیا جائے خواہ حق ہو یا ناحق، لہٰذا توکیل بالخصومت سے استحساناً مطلق جواب دہی کی توکیل مراد ہوگی جس میں اقرار وانکار دونوں کی گنجائش ہے یہاں تک کہ اگر وکیل نے مؤکل پر کسی شے پر اقرار کرلیا تو درست ہوگا اگرچہ قیاساً وکیل کا اقرار علی المؤکل درست نہیں ہے یہی قول امام شافعی وزفر اور امام ابو یوسف کا قول اول ہے کیوں کہ مؤکل نے اس کو وکیل بالخصومت بنایا ہے اور توکیل بالخصومۃ مخاصمت اور مشاجرت ہے اور اقرار مسالمت وموافقت ہے لہٰذا اقرار مامور بہ کی ضد ہوگا مطلب یہ کہ اگر وکیل بالمخاصمت نے مؤکل پر کسی شے کا اقرار کرلیا تو یہ اقرار مامور بہ یعنی انکار کی ضد ہوگا اور توکیل بالشئے اس کی ضد کو شامل نہیں ہوتی۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے توکیل بالخصومۃ کی حقیقت کو ترک کر دیا اور مؤکل کے کلام کو مجازاً توکیل بمطلق الجواب قرار دیا اور یہ اطلاق السبب علی المسبب کے قبیل سے ہے کیوں کہ خصومۃ سبب جواب ہے یا اطلاق الجزء علی الکل کے قبیل سے ہے اس لئے کہ انکار کہ جس کی وجہ سے خصومت پیدا ہوتی ہے بعض جواب ہے کیوں کہ جواب کے عموم میں اقرار وانکار دونوں داخل ہوں گے۔

سوال: توکیل بالخصومۃ کو توکیل بالجواب پر کیوں محمول کیا؟

جواب: اس لئے کہ توکیل شرعاً اسی امر کی درست ہوتی ہے جس کا مؤکل خود مالک ومختار ہو، اور یہ بات یقینی ہے کہ مؤکل جواب کا مالک ہے نہ کہ انکار کا کیوں کہ جب مدعی کا برحق ہونا ثابت ہوجائے تو مدعیٰ علیہ شرعاً انکار کا مالک نہیں رہتا۔

وتوکیل بما لا یملک لایجوز شرعاً ودیانۃً، لہٰذا توکیل بالخصومۃ شرعاً مہجور ہوگی اور مہجور شرعی مہجور عادی کے مثل ہوتی ہے لہٰذا توکیل بالخصومۃ کے حقیقی معنے کو ترک کرکے مجازی معنے جو کہ مطلق جواب کی توکیل ہے مراد ہوگی، مہجور شرعی مہجور عادی کے مثل ہوتی ہے اس کی تاکید الاتری سے فرمارہے ہیں

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس بچہ سے کلام نہیں کروں گا تو یہ قسم بچپن کے ساتھ خاص نہ رہے گی بلکہ بڑے ہونے کے بعد بھی کلام کرنے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ اصول اور ضابطہ یہ ہے کہ اگر کسی ایسی شے پر قسم کھائی جائے کہ جو متصف بالوصف ہو اور وصف داعی الی الیمین بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو تو وہ قسم اسی وصف کے ساتھ مقید رہے گی وہ شے خواہ منکّر ہو یا معرّف، مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ وہ رطب (پکی کھجور) نہیں کھائے گا لہٰذا اگر اسی رطب کو سوکھنے اور تمر بننے کے بعد کھالے گا تو حانث نہ ہوگا اس لئے کہ یہ وصف رطب داعی الی الیمین (قسم پر آمادہ کرنا) کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ ممکن ہے کہ کسی کو رطب کھانا نقصان دیتا ہو اور خشک کھانا نقصان دہ نہ ہو اور اگر محلوف علیہ کا وصف داعی الی الیمین بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور نکرہ ذکر کیا ہو تب بھی اس وصف کا اعتبار رہوگا اور محلوف علیہ اس وصف کے ساتھ مقید رہے گا، کیوں کہ وصف اس صورت میں مقصود بالیمین ہوگا کیوں کہ اگر اس وصف کا اعتبار نہ کیا جائے تو یمین ہی باطل ہو جائے گی مثلاً کسی شخص نے قسم کھائی لایاکل لحم حمل (بکری کے بچہ کا گوشت نہیں کھائے گا) پھر اس نے بڑے بکرے کا گوشت کھا لیا تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ محلوف علیہ کے نکرہ ہونے کی صورت میں وصف کا اعتبار ہوتا ہے، مذکورہ مثال میں محلوف علیہ حمل نکرہ ہے لہٰذا لحم حمل ہی کھانے سے حانث ہوگا اور اگر محلوف علیہ معرّف بالاشارہ ہو تو اس صورت میں یمین مقید بالوصف نہیں ہوگی مثلاً کسی شخص نے قسم کھائی لایاکل لحم ہٰذا الحمل بکری کے اس بچے کا گوشت نہیں کھائے گا فاکل لحم کبش بڑا ہونے کے بعد اسی بچہ کا گوشت کھالیا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ وصف تعریف یا تقیید کے لئے ہوتا ہے مگر مثال مذکور میں وصف تقیید کے لئے نہیں ہو سکتا کیوں کہ وصف حمل داعی الی الیمین بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ جو شخص نقصان کی وجہ سے بکری کے بچہ کے گوشت سے باز رہنا پسند کرتا ہے تو وہ بڑی بکری کے گوشت سے باز رہنا بطریق اولیٰ پسند کرے گا لہٰذا محلوف علیہ کے معرفہ ہونے کی صورت میں وصف کا اعتبار نہ ہوگا۔

نیز مثال مذکور میں وصف تعریف کے لئے بھی نہیں ہو سکتا کیوں کہ تعریف وصف سے زیادہ قوی معرّف یعنی اسم اشارہ کی وجہ سے حاصل ہے کیوں کہ تعریف بالاشارہ وضع الید علی مشار الیہ کے قائم مقام ہے لہٰذا وصف کو مجازی معنے یعنی ذات پر محمول کیا جائے گا گویا کہ حالف نے یوں کہا لایاکل لحم ھٰذا الحیوان لہٰذا وصف کا اعتبار نہ ہوگا اگر اسی بچہ کا گوشت بڑے ہونے کے بعد کھالیا تب بھی حانث ہو جائے گا۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وصف اگر داعی الی الیمین بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس کا اعتبار کیا جاتا ہے لہٰذا لا یکلم ہٰذا الصبی میں وصف صبا کا اعتبار ہونا چاہیئے کیوں کہ وصف صبا ایسا وصف ہے کہ جو داعی الی الیمین بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ بچہ سے اس کی بے باکی بے عقلی و بے ادبی کی وجہ سے کلام ترک کر دیا جاتا ہے مگر چوں کہ ترک الکلام مع الصبیان شرعًا لقولہ علیہ السلام من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا فلیس منا، ممنوع ہے اور ترک کلام میں ترک رحم ظاہر ہے لہٰذا مہجور شرعًا مہجور عادۃً کے مثل ہوگا لہٰذا صبی کی حقیقت کو ترک کر کے مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا اور یوں سمجھا جائے گا کہ حالف نے لا اکلم ہٰذا الذات بطریق اطلاق الجزء علی الکل کہا ہے لہٰذا صفت صبا معدوم ہونے کے بعد بھی اگر گفتگو کرے گا تو بھی حانث ہو جائے گا اس لئے کہ ذات علیٰ حالہا باقی ہے اور اگر حالف نے لا اکلم صبیًا نکرہ کہا ہے تو اس صورت میں وصف صبا کا اعتبار ہوگا اگرچہ مہجور شرعی ہونے کی وجہ سے حرام ہے کیوں کہ وصف صبا مقصود بالحلف ہے لہٰذا یمین اس وصف کے ساتھ مقید ہوگی جیسا کہ کسی شخص نے قسم کھائی واللہ لیشربن الیوم خمرًا یمین منعقد ہو جائے گی اگرچہ یہ یمین حرام ہے لہٰذا اگر اس روز شراب نہ پی تو حانث ہو جائے گا۔

فَاِنْ کَانَ اللَّفْظُ لَہٗ حَقِیْقَۃٌ مُسْتَعْمَلَۃٌ وَمَجَازٌ مُتَعَارَفٌ کَمَا اِذَا حَلَفَ لَا یَاکُلُ مِنْ ہٰذِہِ الْحِنْطَۃِ اَوْ لَا یَشْرَبُ مِنْ ہٰذِہِ الْفُرَاتِ فَعِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ الْعَمَلُ بِالْحَقِیْقَۃِ اَوْلٰی وَعِنْدَہُمَا الْعَمَلُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ اَوْلٰی،

ترجمہ اگر لفظ کے لئے حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف (بھی) ہے جیسا کہ جب قسم کھائی، لا یاکل من ہٰذہ الحنطۃ اولا یشرب من ہٰذا الفرات، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل اولیٰ ہے اور صاحبین رحکے نزدیک عموم مجاز پر عمل اولیٰ ہے۔

تشریح ماقبل میں جو کچھ بیان ہوا وہ حقیقت مہجورہ کے بارے میں تھا اب یہاں سے حقیقت مستعملہ کے بارے میں بیان کرنا چاہتے ہیں یعنی لفظ کے حقیقی معنے مہجور نہوں بلکہ عادۃً مستعمل ہوں مگر ساتھ ہی مجازی معنے بھی متعارف یعنی کثیر الاستعمال اور غالب الفہم ہوں تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عمل بالحقیقۃ اولیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے جیسا کہ اگر کسی نے قسم کھائی لا یاکل من ہٰذہ الحنطۃ، اس کے معنے ہیں کہ گندم

کا دانہ نہ کھائے گا اور یہ حقیقی معنے عرف میں مستعمل بھی ہیں کیوں کہ گندم بھون کر اور اُبال کر کھایا جاتا ہے لیکن مذکورہ مقولہ کے مجازی معنے گندم سے بنی ہوئی کوئی بھی شے ہوگی مثلاً روٹی وغیرہ اور گندم کی روٹی عوام میں متعارف اور کثیر الاستعمال ہے اس لئے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں علاقہ کے لوگ گندم کھاتے ہیں تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس علاقہ کے لوگ گندم کی روٹی کھاتے ہیں لہٰذا امام صاحب کے نزدیک صرف گندم کھانے سے حانث ہوگا گندم سے بنی ہوئی روٹی وغیرہ کھانے سے حانث نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک گندم اور گندم سے بنی ہوئی روٹی وغیرہ کھا لینے سے عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہو جائے گا۔

سوال: عموم مجاز میں گندم کے ستو بھی داخل ہیں حالاں کہ گندم کے ستو کھانے کی وجہ سے صاحبین کے نزدیک حانث نہیں ہوتا؟

جواب: گندم کے ستو اگرچہ عموم مجاز میں شامل ہیں مگر جنس آخر ہونے کی وجہ سے حانث نہیں ہوگا یعنی عرف میں ستو اور گندم دونوں الگ الگ جنسیں شمار ہوتی ہیں یہی وجہ ہے کہ گندم کے آٹے اور ستو کی بیع متفاضلاً جائز ہے اگر دونوں ایک ہی جنس ہوتے تو تفاضلاً فروخت کرنا ربوا ہوتا۔

اولایشرب: حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف کی دوسری مثال ہے اگر کسی نے قسم کھائی. لایشرب من ہٰذہ الفرات، اور حالف کی کوئی مخصوص نیت بھی نہیں ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک جھک کر پانی پینے سے حانث ہوگا اور اگر چلو سے یا برتن وغیرہ میں لیکر پانی پیا تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ جھک کر پانی میں منھ ڈال کر پانی پینا حقیقت مستعملہ ہے کیوں کہ اہل بادیہ اس طرح بھی پانی پیتے ہیں اور اس لئے کہ من ابتدار غایت کے لئے ہے جس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ پینے کی ابتدار فرات سے ہو اور اگر برتن میں لے کر پیا تو ابتدار فرات سے نہیں بلکہ برتن سے ہوگی اور برتن وغیرہ سے پینا مجاز متعارف ہے بخلاف صاحبین ؒ کے ان کے نزدیک ہر صورت میں حانث ہوگا خواہ جھک کر پئے یا برتن وغیرہ سے پئے کیوں کہ ان کے نزدیک حقیقت مستعملہ کے مقابلہ میں مجاز متعارف ایک روایت میں اولیٰ ہے اور فرات سے نہ پینے کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ وہ پانی نہ پئے گا جو فرات کی جانب منسوب ہو اس لئے کہ جب بنو فلاں یشربون من الفرات کہا جاتا ہے تو اس سے مراد یشربون الماء الذی منسوب الی الفرات ہوتی ہے یعنی بنی فلاں فرات کا پانی پیتے ہیں اور برتن یا چلو سے پینے کی وجہ سے یہ نسبت منقطع نہیں ہوتی لہٰذا صاحبین کے نزدیک معانی متعارف پر محمول کرنا واجب ہوگا مگر مذکورہ مسئلہ امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک اس وقت ہے جبکہ کوئی مخصوص نیت نہ ہو اگر مخصوص نیت ہوگی تو اسی صورت میں حانث ہوگا۔

وَهٰذَا يَرْجِعُ إِلَى أَصْلٍ وَهُوَ أَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي التَّكَلُّمِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ حَتّٰى صَحَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ بِهٖ عِنْدَهٗ وَإِنْ لَّمْ يَنْعَقِدْ لِإِيْجَابِ الْحَقِيقَةِ كَمَا فِي قَوْلِهٖ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا اِبْنِي فَاعْتَبَرَ الرُّجْحَانَ فِي التَّكَلُّمِ فَصَارَتِ الْحَقِيقَةُ أَوْلٰى وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي الْحُكْمِ وَفِي الْحُكْمِ لِلْمَجَازِ رُجْحَانٌ لِاشْتِمَالِهٖ عَلٰى حُكْمِ الْحَقِيقَةِ فَصَارَتِ الْحَقِيقَةُ أَوْلٰى،

ترجمہ اور یہ اختلاف ایک اصل کی طرف راجع ہے اور وہ اصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مجاز تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہے حتیٰ کہ امام صاحب کے نزدیک کلام سے استعارہ کرنا صحیح ہے اگرچہ کلام معنئ حقیقی کا فائدہ نہ دے جیسا کہ کسی نے اپنے سے (عمر میں) بڑے غلام سے کہا ہٰذا ابنی پس امام ابوحنیفہ نے تکلم میں رجحان کا اعتبار کیا ہے جس کی وجہ سے (مجاز متعارف سے) حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور حکم کا خلیفہ ماننے میں مجاز کے لئے وجہ ترجیح ہے اس لئے کہ مجاز متعارف حقیقت کے حکم پر مشتمل ہوتا ہے لہٰذا مجاز اولیٰ ہوگا۔

تشریح مجاز کے حقیقت کا خلیفہ ہونے میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف نہیں ہے یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے البتہ جہت میں اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک تکلم کی جہت سے خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم کی جہت سے خلیفہ ہے، فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ صاحبین اور امام صاحب کے نزدیک مذکورہ اختلاف ایک دوسرے مختلف فیہ قاعدہ پر مبنی ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا تکلم کے اعتبار سے خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا حکم کے اعتبار سے خلیفہ ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ حقیقت راجح اور اصل ہے اور یہ کہ حقیقت کے متعذر ہونے کی صورت میں مجاز کی جانب رجوع کیا جاتا ہے اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ خلیفہ میں اصل یعنی حقیقت کا متصور و ممکن ہونا ضروری ہے اگرچہ اصل کسی عارض کی وجہ سے نہ پایا جائے البتہ خلیفہ ہونے کی جہت میں اختلاف ہے امام صاحب فرماتے ہیں کہ مجاز تکلم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے لہٰذا امام صاحب کے نزدیک اگر کلام من حیث العربیۃ یعنی ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہوگا تو اس کا تکلم بھی درست ہوگا اور مجاز کی جانب رجوع کرنے کے لئے اس

کلام کے تکلم کا صحیح ہونا کافی ہوگا خواہ اس کلام کا مصداق عقلاً صحیح ہو یا نہ ہو اس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے معنے مجازی مراد لینا ضروری ہے۔

صاحبین نے فرمایا کہ مجاز حکم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے یہی وجہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک رجوع الی المجاز کے لئے معنے حقیقی کا ممکن و متصور ہونا ضروری ہے مطلب یہ ہے کہ معنے حقیقی پر حکم لگانا ممکن ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جا سکتا ہو تو مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

صاحبین کی دلیل، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ کلام سے مقصود حکم ہوتا ہے عبارت تو صرف مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتی ہے لہٰذا خلیفہ ہونے کی جہت میں مقصود کا اعتبار کرنا اولیٰ ہوگا۔

امام صاحب کی دلیل اور صاحبین کی دلیل کا جواب: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز بالاتفاق لفظ کے اوصاف ہیں اور تکلم بھی لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ معنے اور حکم کا لہٰذا مجاز تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہوگا صاحبین اور امام صاحب کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا مثلاً کسی شخص نے اپنے غلام سے ہٰذا ابنی کہا حالاں کہ غلام عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے، امام صاحب کے نزدیک چوں کہ ہٰذا ابنی ترکیب نحوی اور ترجمہ کے اعتبار سے صحیح ہے اس لئے کہ ہٰذا ابنی بتدا و خبر ہیں اور ترجمہ بھی صحیح ہے لہٰذا ہٰذا ابنی سے ہٰذا حر مراد لینا صحیح ہے اور ذکر الملزوم ارادۃ اللازم کے قبیل سے ہوگا اس لئے کہ ابنیت کے لئے حریت لازم ہے اور صاحبین کے نزدیک ہٰذا ابنی بول کر ہٰذا حر مراد لینا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ قائل سے غلام کے عمر میں بڑا ہونے کی وجہ سے حقیقی معنے عقلاً ممکن نہیں ہیں لہٰذا مجازی معنے بھی مراد لینا صحیح نہیں ہوگا، اور یہ کلام لغو ہو جائے گا یعنی غلام آزاد نہ ہوگا صاحبین کے نزدیک مجاز کو حکم میں حقیقت کا خلیفہ قرار دینے کی دلیل ترجیح یہ ہے کہ اس صورت میں حقیقت بھی مجاز کا ایک فرد ہو جاتی ہے جیسا کہ عموم مجاز میں ہوتا ہے اور دونوں یعنی حقیقت و مجاز پر عمل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے مجاز حقیقت سے اولیٰ ہو جاتا ہے۔

ثُمَّ جُمْلَةُ مَا تُتْرَكُ بِهِ الْحَقِيقَةُ خَمْسَةٌ قَدْ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ،

ترجمہ اور پھر وہ کہ جن قرائن کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جاتا ہے وہ پانچ ہیں کبھی محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنے کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ حقیقت اور مجاز کے احکام سے فارغ ہونے کے بعد ان قرائن کا ذکر فرما رہے ہیں جن کی وجہ سے کلام کو حقیقت سے مجازی کی جانب پھیر دیا جاتا ہے، مصنف نے غور و خوض کے بعد پانچ قرائن متعین کئے ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) محل کلام کی دلالت (۲) عادت کی دلالت (۳) ایسے معنے کی دلالت جو متکلم کی طرف راجع ہوں (۴) سیاق کلام کی دلالت (۵) فی نفسہ لفظ کی دلالت، یہ تعداد امام ابوحنیفہ ؒ کے نزدیک ہے صاحبین کے نزدیک ایک چھٹا قرینہ اور ہے اور وہ یہ کہ اگر حقیقت مجاز متعارف کے ساتھ متعارض ہو جائے تو حقیقت متروک ہو جائے گی اور مجاز متعارف پر عمل ہوگا جیسا کہ ماسبق میں تفصیل گذر چکی ہے۔

محل کلام کی دلالت کی تفصیل یہ ہے کہ کلام جس محل میں واقع ہے وہ محل لفظ کے حقیقی معنے کو قبول نہیں کرتا یا اس لئے کہ کذب لازم آتا ہے تو مجبوراً کلام کو معنے مجازی کی جانب پھیر دیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول لایستوی الاعمیٰ والبصیر، اس آیت میں علی العموم مساوات کی نفی کی گئی ہے یعنی بینا اور نابینا میں کسی قسم کی مساوات اور موافقت نہیں ہے حالاں کہ بصر اور عدم البصر کے علاوہ تمام صفات میں مساوات ہے، جوہر ہونے میں، انسان ہونے میں، حیوان ہونے میں، ناطق وحساس ہونے میں، لہٰذا تمام اوصاف کی نفی کرنا کذب ہے اور کلام باری میں کذب ممکن نہیں ہے لہٰذا مجازی معنے یعنی نفی المساوات فی بعض الاوصاف کی طرف کلام کو پھیر دیا جائے گا۔

دوسری مثال حدیثِ رسول ؐ ہے۔ انما الاعمال بالنیات۔ اس کے حقیقی معنے یہ ہیں کہ افعال ور اعمال کا وجود نیتوں پر موقوف ہے حالاں کہ یہ بات خلاف واقعہ ہے کیوں کہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بہت سے اعمال نیت کے بغیر ہی موجود ہو جاتے ہیں پس اس حدیث کو حقیقی معنے پر محمول کرنے کی صورت میں الصادق المصدوق جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا (العیاذ باللہ) کاذب ہونا لازم آتا ہے اس لئے اس کلام کو مجازی معنے پر محمول کیا جائے گا کہ اعمال کا حکم یا ان کا ثواب نیت پر موقوف ہے لیکن بلا نیت عمل کرنے پر ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس عمل کا دنیا میں وجود ہی نہ ہو۔

الغرض حدیث میں لفظ ثواب یا حکم مقدر ماننے سے حدیث کا مطلب بھی درست ہو جائے گا اور آپ کی طرف کذب کی نسبت بھی لازم نہ آئے گی۔

حکم کی قسمیں، حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) دنیوی جیسا کہ عمل کا جائز ہونا (۲) اخروی جیسا کہ عمل پر ثواب کا مرتب ہونا اور احناف و شوافع کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس حدیث میں حکم سے حکم اخروی مراد ہے۔

وَبِدَلَالَةِ العَادَةِ كَمَا ذَكَرْنَا

ترجمہ اور کبھی عادت کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے دوسرے قرینہ کو بیان فرمارہے ہیں یعنی کبھی حقیقی معنی کو عادت اور عرف کی وجہ سے بھی ترک کر دیا جاتا ہے مثلاً کسی لفظ کا مجازی معنے میں استعمال کثیر ہوگیا ہو تو ایسی صورت میں بھی حقیقی معنے متروک ہوجاتے ہیں کیوں کہ کلام کی وضع افہام اور تفہیم کے لئے ہوتی ہے جب لوگوں نے حقیقی (لغوی) معنے کو ترک کر کے مجازی معنے میں استعمال شروع کر دیا تو یہ مجازی معنے ہی استعمال کے اعتبار سے حقیقی معنے کے مانند ہوجائیں گے اور مجازی معنے کے علاوہ بقیہ معنے عرف میں عادت نہ ہونے کی وجہ سے بمنزلہ مجاز ہوجائیں گے جو قرینہ کے بغیر ثابت نہ ہوں گے مثلاً وضع القدم کے حقیقی معنے بعینہ قدم رکھنا ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے لا اضع قدمی فی دار فلان کہا حال یہ ہے کہ قائل کی مخصوص نیت نہیں ہے تو یہ شخص دخول کے بغیر محض قدم رکھنے سے حانث نہ ہوگا کیوں کہ وضع القدم کے معنے عرف میں دخول فی الدار کے ہیں اسی طرح صلوٰۃ، زکوٰۃ، حج کہ ان کے حقیقی (لغوی) معنے علی الترتیب دعاء، طہارت، قصد کے ہیں مگر ان الفاظ کو ان کے حقیقی معنے سے شرعی معنے کی طرف پھیر دیا ہے لہٰذا عرف میں صلوٰۃ کے معنے ارکان معہودہ اور عبادت مخصوصہ کے ہیں اور زکوٰۃ کے معنے مال کا ایک حصہ فقیر کو زکوٰۃ کی نیت سے ادا کرنے کے ہیں اور حج کے معنے مخصوص طریقہ پر زیارت بیت اللہ کے ہیں یہاں تک کہ ان الفاظ کے حقیقی معنے عرفاً اور عادۃً مہجور ہوگئے ہیں لہٰذا اگر کسی نے واللہ اصلی یا واللہ احج یا واللہ ازکی کہا تو یہ قسم عرفی اور مجازی معنے پر محمول ہوگی، اگر حالف نے لغوی معنی ادا کرلئے تو قسم سے بری نہ ہوگا مثلاً کسی نے واللہ اصلی کہا اور اس نے دعا کرلی یا واللہ احج کہا اور قصد کرلیا تو اس شخص کی قسم پوری نہیں ہوگی۔

وَبِدَلَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ كَمَا فِي يَمِيْنِ الْفَوْرِ

ترجمہ اور کبھی ایسے اسباب کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے کہ جن کا تعلق متکلم سے ہوتا ہے جیسا کہ یمین فور میں۔

تشریح اور تیسرا قرینہ جس کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر کے مجاز کی جانب رجوع کیا جاتا ہے دلالت متکلم ہے یعنی وہ دلالت ہے جس کا تعلق متکلم سے ہے جیساکہ یمین فور میں ہوتا ہے الفور مصدر ہے فارت القدر و فار التنور سے مشتق ہے جبکہ جوش مارنے لگے پھر سرعت کے معنے میں استعمال ہونے لگا یقال رجع فلاں من فورہ ای من ساعتہ. فلاں آدمی فوراً واپس آگیا۔

یمین فور کس کی ایجاد ہے، یمین فور امام ابو حنیفہؒ کی ایجاد ہے ورنہ تو قوم اس سے قبل صرف دو قسموں کی یمین سے واقف تھی، یمین مؤبدہ جیسے لا افعل کذا اور یمین مؤقت جیسے لا افعل الیوم کذا، امام صاحب نے ایک تیسری قسم کی یمین کا استنباط کیا ہے جو کہ لفظاً مؤبد اور معنےً مؤقت ہوتی ہے اس کا نام یمین فور ہے۔

سوال: امام صاحب کا یمین کی تیسری قسم کا ایجاد کرنا احداث فی الدین ہے حالاں کہ آپ نے فرمایا مَن اَحدَثَ فی امرنا ہٰذا ما لیس منہ فہو رد؟

جواب: یہ ہے کہ یہ استنباط حضرت جابرؓ کی حدیث سے ہے ایک مرتبہ حضرت جابر اور ان کے بیٹے کو کسی شخص کی مدد کے لئے بلایا گیا تو ان دونوں حضرات نے قسم کھائی کہ ہم اس کی مدد نہیں کرینگے پھر اس کے بعد اس کی مدد کی مگر حانث نہیں ہوئے اور جس احداث سے حدیث میں منع فرمایا گیا ہے وہ وہ احداث ہے جس کی کوئی اصل اور سند نہ ہو۔

یمین فور کی مثال: کسی شخص نے کسی سے کہا تعال تغد معی، فقال وَاللہ لا اتغدیٰ، اس یمین کا تعلق اسی کھانے سے ہوگا جس کی طرف اس کو دعوت دی ہے یہاں تک کہ کچھ دیر کے بعد اسی شخص یا دوسرے شخص کے ساتھ اسی گھر میں کھانا کھا لیا تو حانث نہ ہوگا حالاں کہ لا اتغدیٰ کے حقیقی معنے مطلقاً غدا کی نفی ہے خواہ اسی وقت ہو یا بعد میں، داعی کے ساتھ ہو یا اس کے غیر کے ساتھ حقیقی معنے کو متکلم کی جانب سے دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا گیا ہے کہ متکلم کا مقصد داعی کا جواب دینا ہے اور داعی نے جس کھانے کی طرف بلایا ہے اس سے باز رہنا ہے اس غضب کی وجہ سے کہ جس کو دعوت داعی نے برانگیختہ کیا ہے لہٰذا جواب کا تعلق اسی غدا مدعو الیہ سے ہوگا لہٰذا متکلم کے جواب کو اسی وقت داعی کے ساتھ غدا پر محمول کیا جائے گا چنانچہ اگر اسی وقت داعی کے ساتھ کھانا کھایا تب حانث ہوگا ورنہ نہیں۔

وَبِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ كَمَا فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا،

ترجمہ اور سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول فمن شاء الآیۃ میں۔

تشریح اور چوتھا موقع قرینہ کی دلالت کا کہ جس کی وجہ سے حقیقت ترک کر دی جاتی ہے سیاق یا سیاق کلام کی دلالت ہے یعنی کلام کا سیاق و سباق اسبات کا متقاضی ہوتا ہے کہ کلام کے حقیقی معنے ترک کر دیئے جائیں ایسا قرینہ لفظیہ کبھی کلام سے مقدم ہوتا ہے اور کبھی مؤخر جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فمن شاء فلیؤمن، جس کا جی چاہے ایمان لے آئے اور جس کا جی چاہے کفر اختیار کرے ہم نے ظالموں یعنی کافروں کے لئے جہنم تیار کر رکھی ہے مذکورہ آیت دو چیزوں میں سے کسی ایک چیز کو اختیار کرنے میں حقیقت ہے لیکن انا اعتدنا للظالمین نارًا کی وعید اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں حقیقی معنے یعنی تخییر بین الایمان والکفر مراد نہیں ہے بلکہ یہ کلام مجازی معنے یعنی توبیخ پر محمول ہے اور اس کا قرینہ سیاق کلام میں واقع ہے اور وہ انا اعتدنا للظالمین نارًا ہے۔

قرینہ کے مقدم سباق میں واقع ہونے کی مثال بھی یہی مذکورہ آیت ہے فلیؤمن اور فلیکفر دونوں امر کے صیغے ہیں جن کی حقیقت وجوب ہے لیکن عقل اور سباق یعنی فمن شاء کی دلالت کی وجہ سے امر کی حقیقت ترک کر دی گئی ہے، دلالت عقل یہ ہے کہ آمر حکیم ہے اور کفر قبیح ہے حکیم امر قبیح کا حکم نہیں کر سکتا، دلالت سیاق کی وجہ سے حقیقت کو ترک کرنے کی ایک مثال یہ بھی ہے کسی شخص نے دوسرے شخص سے کہا طلق امرأتی ان کنتَ رجلًا اگر تو مرد ہے تو میری عورت کو طلاق دے اس کلام کے حقیقی معنے توکیل بالطلاق ہیں یعنی متکلم اس کلام کے ذریعہ اپنی بیوی پر طلاق واقع کرنے کا وکیل کرتا ہے لیکن یہ معنے ان کنتَ رجلًا کے قرینہ سے متروک ہیں کیوں کہ ان کنتَ رجلًا ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے ان کنت رجلًا متصل ہے لہٰذا یہ کلام ان کنتَ رجلًا کے قرینہ کی وجہ سے مجازًا زجر و توبیخ پر محمول ہوگا اور متکلم کی مراد یہ ہوگی کہ اگر تو مرد ہے اور تجھ میں طاقت ہے تو میری بیوی کو طلاق دے کر دیکھ بہرحال سیاق کلام یعنی ان کنتَ رجلًا کے قرینہ سے طلق امرأتی کی حقیقت متروک ہے اور مجازی معنے (توبیخ) تعجیز مراد ہے۔

وَبِدَلَالَةِ اللَّفْظِ فِي نَفْسِهِ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَأَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ لَمْ يَحْنَثْ وَكَذَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَاكِهَةً فَأَكَلَ الْعِنَبَ لَمْ يَحْنَثْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِقُصُورٍ فِي الْمَعْنَى الْمَطْلُوبِ فِي الْأَوَّلِ وَزِيَادَةٍ فِي الثَّانِي،

ترجمہ اور کبھی فی نفسہ لفظ کی دلالت کی وجہ سے حقیقت ترک کر دی جاتی ہے جیسا کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی لایاکل لحما پھر اس نے مچھلی کا گوشت کھا لیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اسی طرح جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا پس انگور کھا لیا امام صاحب کے نزدیک حانث نہ ہوگا پہلی مثال میں معنے میں قصور ہونے کی وجہ سے اور دوسری مثال میں معنے کی زیادتی کی وجہ سے۔

تشریح پانچواں موقع کہ جہاں حقیقت کو ترک کر کے مجازی جانب رجوع کیا جاتا ہے یہ ہے کہ لفظ سیاق و سباق، عرف و عادت سے قطع نظر کرتے ہوئے اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے حقیقی معنے مراد نہیں ہیں لفظ اگرچہ اپنی وضع کے اعتبار سے اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے لیکن اس کے افراد میں معنے کی زیادتی اور نقصان کی وجہ سے تفاوت ہوتا ہے بعض افراد میں وہ معنے شدت و قوت کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور بعض افراد میں ضعف و نقصان کے ساتھ، اس زیادتی و نقصان کی وجہ سے لفظ حقیقۃ سے خارج ہو جاتا ہے اور مجازی معنے مراد ہوتے ہیں ایسے لفظ کو مشکک کہا جاتا ہے چنانچہ مشکک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ اور بعض پر نقصان کے ساتھ صادق آئے مثلاً سفیدی ایک کلی ہے۔ برف پر شدت کے ساتھ اور ہاتھی دانت پر نقصان کے ساتھ صادق آتی ہے۔

مصنف فی نفسہ لفظ کی دلالت کی مثال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کما اذا حلف لا یاکل لحما، اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا اور اس کی کوئی مخصوص نیت نہیں ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ لحم کے عام معنے میں لحم سمک بھی داخل ہو کیوں کہ یہ بھی درحقیقت لحم کا ایک فرد ہے لہٰذا جس طرح گوشت کھانے سے حانث ہوگا اسی طرح مچھلی کھانے سے بھی حانث ہوگا جیسا کہ امام شافعی و مالک و ابو یوسف و محمد رحمہم اللہ کا یہی مذہب ہے یہ حضرات اللہ تعالیٰ کے قول لتاکلوا منہ لحما طریا سے استدلال کرتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے مچھلی کو گوشت میں شمار کیا ہے لہٰذا مچھلی کھانے سے بھی حانث ہوگا۔

امام صاحب کی دلیل: امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے سمک میں معنے کا قصور ہے، یعنے سمک پر لحم کے معنے پوری طرح صادق نہیں آتے اس لئے لحم اپنے ماخذ اشتقاق کے اعتبار سے اپنے بعض افراد کے ساتھ خاص ہے اس لئے کہ اس کا مادہ (ل ح م) ہے جو کہ شدت و قوت پر دلالت کرتا ہے۔ الحم القتال، اس وقت بولتے ہیں جب قتال میں شدت آجاتی ہے، لحم کو بھی لحم اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کی پیدائش اقوی خلط سے ہوتی ہے یعنی خون سے، حیوان میں چار خلطیں ہوتی ہیں جن کو طب کی اصطلاح میں اخلاط اربعہ کہا جاتا ہے (۱) خون (۲) صفراء (۳) سوداء (۴) بلغم ان چاروں میں خون سب سے زیادہ قوی ہے اور مچھلی میں دم سائل نہیں ہوتا اور جو کچھ خون کی شکل میں نظر آتا ہے وہ خون نہیں ہوتا بلکہ سرخی مائل پانی ہوتا ہے، خون کی شناخت یہ ہے کہ خشک ہونے کے بعد سیاہ ہوجاتا ہے اور مچھلی کا خون خشک ہوکر سیاہ نہیں ہوتا بلکہ سفید ہوجاتا ہے، دوسری شناخت یہ ہے کہ دموی جانور مستقل طور پر پانی میں نہیں رہ سکتا اس لئے کہ خون اور پانی کی خاصیت میں تضاد ہے پانی کی خاصیت برودت ہے اور خون کی خاصیت حرارت ہے، تیسری شناخت یہ ہے کہ اگر مچھلی میں دم سائل ہوتا تو شریعت اس کو ذبح کرنے کا حکم کرتی مگر مچھلی اور ٹڈی کو ذبح کرنے کا حکم نہیں دیا گیا اس لئے کہ ان میں دم سائل نہیں ہوتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ مچھلی اگرچہ لحم کے عام معنے میں داخل ہے مگر معنے میں قصور ہونے کی وجہ سے لحم نہ کھانے کی قسم کھانے والا مچھلی کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

مخالف کی دلیل کا جواب: امام صاحب کی جانب سے مخالف کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مچھلی کے گوشت میں شمار ہونے نہ ہونے کا دارومدار عرف پر ہے اور عرف میں مچھلی کو گوشت نہیں کہا جاتا اور مچھلی فروش کو لحم فروش نہیں کہتے اور یمین میں عرف کا اعتبار ہوتا ہے مثلاً اگر کسی نے قسم کھائی لا یاکل راسًا اور اس نے چڑیا یا کبوتر کا سر کھالیا تو حانث نہیں ہوگا حالاں کہ راس کے مفہوم میں چڑیا، کبوتر، مچھلی وغیرہ سب کا سر داخل ہے اس لئے کہ عرف عام میں جب سری پائے بولا جاتا ہے تو بقر، غنم وغیرہ کے سری پائے مراد ہوتے ہیں۔

وکذا اذا حلف لا یاکل فاکہۃ: نفس لفظ میں دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کرنے کی یہ دوسری مثال ہے پہلی مثال میں معنے میں نقصان کی وجہ سے حقیقت متروک ہوئی تھی اور اس مثال میں معنے کی زیادتی کی وجہ سے حقیقت متروک ہے اگر کسی نے لا یاکل فاکہۃ کہا پھر اس نے انگور، انار وغیرہ کھالیا تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حانث نہ ہوگا بخلاف امام شافعی و مالک و ابو یوسف و محمد رحمہم اللہ کے اس لئے کہ فاکہہ اس کا نام ہے جو تفکہ اور تنعم کے طور پر کھایا جائے غذا کے لئے

تنہا کافی نہ ہو اللہ تعالے نے فرمایا ہے تنقلبوا فاکہین ای متنعمین، وتنعم ما بہ قوام البدن وبقاء البدن پر صفت زائد ہے حالاں کہ عنب اور رطب اور رمان کے ساتھ قوام بدن متعلق ہے اور بعض مقامات پر بطور غذا ان پر اکتفا کیا جاتا ہے لہٰذا ان میں تفکہ سے امر زائد پایا جاتا ہے اور وہ غذائیت ہے اسی وجہ سے فواکہ کا اسم ان کو شامل نہیں ہے لہٰذا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک انگور کھانے سے حانث نہ ہوگا جب کہ حالف کی کوئی مخصوص نیت نہ ہو۔

تحفہ اور مغنی میں مذکور ہے کہ ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ صاحبین اور امام صاحب کے درمیان مذکورہ اختلاف عرف اور زمان کے اختلاف کی وجہ سے ہے امام صاحب نے اپنے زمانہ کے عرف کے اعتبار سے فتویٰ دیا ہے کیوں کہ ان کے زمانہ میں یہ اشیاء فواکہات میں شمار نہ ہوتی تھیں مگر صاحبین کے زمانہ میں عرف بدل گیا اور اشیاء مذکورہ کو فواکہات میں شمار کرلیا گیا جس کی وجہ سے حالف حانث ہوجائے گا اور ہمارے زمانہ کا عرف بھی یہی ہے کہ مذکورہ اشیاء فواکہات میں شمار ہوتی ہیں لہٰذا فواکہ نہ کھانے کی قسم کھانے والا مذکورہ فواکہ کھانے سے حانث ہوجائے گا۔

ص ۱۳۳ کا بقیہ

عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں تعارض کی دوسری مثال:۔ اشربوا من ابوالھا والبانہا، اس حدیث سے بول ابل کی طہارت اشارۃ النص سے ثابت ہو رہی ہے اسلئے کہ حدیث شفاء فی البول کے بارے میں نص ہے، اور استنزہوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ، اس حدیث میں پیشاب کا نجس ہونا عبارۃ النص سے ثابت ہو رہا ہے، اسلئے اشارۃ النص پر عبارۃ النص کو ترجیح دی جائے گی۔

وَاَمَّا الصَّرِيحُ فَمِثْلُ قَوْلِهٖ بِعْتُ وَاِشْتَرَيْتُ وَوَهَبْتُ وَحُكْمُهٗ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهٗ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتّٰى اِسْتَغْنٰى عَنِ الْعَزِيْمَةِ لِاَنَّهٗ ظَاهِرُ الْمُرَادِ،

ترجمہ لیکن صریح پس قائل کے قول بعتُ، اشتریتُ، وہبتُ و طلقتُ وغیرہ کے مثل ہے اور صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم عین کلام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور کلام صریح اپنے معنے کے قائم مقام ہوتا ہے حتی کہ وہ کلام نیت سے مستغنی ہوتا ہے کیوں کہ اس کلام کی مراد ظاہر ہوتی ہے۔

تشریح یہ تقسیم ثالث کی قسم ثالث ہے، مصنف نے مثالوں پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی تعریف نہیں کی، صریح کی تعریف یہ ہے الصریح ہو ماظہر المراد منہ ظہوراً تاماً بالاستعمال، صریح وہ ہے کہ جس کی مراد کلام ہی کے استعمال کے ذریعہ مکمل ظاہر ہوجائے ظہور تام کی قید سے ظاہر سے احتراز ہوگیا کیوں کہ ظاہر میں احتمال رہنے کی وجہ سے ظہور تام نہیں ہوتا اور بالاستعمال کی قید سے نص اور مفسر سے احتراز ہوگیا کیوں کہ ان کا ظہور قرائن لفظیہ کے ذریعہ ہوتا ہے نہ کہ استعمال کے ذریعہ۔

صریح بروزن فعیل بمعنے فاعل ہے صَرُحَ یَصْرُحُ (ک) صراحۃً وصروحۃً سے مشتق ہے جب خالص اور ظاہر ہوجائے چوں کہ صریح بھی محتملات سے خالص ہوکر ظاہر ہوتا ہے اسی وجہ سے عرف میں اس کو صریح کہتے ہیں قصر (محل) کو بھی صرح اسی لئے کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی بلندی اور ارتفاع کی وجہ سے دیگر مکانات سے ظاہر و ممتاز ہوتا ہے، صریح کی مثال بعتُ، اشتریتُ، وہبتُ، طلقتُ وغیرہ ہیں ان کلمات کی مراد استعمال کی وجہ سے مکمل طور پر ظاہر ہے یہی وجہ ہے کہ ان میں نیت کی حاجت نہیں ہوتی بلکہ نیت کا اعتبار نہیں ہوتا اگر کوئی الحمد للہ کہنا چاہے اور اس کی زبان سے انتِ طالق نکل جائے تو طلاق واقع ہوجائے گی۔

حکمہ: کلام صریح کا حکم نفس کلام سے متعلق ہوتا ہے اس میں قصد و ارادہ کو دخل نہیں ہوتا کلام صریح خود اپنے معنے کے قائم مقام ہوتا ہے متکلم نے کلام کے معنے کا ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو یہی وجہ ہے کہ کلام صریح اثبات حکم میں نیت کا محتاج نہیں ہوتا اس لئے کہ چند محتملات میں سے ایک احتمال کو متعین کرنے کے لئے نیت کی ضرورت ہوتی ہے اور صریح کی مراد چند محتملات میں سے استعمال کے ذریعہ متعین ہوجاتی ہے لہٰذا نیت کی ضرورت نہیں پڑتی، یہی وجہ ہے کہ طلاق اور عتاق کی اضافت محل کی جانب جس طرح بھی کردی جائے حکم ثابت ہوجائے گا مثلاً اپنی منکوحہ سے یا طالق، انتِ طالق، طلقتک کہہ دیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اسی طرح اگر اپنے مملوک سے یا حر، حررتک، انتَ حر وغیرہ

کہہ دیا تو حریت ثابت ہو جائے گی خواہ نیت کی ہو یا نہ کی ہو، اگر کوئی شخص اپنے کلام کے موجب عرفی کو نیت کے ذریعہ محتمل کی جانب پھیرنا چاہے تو ایسا کر سکتا ہے مگر یہ پھیرنا بینہ وبین اللہ دیانۃً تو معتبر ہوگا مگر قضاءً معتبر نہ ہوگا، اگر کسی شخص نے انت طالق کہا اور رفع قید نکاح کے بجائے کسی اور قید کے رفع کا ارادہ کیا مثلاً کام سے آزاد کرنے کا ارادہ کیا تو یہ دیانۃً عند اللہ تو معتبر ہوگا مگر قاضی اس ارادہ اور نیت کو قبول نہ کرے گا اور طلاق کا حکم جاری کر دے گا۔

مصنف علیہ الرحمہ نے اگرچہ صریح کی صراحۃً تعریف نہیں کی مگر لانہ ظاہر المراد کہہ کر تعریف کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ اَنَّهٗ لَايَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ اِلَّا بِالنِّيَّةِ لِاَنَّهٗ مُسْتَتِرُ الْمُرَادِ وَذٰلِكَ مِثْلُ الْمَجَازِ قَبْلَ اَنْ يَّصِيْرَ مُتَعَارَفًا وَسُمِّيَ الْبَائِنُ وَالْحَرَامُ وَنَحْوُهُمَا كِنَايَاتِ الطَّلَاقِ مَجَازًا لِاَنَّهَا مَعْلُوْمَةُ الْمَعَانِيْ لٰكِنَّ الْاِبْهَامَ فِيْمَا يَتَّصِلُ بِهٖ وَتَعْمَلُ فِيْهِ فَلِذٰلِكَ شَابَهَتِ الْكِنَايَاتِ فَسُمِّيَتْ بِذٰلِكَ مَجَازًا وَلِهٰذَا الْاِبْهَامِ اُحْتِيْجَ اِلَى النِّيَّةِ فَاِذَا زَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ وَجَبَ الْعَمَلُ بِمُوْجَبَاتِهَا مِنْ غَيْرِ اَنْ تُجْعَلَ عِبَارَةً عَنِ الصَّرِيْحِ وَلِذٰلِكَ جَعَلْنَاهَا بَوَائِنَ،

ترجمہ اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ لفظ کنایہ پر بغیر نیت عمل واجب نہیں ہوتا کیوں کہ کنایہ مخفی المراد ہوتا ہے اور کنایہ مجاز کے مثل ہوتا ہے مجاز متعارف ہونے سے پہلے، بائنؒ اور حرام" اور ان جیسے کلمات مجازاً کنایات طلاق میں شمار کئے جاتے ہیں کیوں کہ یہ کلمات معلومۃ المعانی ہوتے ہیں لیکن ابہام اس محل میں ہوتا ہے جس سے یہ متصل ہوتے ہیں اور جس میں یہ عمل کرتے ہیں اسی وجہ سے کنایات کے مشابہ ہوتے ہیں پس اسی مشابہت کی وجہ سے ان کلمات کو مجاز سے موسوم کیا جاتا ہے نیز اسی ابہام کی وجہ سے نیت کی ضرورت ہوتی ہے چنانچہ جب نیت کے ذریعہ ابہام دور ہو جاتا ہے تو اس کے موجبات پر عمل واجب ہو جاتا ہے ان کو صریح قرار دیئے بغیر، اور اسی وجہ سے ان الفاظ کو بائن قرار دیا ہے۔

تشریح صریح کے حکم سے فارغ ہونے کے بعد مصنف کنایہ کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں، کنایہ کا حکم یہ ہے کہ کنایہ پر نیت کے بغیر عمل واجب نہیں ہوتا یعنی اگر کسی شخص نے بطور کنایہ کوئی لفظ استعمال کیا تو اس کے موجب پر نیت یا نیت کے قائم مقام کے بغیر عمل کرنا واجب نہیں ہوتا مثلاً اگر شخص نے اپنی بیوی سے انتِ بائنٌ کہا تو اس وقت تک طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ طلاق کی نیت یا کوئی دلالت موجود نہ ہو دلالت مثلاً حالتِ غضب ہو یعنی شوہر انت بائن کا تکلم بحالت غصب کرے یا طلاق کا ذکر چھڑا ہوا ہو کیوں کہ کنایہ مستتر المراد ہوتا ہے لہٰذا جب تک کنایہ کا استتار اور تردد نیت یا دلالتِ حال کے ذریعہ زائل نہ ہو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

فائدہ جلیلہ: کنایہ کی مراد لغۃً مستتر نہیں ہوتی بلکہ استعمال کی وجہ سے مستتر ہوتی ہے چوں کہ متکلم کا مقصد کلام کی مراد کو مخاطب سے پوشیدہ رکھنا ہوتا ہے اس لئے الفاظ صریح کی بجائے الفاظ کنائی استعمال کرتا ہے، کنایہ کی تعریف یہ ہے الکنایۃ ما استترت المراد بالاستعمال، بعض حضرات نے کنایہ کی تعریف اس طرح کی ہے، الکنایۃ ترکُ التصریح بذکر الشیٔ الٰی ما ہو یلزمہٗ، کسی شے کے صراحۃً ذکر کو ترک کر کے اس شے کے لازم کو ذکر کرنا تاکہ لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہوسکے کما تقول فلان طویل النجاد (طویل النجاد (جو کہ لازم ہے) بول کر طویل القامت (جو کہ ملزوم ہے) مراد لینا، طویل القامت کے لئے طویل النجاد (لمبا پرتلہ) ہونا لازم ہے اس لئے کہ جو شخص دراز قد ہوگا تو اس کی تلوار کا پرتلہ (بیلٹ) بھی لمبا ہوگا۔

سوال: مجاز اور کنایہ میں کیا فرق ہے؟

جواب: دو طریقوں سے فرق ہے (۱) کنایہ حقیقت کے ارادے کے منافی نہیں ہوتا یعنی حقیقی معنے کا بھی ارادہ کر سکتے ہیں اور کنائی معنے بھی مراد لے سکتے ہیں، طویل النجاد بول کر طویل النجاد بھی مراد لے سکتے ہیں جو کہ اس کے حقیقی معنے ہیں اور دراز قد بھی مراد لے سکتے ہیں جو کہ طویل النجاد کے کنائی معنے ہیں بخلاف مجاز کے مجاز بول کر حقیقت مراد نہیں لے سکتے، فی الحمام اسد بول کر اس سے بغیر تاویل حیوان مفترس مراد نہیں لیا جا سکتا، دوسرا فرق یہ ہے کہ کنایہ میں لازم بول کر ملزوم مراد ہوتا ہے اور مجاز میں ملزوم بول کر لازم مراد ہوتا ہے یعنی اسد جو کہ ملزوم ہے بول کر شجاع جو کہ لازم ہے مراد لے سکتے ہیں۔

بعض حضرات نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ حقیقت اور مجاز کے درمیان علاقہ اور اتصال لازم ہے جیسا کہ اسد اور رجل شجاع میں شجاعت کا علاقہ ہے مگر کنایہ کے لئے اتصال لازم نہیں ہے جیسا کہ عرب حبشی کو ابو البیضاء اور اعمیٰ کو ابو العیناء بولتے ہیں حالاں کہ ان کے درمیان

کوئی علاقہ نہیں ہے بلکہ تضاد ہے۔

وذلک مثل المجاز: یعنی جس طرح مجاز لوگوں کے درمیان متعارف ہونے سے پہلے مستتر المراد ہوتا ہے اور جب متعارف ہو جاتا ہے تو صریح ہو جاتا ہے جیساکہ لا یضع قدمہ فی دار فلان، یہ لوگوں کے درمیان عدم دخول کے لئے متعارف ہو گیا ہے لہٰذا اب صریح ہو گیا ہے، مصنف رح اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ کنایہ جس طرح حقیقت میں پایا جاتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی پایا جاتا ہے۔

وسمی البائن والحرام: مصنفؒ اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے بتایا ہے کہ کنایہ مستتر المراد ہوتا ہے اور طلاق کنائی کے الفاظ مثلاً انت بائن، حرام، بتۃ، بتلۃ وغیرہا معلوم المعانی والمراد ہیں کیوں کہ ہر صاحب لسان جانتا ہے بائن، بینونۃ سے مشتق ہے جس کے معنے انفصال اور جدائی کے ہیں اور حرام، حرمۃ سے مشتق ہے جس کے معنے منع کرنے اور روکنے کے ہیں، یہ الفاظ اپنے معنے پر صراحۃً دلالت کرتے ہیں پھر ان کو کنایہ کیوں کہا جاتا ہے۔

جواب: ان کو کنایہ بطریق مجاز کہا جاتا ہے یہ الفاظ چوں کہ معلومۃ المعانی ہیں اس لئے یہ حقیقۃً کنایہ نہیں ہو سکتے، مجازاً کنایہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ ان کے لغوی معنے میں ابہام نہیں ہے مگر جس محل سے ان کا تعلق ہوتا ہے اور جس میں یہ عمل کرتے ہیں ان میں ابہام ہوتا ہے مثلاً البائن بینونۃ پر دلالت کرتا ہے مگر اس کو ایسے محل کی ضرورت ہے کہ جس میں اس کا اثر ظاہر ہو اور محل اتصال اور علاقہ ہے اور یہ مختلف نوع کا ہو سکتا ہے مثلاً اتصال نکاح کے ساتھ، اتصال مال کے ساتھ، اتصال جمال کے ساتھ وغیرہ، جب شوہر نے انت بائن کہا تو اس کے معنے ہیں تو جدا ہے مگر اس میں ابہام ہے کہ کس چیز سے جدا ہے آیا نکاح سے جدا، یا مال سے یا جمال سے یا خاندان سے پس اس ابہام محل کی وجہ سے مذکورہ الفاظ کو مجازاً کنایہ کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے۔ مذکورہ الفاظ حقیقۃً کنایہ نہیں ہیں بلکہ مجازاً کنایہ ہیں، اگر حقیقۃً کنایہ ہوں تو یہ الفاظ طلاق صریح کے قائم مقام ہوں گے اور صریح الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا ان سے بھی طلاق رجعی واقع ہو گی حالاں کہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے اس کے علاوہ بائن کے حقیقی معنے کی رعایت بھی نہیں ہے کیونکہ طلاق صریح میں علاقہ نکاح منقطع نہیں ہوتا حالانکہ بائن کے معنے قطع کرنے کے ہیں

اِلَّا فِیْ قَوْلِ الرَّجُلِ اِعْتَدِّیْ لِاَنَّ حَقِیْقَتَہٗ لِلْحِسَابِ وَلَا اَثَرَ لِذٰلِکَ فِی النِّکَاحِ وَالْاِعْتِدَادُ یَحْتَمِلُ اَنْ یُّرَادَ بِہٖ مَا یُعَدُّ مِنْ غَیْرِ الْاَقْرَاءِ فَاِذَا نَوَی الْاَقْرَاءَ وَزَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّیَّةِ وَجَبَ بِہِ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ اِقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدُّخُوْلِ جُعِلَ مُسْتَعَارًا مَحْضًا عَنِ الطَّلَاقِ لِاَنَّہٗ سَبَبُہٗ فَاسْتُعِیْرَ الْحُکْمُ لِسَبَبِہٖ،

ترجمہ مگر قائل کے قول ، اعتدی ، میں اس لئے کہ اعتدی کی حقیقت حساب کے لئے ہے اور نکاح ختم کرنے میں حساب کو کوئی دخل نہیں ہے اور اعتداد میں اس بات کا احتمال ہے کہ حیض کے علاوہ کسی اور شے کا شمار مراد ہو پس جب قائل نے اپنے قول (اعتدی) سے حیض (شمار کرنے کی) نیت کرلی اور نیت کی وجہ سے (اعتدی) کا ابہام زائل ہوگیا تو اس قول سے دخول کے بعد طلاق بطور اقتضاء ثابت ہوجائے گی اور دخول سے پہلے اس قول کو طلاق کے لئے مستعار قرار دیا جائے گا اس لئے کہ طلاق حیض شمار کرنے (عدت گذارنے) کا سبب ہے پس حکم سبب کے لئے مستعار لیا گیا ہے۔

تشریح الا فی قول الرجل، یہ عبارت مصنف کے قول جعلنا ہا بوائن سے استثناء ہے مطلب یہ ہے کہ مذکورہ تمام الفاظ کنایات بائن ہیں یعنی ان سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے سوائے تین الفاظ اعتدی، استبرئی، انت واحدۃ، یہ تینوں الفاظ بھی کنائی ہیں اس کے باوجود ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے نہ کہ طلاق بائن، کیونکہ ان تینوں کلمات سے طلاق واقع کرنے کی صورت میں لفظ طلاق اقتضاءً مقدر ہوتا ہے اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا ان تینوں کلمات سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی، اس لئے کہ اعتدی کے معنے شمار کرنے کے ہیں اور شمار کرنا حیض اور غیر حیض دونوں کا ہوسکتا ہے جیسا کہ اعتدی مالک تو اپنا مال شمار کر، اعتدی آلاء اللہ، اللہ تعالےٰ کی نعمتوں کو شمار کر۔ اور شمار کا قطع نکاح سے کوئی تعلق نہیں ہے، اعتدی حیض اور غیر حیض کو شمار کرنے کا محتمل ہے مگر متکلم نے نیت کے ذریعہ حیض شمار کرنا مراد لے لیا تو ابہام زائل ہوگیا اور مطلب یہ ہوگیا کہ تو حیض شمار کر، یعنی حیض کے ذریعہ عدت گذار، اور عدت گذارنے کے لئے اول طلاق کا ہونا ضروری ہے تو گویا کہ قائل نے طلقتک، اعتدی کہا ، اور یہ طلاق صریح ہے اور طلاق صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے کیونکہ اعتدی سے طلاق اقتضاءً ثابت ہوئی ہے اور جو چیز اقتضاءً ثابت ہوتی ہے وہ ضرورۃً ہوتی ہے اور جو شے ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت

ثابت ہوتی ہے لہذا طلاق بھی بقدر ضرورت ثابت ہوگی اور ضرورت ایک طلاق رجعی سے پوری ہوجاتی ہے، صفت بینونۃ کا اعتبار کرنا ضرورت سے زیادہ کا اعتبار کرنا ہے اسی طرح ایک سے زیادہ کا اعتبار یہ بھی ضرورت سے زیادہ ہے لہذا اعتدی سے ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔

ایک طلاق رجعی کا واقع ہونا اس صورت میں ہے جب کہ عورت مدخول بہا ہو اور اگر قبل الدخول اعتدی کہا ہے تو چوں کہ قبل الدخول طلاق دینے کی وجہ سے عدت واجب نہیں ہوتی لہذا اس صورت میں اعتدی طلاق محض کے لئے استعارہ ہوگی اور یہ مسبب بول کر سبب مراد ہوگا کیوں کہ طلاق عدت کا سبب اور عدت مسبب ہے، شوہر کا غیر مدخول بہا سے اعتدی کہنا انتِ طالق کے مترادف ہوگا جو کہ طلاق صریح ہے اور طلاق صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا اس صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی

سوال: ماسبق میں یہ بات گذرچکی ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا صحیح ہے مگر مسبب بولکر سبب مراد لینا درست نہیں ہے اور یہاں اعتدی بول کر طلاق مراد لینے میں مسبب بول کر سبب مراد لینا لازم آرہا ہے جو کہ جائز نہیں ہے؟

جواب: اگر مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو تو استعارہ طرفین سے جائز ہے مذکورہ صورت میں چوں کہ مسبب سبب کے ساتھ خاص ہے لہذا طرفین سے استعارہ درست ہوگا۔

سوال: مذکورہ صورت میں مسبب سبب کے ساتھ خاص نہیں ہے لہذا استعارہ طرفین سے جائز نہ ہونا چاہئے کیوں کہ عدت طلاق کے ساتھ خاص نہیں ہے اس لئے کہ اگر منکوحہ باندی کو باندی کا مالک آزاد کردے تو باندی کو اپنے شوہر کے نکاح میں رہنے یا نہ رہنے کا اختیار ہوتا ہے اگر باندی نے نکاح میں نہ رہنا پسند کیا تو اس باندی کو عدت گذارنی ضروری ہے اسی طرح اگر شوہر کا انتقال ہوگیا تب بھی عدت ضروری ہے حالاں کہ ان دونوں صورتوں میں طلاق نہیں پائی گئی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عدت طلاق کے ساتھ خاص نہیں ہے اور جب عدت طلاق کے ساتھ خاص نہیں ہے تو مسبب بولکر سبب مراد لینا بھی درست نہ ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ عدت اصالۃً اور بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے اگرچہ بالتبع اور مشابہۃً غیر طلاق میں بھی عدت پائی جاتی ہے چنانچہ معتقہ باندی پر جو عدت واجب ہوتی ہے وہ اصالۃً نہیں ہوتی بلکہ خیارِ عتق چوں کہ طلاق کے مشابہ ہے اس مشابہت کی وجہ سے عدت واجب ہوتی ہے اور شوہر کی وفات کی صورت میں جو عدت واجب ہوتی ہے وہ برارت رحم معلوم کرنے کے لئے نہیں ہوتی بلکہ سوگ منانے کے لئے ہوتی ہے لہذا یہ درحقیقت عدت نہیں ہوئی اور یہی وجہ ہے کہ یہ عدت مہینوں کے ذریعہ گذاری جاتی ہے نہ کہ حیض کے ذریعہ۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ اِسْتَبْرِئِیْ رَحِمَكِ وَقَدْ جَاءَ بِهِ السُّنَّةُ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِسَوْدَةَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهَا اِعْتَدِّیْ ثُمَّ رَاجَعَهَا كَذٰلِكَ اَنْتِ وَاحِدَةٌ يَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلْقَةِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْاَةِ فَاِذَا زَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ كَانَ دَلَالَةً عَلَى الصَّرِيْحِ لَا عَامِلًا بِمُوْجَبِهٖ،

ترجمہ اور ایسے ہی اس کا قول استبرئی رحمک اور اس پر حدیث وارد ہوئی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ بنت زمعہ رضی سے فرمایا۔ اعتدی، پھر آپ نے ان سے رجوع فرما لیا اور اسی طرح انتِ واحدۃ، طلقۃ کی نعت کا احتمال رکھتا ہے اور مرأۃ کی صفت کا بھی احتمال رکھتا ہے پس جب نیت سے ابہام زائل ہو گیا تو یہ کلام طلاق صریح پر دال ہو گیا اپنے مقتضیٰ کی وجہ سے عامل نہ ہو گا۔

تشریح ان تین کنائی الفاظ میں سے کہ جن کے ذریعہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے دوسرا لفظ استبرئی رحمک ہے اس کے معنے ہیں اُطلبی براۃ رحمک تو اپنے رحم کو پاک کر، اس میں دو احتمال ہیں ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ طلب براۃ وطی اور بچہ حاصل کرنے کے لئے ہو چوں کہ حمل رحم کے حیض سے پاک ہونے کے بعد ہی قرار پاتا ہے لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ تو اپنے رحم کو حیض سے پاک کر تاکہ میں جماع کروں جس کے نتیجہ میں بچہ پیدا ہو، دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کے لئے اپنا رحم پاک کر، نیت سے پہلے اگرچہ استبرئی رحمک کی مراد دو احتمالوں کی وجہ سے مبہم تھی لیکن جب متکلم نے دوسرے احتمال کو نیت کے ذریعہ متعین کر دیا تو ابہام دور ہو گیا، اگر مذکورہ جملہ مدخول بہا سے کہا ہے تو اس کلام سے طلاق اقتضاءً ثابت ہوگی کیوں کہ شوہر نے دوسرے شوہر کے لئے براۃ رحم کا مطالبہ کیا ہے اور اس مقصد کے لئے براۃ رحم کا مطالبہ سبقت طلاق کا تقاضہ کرتا ہے کیوں کہ طلاق کے بغیر دوسرے سے نکاح کے لئے براۃ رحم کا کوئی مقصد نہیں ہے اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی استبرئی رحمک لاجل نکاح زوج آخر لِاَنِّی طلقتکِ، بہر حال اس صورت میں بھی لفظ طلاق مقدر ہے اور لفظ طلاق سے طلاق صریح جو کہ طلاق رجعی ہوتی ہے واقع ہوتی ہے۔

اور اگر یہ قول غیر مدخول بہا سے کہا تو یہ قول کونی طالقًا کے لئے مستعار ہوگا اس صورت میں طلاق کا ثبوت اقتضاءً نہ ہوگا بلکہ مسبب بول کر سبب مراد لینے کے قبیل سے ہوگا اور جب مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو تو مسبب بول کر سبب مراد لیا جا سکتا ہے تفصیل ماسبق میں گذر چکی ہے، استبرئی رحمکِ مجازًا کونی طالقًا کے معنے میں ہے اور کونی طالقًا سے طلاق واقع ہو جائے گی مگر چوں کہ غیر مدخول بہا پر جو طلاق بھی واقع ہوتی ہے وہ بائن ہی ہوتی ہے نہ کہ رجعی۔

وقد جاءت به السنۃ: مدخول بہا سے اعتدی کہنے سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس پر سنت بھی وارد ہوئی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سودہ بنت زمعہ رضؓ سے اعتدی فرمایا تھا اور بعد میں رجوع بھی فرمالیا تھا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپؐ سودہ بنت زمعہ کے پاس تشریف لے گئے تو غزوۂ بدر میں اپنے اقرباء کی ہلاکت پر غمزدہ ہوکر رو رہی تھیں اور مشرکینِ مکہ کا مرثیہ کہہ رہی تھیں آپؐ کو یہ بات ناگوار گذری آپؐ نے فرمایا اعتدی، اس پر حضرت سودہ نادم ہوئیں اور آپؐ سے سفارش کرائی، نیز اپنی باری حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ کو دے دی اور فرمایا کہ میں صرف یہ چاہتی ہوں کہ روز قیامت میں آپ کی ازواج میں شمار کی جاؤں تو آپ نے رجوع فرمالیا، اعتدی اور استبرئی دونوں کا چونکہ ایک ہی حکم ہے بلکہ استبرئی اعتدی کی تفسیر ہے اس لئے مصنف علیہ الرحمہ نے سنت کے ذریعہ تائید کو استبرئی کے بعد ذکر کیا ہے۔

مذکورہ کلمات میں سے تیسرا کلمہ انتِ واحدۃ ہے یعنی جس طرح اعتدی سے ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے انت واحدۃ سے بھی طلاق کی نیت کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اگرچہ دو یا تین کی نیت کی ہو کیوں کہ واحدۃ میں یہ احتمال ہے کہ طلقۃ کی صفت واقع ہو تو تقدیر عبارت یہ ہوگی انتِ طالق طلقۃ واحدۃ اور یہ بھی احتمال ہے کہ مرأۃ کی صفت واقع ہو اس صورت میں تقدیر عبارت اس طرح ہوگی انتِ امرأۃ واحدۃ لہٰذا دو احتمالوں کی وجہ سے ابہام پیدا ہوگیا اور جب ایک احتمال کو متکلم نے نیت کے ذریعہ متعین کر دیا تو ابہام زائل ہوگیا اور یہ کلام صریح طلاق کے حکم میں ہوگیا اس لئے کہ صفت (واحدۃ) کا ذکر موصوف (طلقۃ) کے وجود پر دلیل ہے پس جس طرح طلاق صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسی طرح اس کلام سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

امام شافعی کی دلیل: امام شافعی کے نزدیک انتِ واحدۃ سے نیت طلاق کے باوجود طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ واحدۃ امرأۃ کی صفت ہے اس میں طلاق کا احتمال نہیں ہے لہٰذا نیت لغو ہوجائے گی اور یہ ایسا ہی ہے کہ کسی شخص نے اپنی بیوی سے انتِ قاعدۃ کہا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو جس طرح انتِ قاعدۃ سے طلاق واقع نہیں ہوتی انتِ واحدۃ سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔

امام صاحب کا جواب: احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ واحدۃ امرأۃ کی صفت بھی ہوسکتی ہے تقدیر عبارت اس طرح ہوگی انتِ واحدۃ عند قومک، اومنفردۃ عندی، اوواحدۃ نساء البلد فی الحسن والجمال اور یہ بھی احتمال ہے کہ موصوف کو حذف کرکے صفت کو موصوف کے قائم مقام کر دیا ہو جیسے اَعطیتہٗ جزیلاً میں موصوف کو حذف کرکے صفت کو اس کے قائم مقام کر دیا ہے اس کی اصل اعطیتہ عطاءً جزیلاً تھی، عطاء کو حذف کرکے جزیلاً کو قائم مقام کر دیا ہے اسی طرح انتِ واحدۃ کی

تقدیر انتِ تطلیقۃ واحدۃ ہے تطلیقۃ کو حذف کر کے واحدۃ کو اس کے قائم مقام کر دیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں محذوف ہوں اور مضاف الیہ کی صفت کو مضاف الیہ کے قائم مقام کر دیا ہو اس صورت میں انتِ واحدۃ کی اصل انتِ ذات تطلیقۃ ہوگی ذات مضاف اور تطلیقۃ مضاف الیہ دونوں کو حذف کر دیا اور تطلیقۃ کی صفت واحدۃ کو تطلیقۃ کے قائم مقام کر دیا انت واحدۃ ہوگیا اس کی نظیر کعب ابن زہیر کے اس شعر میں موجود ہے ۔

وَمَا سُعَادُ غَدَاةَ الْبَیْنِ اِذْ رَحَلَتْ ٭ اِلَّا اَغَنُّ غَضِیْضُ الطَّرْفِ مَکْحُوْلُ

محل استشہاد مصرعہ ثانیہ ہے اس لئے کہ اس کی اصل مثل غزالٍ اغن ہے اس میں مثل مضاف اور غزال مضاف الیہ دونوں کو حذف کر دیا گیا ہے اور اغن کو جو کہ غزال کی صفت ہے اس کے قائم مقام کر دیا ہے ۔ عورت خود تطلیقۃ نہیں ہوتی البتہ ذات تطلیقۃ ہوتی ہے ۔

مصنف کے قول ولا عاملاً بموجبہ کا مطلب یہ ہے کہ انتِ واحدۃ قطع نکاح میں مذکورہ طریقہ سے عامل ہے ورنہ اپنے موجب اور مقتضیٰ کے اعتبار سے قطع نکاح میں عامل نہیں ہے بلکہ انت واحدۃ کا موجب تو توحّد اور انفراد ہے اور توحید و انفراد میں قطع نکاح پر کوئی دلالت نہیں ہے ۔

ثُمَّ الْاَصْلُ فِی الْکَلَامِ هُوَ الصَّرِیْحُ فَاَمَّا الْکِنَایَةُ فَفِیْهَا ضَرْبُ قُصُوْرٍ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ یَقْصُرُ عَنِ الْبَیَانِ بِدُوْنِ النِّیَّةِ وَظَهَرَ هٰذَا التَّفَاوُتُ فِیْمَا یُدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ حَتّٰی اَنَّ الْمُقِرَّ عَلٰی نَفْسِهٖ بِبَعْضِ الْاَسْبَابِ الْمُوْجِبَةِ لِلْعُقُوْبَةِ مَالَمْ یَذْکُرِ اللَّفْظَ الصَّرِیْحَ لَایَسْتَوْجِبُ الْعُقُوْبَةَ،

ترجمہ اصل کلام میں صریح ہے کیوں کہ کنایہ میں ایک قسم کا قصور رہتا ہے اس لئے کہ کنایہ نیت کے بغیر بیان سے قاصر رہتا ہے اور یہ تفاوت ان احکام میں ظاہر ہوگا جو شبہات کی وجہ سے ختم ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ عقوبت واجب کرنے والے اسباب میں سے کسی سبب کا اپنی ذات پر اقرار کرنے والا جب تک لفظ صریح ذکر نہ کرے عقوبت کا مستحق نہیں ہوگا ۔

تشریح کلام میں اصل صریح ہے اور کنایہ خلاف اصل ہے اس لئے کہ کلام کی وضع افہام و تفہیم کے لئے ہے اور اس مقصد میں کلام صریح اتم و اکمل ہے کیوں کہ مقصد کلام صریح سے بغیر نیت ثابت ہو جاتا ہے اور کنایہ اس مقصد میں قاصر ہے اس لئے کہ کنایہ سے مقصد کا

حصول نیت یا دلالت حال کے بغیر نہیں ہوتا۔
ظہور وخفاء کے اعتبار سے تفاوت حدود وکفارات میں ظاہر ہوگا جو کہ شبہات کی وجہ سے مرتفع ہوجاتے ہیں حدود اور کفارات کنایہ سے ثابت نہیں ہوتے، مثلاً کسی شخص نے زنا کے اقرار کیلئے جَامَعتُ فلانیۃ جماعاً حراماً کہا یا واقعتُہا کہا یا وَطِیتُہا کہا تو قائل پر حد زنا واجب نہ ہوگی جب تک نکتہا یا زینت بہا نہ کہے، یا کسی شخص نے کسی عورت سے جَامعکِ فلان جماعاً حراماً یا کسی مرد سے فجرت فلانیۃ کہا تو قائل پر حد قذف واجب نہ ہوگی اس لئے کہ اس نے صراحت کے ساتھ تہمت نہیں لگائی۔

وَالقِسمُ الرَّابِعُ فِی مَعرِفَۃِ وُجُوہِ الوُقُوفِ عَلیٰ اَحکَامِ النَّظمِ وَهِیَ اَربَعَۃٌ اَلاِستِدلَالُ بِعِبَارَۃِ النَّصِّ وَبِاِشَارَتِہٖ وَبِدَلَالَتِہٖ وَبِاقتِضَائِہٖ،

ترجمہ چوتھی تقسیم احکام نظم پر واقف ہونے کے طریقوں کی معرفت کے (بیان) میں ہے اور وہ طریقے چار ہیں استدلال بعبارۃ النص، و باشارۃ النص، و بدلالۃ النص، و باقتضاء النص۔

تشریح تقسیمات اربعہ میں سے یہ چوتھی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ مجتہد نظم کی مراد پر کس طرح واقف ہوگا عبارۃ النص کے طریقہ پر یا اشارۃ النص کے طریقہ پر یا دلالۃ النص کے طریقہ پر یا اقتضاء النص کے طریقہ پر، ماقبل کی تقسیمات ثلثہ کا تعلق نظم سے ہے اور اس تقسیم کا تعلق معنے سے ہے اسی وجہ سے اول تقسیم کے لئے مصنف نے فرمایا تھا القسم الاول فی وجوہ النظم صیغۃً ولغۃً، اور دوسری تقسیم میں فرمایا القسم الثانی فی وجوہ البیان بذٰلک النظم، اور تیسری تقسیم کے لئے فرمایا تھا والقسم الثالث فی وجوہ استعمال ذٰلک النظم، اس تقسیم رابع کا تعلق معنے سے ہے، دلالت النص اور اقتضاء النص کا معنے کے قبیل سے ہونا تو ظاہر ہے اس لئے کہ نہ تو دلالت لفظ ہے اور نہ اقتضاء، جب یہ دونوں لفظ نہیں ہیں تو یہ از قبیل معنے ہیں یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ دلالت اور اقتضاء نہ لفظ ہوں اور نہ معنے یہ ارتفاع نقیضین ہے جو کہ باطل ہے اور اشارۃ النص اور عبارۃ النص بھی معنے کے قبیل سے ہیں اس لئے کہ عبارۃ اور اشارہ بالعبارۃ اگرچہ نظم ہے مگر مستدِل اور مجتہد کی نظر معنی کیطرف ہوتی ہے نہ کہ نظم کی طرف اس لئے کہ احکام کا ثبوت معنے سے ہوتا ہے نہ کہ نظم سے مثلاً اباحت قتل المشرکین ان معنے سے ثابت ہے جو اللہ تعالے کے قول فاقتلوا المشرکین سے ثابت ہیں۔

اَمَّا الْاَوَّلُ فَمَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهٗ وَاُرِيْدَ بِهٖ قَصْدًا وَالْاِشَارَةُ مَا ثَبَتَ بِالنَّظْمِ مِثْلَ الْاَوَّلِ اِلَّا اَنَّهٗ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهٗ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ الْاٰيَةَ سِيْقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ اِيْجَابِ سَهْمٍ مِنَ الْغَنِيْمَةِ لَهُمْ وَفِيْهِ اِشَارَةٌ اِلٰى زَوَالِ اَمْلَاكِهِمْ اِلَى الْكُفَّارِ وَهُمَا سَوَاءٌ فِيْ اِيْجَابِ الْحُكْمِ اِلَّا اَنَّ الْاَوَّلَ اَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ

ترجمہ بہرحال اول وہ حکم ہے کہ جس کے لئے کلام لایا گیا ہو اور قصداً کلام سے اس کا ارادہ کیا گیا ہو اور اشارۃ النص وہ ہے جو اول کی طرح نظم سے ثابت تو ہو مگر کلام اس کے لئے نہ لایا گیا ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول۔ للفقراء المہاجرین الایہ، میں کہ کلام اس بات کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ مال غنیمت میں فقراء کا حصہ واجب ہے اور اس آیت میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ ان کی ملکیت زائل ہو کر کفار کی طرف منتقل ہو گئی اور یہ دونوں (عبارۃ النص اور اشارۃ النص) ایجاب حکم میں برابر ہیں لیکن اول کو تعارض کے وقت ترجیح ہوگی۔

تشریح تقسیم رابع کی اول قسم استدلال بعبارۃ النص ہے لیکن یہاں اول سے وہ حکم مراد ہے جو عبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے۔

فما سیق الکلام سے عبارۃ النص یا استدلال بعبارۃ النص کی تعریف مقصود نہیں ہے بلکہ اس کے حکم کی تعریف مقصود ہے جو عبارۃ النص یا استدلال بعبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے، 'واُرید به قصداً' کی قید سے اشارۃ النص خارج ہو گیا اس لئے کہ اشارۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم بالقصد نہیں ہوتا ورنہ تو جس طرح عبارۃ النص کا حکم نظم نص سے ثابت ہوتا ہے اشارۃ النص کا حکم بھی نظم نص ہی سے ثابت ہوتا ہے مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اس کے لئے کلام لایا نہیں جاتا اور عبارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے کلام اس کیلئے لایا جاتا ہے۔

ما ثبت بالنظم کی قید سے اس حکم سے احتراز ہو گیا جو ثابت بدلالۃ النص ہو اس لئے کہ جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ نظم کی بجائے معانی سے ثابت ہوتا ہے۔

الا انہ ما سیق الکلام لہ سے مصنف ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: سوال یہ ہے کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم نظم نص سے ثابت ہوتا ہے تو پھر دونوں کے درمیان کیا فرق ہے؟

جواب: جواب کا ماحصل یہ ہے کہ عبارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے کلام کو اس کے لئے

لایا جاتا ہے اور اشارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کے لئے کلام نہیں لایا جاتا بلکہ ضمناً ثابت ہوتا ہے، محسوسات میں اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کسی انسان کو قصداً دیکھتا ہے اور اس کے آس پاس کی اشیاء بھی نظر آتی ہیں حالاں کہ ان کا دیکھنا مقصود نہیں ہوتا پس اول بمنزلہ ثابت بعبارۃ النص ہے اور ثانی بمنزلہ ثابت باشارۃ النص ہے اور شرعیات میں اس کی مثال وہ ہے جو مصنف نے للفقراء المہاجرین سے بیان فرمائی ہے، اس آیت کو لانے کا مقصد ان مہاجرین کے لئے جو ہجرت کرکے مدینہ تشریف لائے تھے مال غنیمت میں حصہ ثابت کرنا ہے یہ ثبوت عبارۃ النص کے طور پر ہے اور اسی آیت میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ مہاجرین نے مکہ میں جو مال چھوڑ کر آئے تھے وہ ان کی ملکیت سے نکل کر کفار کی ملکیت میں داخل ہوگیا کیوں کہ اللہ تعالےٰ نے مہاجرین کو فقراء کہا ہے اور شرعاً فقیر اس شخص کو کہتے ہیں جو نصاب کا مالک نہ ہو یا کسی بھی شے کا مالک نہ ہو اگر مکہ میں مہاجرین کا چھوڑا ہوا مال مہاجرین ہی کی ملک میں باقی رہتا اور کفار کے غلبہ سے مہاجرین کی ملک ختم نہ ہوتی تو ان کو فقراء کہنا درست نہ ہوتا اس لئے کہ فقیر اسی کو کہا جاتا ہے جو کسی شے کا مالک نہ ہو نہ یہ کہ وہ اپنے مال سے دور ہو اور مال پر اس کا قبضہ نہ ہو کیوں کہ مسافر اپنے مال سے دور ہوتا ہے مگر چوں کہ مال اسی کی ملکیت میں ہوتا ہے اسی وجہ سے اس کو فقیر نہیں کہا جاتا اور اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہوتی ہے۔

سوال: یہ آیت ان حضرات کا حصہ بیان کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے جن کا ذکر اول آیت میں ہے اور وہ ذوی القربیٰ والیتمیٰ والمساکین ہیں لہٰذا ان کے لئے مال غنیمت کے خمس کا ثبوت نص سے ہوگا اور فقراء مہاجرین اس نص میں شامل نہیں ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ للفقراء المہاجرین الایہ، لذی القربیٰ والیتمیٰ الایہ سے تکرار عامل کے ساتھ بدل ہے دونوں جگہ عامل لام ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ للفقراء الآیۃ بغیر واؤ کے عطف ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے المال لزید لبکر آیت دونوں صورتوں میں بیان مصارف خمس کے لئے ہے۔

وہما سواء فی ایجاب الحکم، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص اثبات حکم میں برابر ہیں کیوں کہ دونوں سے ثابت ہونے والا حکم نظم نص سے ثابت ہوتا ہے یا اس لئے برابر ہیں کہ دونوں کی مراد قطعی الدلالت ہوتی ہے لیکن عبارۃ النص کو تعارض کے وقت اشارۃ النص پر ترجیح ہوتی ہے کیوں کہ اول کے لئے کلام لایا جاتا ہے اور حکم اس سے قصداً ثابت ہوتا ہے بخلاف ثانی (اشارۃ النص) کے کہ کلام کو اس کے لئے لایا نہیں جاتا بلکہ ضمناً حکم ثابت ہوتا ہے، عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں تعارض کی مثال علیہ السلام کا قول۔ اِنّھن ناقصاتُ العقلِ والدین قیل

والنقصان دینہن فقال یقعد احداہن فی قعر بیتہا شطر عمرہا، آپ نے فرمایا کہ عورتیں ناقصات العقل والدین ہوتی ہیں آپ سے سوال کیا گیا یا رسول اللہ ان کا نقصان دین کیا ہے فرمایا کہ ان میں سے ہر ایک اپنی عمر کا نصف حصہ گھر کے ایک کونہ میں بیٹھ رہتی ہیں یعنی نماز روزہ نہیں کرتی، یہ کلام نقصان دین کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے لہٰذا اس بارے میں عبارۃ النص ہے مگر اسی عبارت سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے مگر حیض کی یہ مدت اشارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ آدمی زندگی نماز نہ پڑھنا اور روزہ نہ رکھنا حیض کی وجہ سے ہوگا اور زندگی کا حساب سال کے ذریعہ ہوتا ہے لہٰذا آدھا سال حیض کا زمانہ ہوگا اور سال کا حساب مہینوں کے ذریعہ ہوتا ہے لہٰذا آدھا مہینہ حیض کا زمانہ شمار ہوگا تو اس طریقہ سے اشارۃ النص کے ذریعہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ثابت ہوتی ہے مگر یہ مدت اس مدت کے معارض ہے جو حضرت ابوامامہ باہلی کی حدیث سے ثابت ہوتی ہے اور وہ دس دن ہے، آپ نے فرمایا اقل الحیض ثلثۃ ایام واکثرہا عشرۃ، یہ حدیث مدت حیض کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے لہٰذا حدیث میں حیض کی اکثر مدت دس یوم عبارۃ النص سے ثابت ہوئی ہے اور پندرہ یوم اشارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے لہٰذا عبارۃ النص سے ثابت شدہ مدت کو اشارۃ النص سے ثابت شدہ مدت پر ترجیح ہوگی۔ بقیہ ص۱۲۰ پر

وَاَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَا اِسْتِنْبَاطًا بِالرَّاْيِ كَالنَّهْيِ عَنِ التَّاْفِيْفِ يُوْقَفُ عَلٰى حُرْمَةِ الضَّرْبِ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةِ التَّاَمُّلِ وَالْاِجْتِهَادِ وَالثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ مِثْلُ الثَّابِتِ بِالْاِشَارَةِ حَتّٰى صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِدَلَالَاتِ النُّصُوْصِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ دُوْنَ الْاِشَارَةِ،

ترجمہ بہرحال دلالۃ النص (وہ حکم ہے) جو نص کے معنے سے لغۃً ثابت ہو نہ کہ رائے واجتہاد سے جیسا کہ اُف کہنے کی ممانعت کہ اس کے ذریعہ مارنے کی حرمت بغیر تامل اور اجتہاد کے معلوم ہوتی ہے اور دلالۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم کے مانند ہوتا ہے یہاں تک کہ حدود اور کفارات کا ثبوت نصوص کی دلالت سے صحیح ہوتا ہے، مگر تعارض کے وقت (دلالۃ النص) اشارۃ النص سے کمتر ہوتی ہے۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے تقسیم رابع کی قسم ثالث کو بیان فرما رہے ہیں، دلالۃ النص

وہ حکم ہے جو نص کے لغوی معنے سے ثابت ہو رائے اور اجتہاد کا اس میں کوئی دخل نہ ہو اور لغوی معنی سے نص کے موضوع لہٗ معنی مراد نہیں ہیں اس لئے کہ یہ عبارۃ النص کے قبیل سے ہیں بلکہ وہ معنی التزامی مراد ہیں جو لغۃً مفہوم ہوتے ہیں جیسا کہ تافیف کے لئے ایلام و ایذاء کے معنے لازم ہیں ورنہ تو تافیف کے معنے موضوع لہٗ کلمہ اُف کا تلفظ کرنا ہے، مصنف کے قول بمعنے النص کی قید سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں خارج ہو گئے کیوں کہ یہ دونوں نظم نص سے ثابت ہوتے ہیں نہ کہ معنے نص سے اسی طرح محذوف بھی خارج ہو گیا کیوں کہ اس کا ثبوت بھی نظم سے ہوتا ہے اور محذوف کالمذکور ہوتا ہے، دلالۃ النص کی تعریف میں لغۃً کا لفظ بمعنے النص کی تمیز ہے مطلب یہ ہے کہ دلالۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم کا فہم لغت پر موقوف ہوتا ہے عقل اور شریعت پر موقوف نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو لغۃً کی قید سے مقتضاء النص، دلالۃ النص کی تعریف سے خارج ہو گیا اور لا استنباطاً کی قید سے قیاس خارج ہو گیا اور ان لوگوں پر رد ہو گیا جو دلالۃ النص کو قیاس جلی کہتے ہیں اس لئے کہ قیاس جلی میں رائے و استنباط کی ضرورت ہوتی ہے بخلاف دلالۃ النص کے کہ اس کو ہر اہل لغت سمجھ سکتا ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول "کالنہی عن التافیف الخ" سے اشارہ کیا ہے، اللہ تعالیٰ کے قول "ولا تقل لہما اُف" کے معنے موضوع لہٗ فقط کلمہ اُف کے تکلم سے ممانعت ہی جو کہ عبارۃ النص سے ثابت ہے پس اسی نہی عن التافیف سے ضرب و شتم اور ہر اس شے کی حرمت معلوم ہو گئی جو والدین کی ایذا رسانی کا سبب ہو اور اس حرمت کو ہر وہ شخص سمجھ سکتا ہے جو اہل لسان ہو اس میں تامل اور اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے اور یہ معنے عبارۃ النص سے بطور دلالۃ النص التزامی ثابت ہیں اس لئے کہ ضرب و شتم کی حرمت لا تقل لہما اُف کی حرمت کے لئے لازم ہے۔

والثابت بدلالۃ النص مثل الثابت باشارۃ النص: مصنف رح کا مقصد اس عبارت سے دلالۃ النص اور اشارۃ النص کے درمیان مساوات اور ان دونوں اور قیاس کے درمیان فرق واضح کرنا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اشارۃ النص اور دلالۃ النص قطعی الثبوت اور منسوب الی النص ہونے اور ثابت بالنظم ہونے اور ان دونوں سے حدود و کفارات کے ثبوت کے صحیح ہونے میں برابر ہیں اور یہ دونوں قیاس سے مختلف ہیں کیوں کہ یہ دونوں قطعی الثبوت اور قیاس ظنی الثبوت ہوتا ہے اور یہ فرق اس صورت میں ہے کہ جب قیاس کی علت مجتہد نے فکر و تامل کے بعد مستنبط کیا ہو جیسا کہ حدیث میں مذکورہ اشیاء ستہ میں جنس اور قدر احناف کے نزدیک علۃ مستنبطہ ہے اور اگر علت منصوصہ ہو تو قیاس قطعیت اور اثبات میں دلالت کے مساوی ہو گا۔

دلالۃ النص سے حدود کے ثابت ہونے کی مثال غیر ماعز اسلمی پر حد زنا کا ثبوت ہے کیوں کہ

ماعز اسلمی رضؓ پر حد زنا کا ثبوت عبارۃ النص سے ہے اس لئے کہ آپؐ نے صراحتًہ ماعز اسلمیؓ پر حد زنا جاری کرنے کا حکم صادر فرمایا تھا، اس بات پر اجماع ہے کہ ماعز اسلمی رضؓ پر حد زنا کا اجراء اس لئے نہیں تھا کہ ان کا نام ماعز تھا یا وہ صحابی رسول تھے بلکہ حد کے اجراء کا سبب حالتِ احصان میں زنا کرنا تھا لہٰذا غیر ماعز اسلمی کے لئے حد زنا کا ثبوت دلالۃ النص سے ہوگا۔

دلالۃ النص سے کفارہ کے ثبوت کی مثال غیر اعرابی کہ جس نے رمضان کے روزے میں قصدًا اپنی بیوی سے جماع کیا ہو کفارہ کا ثبوت ہے اور اعرابی پر کفارہ کا ثبوت عبارۃ النص سے ہے مگر اس لئے نہیں کہ وہ اعرابی تھا یا صحابی رسول تھا بلکہ اس لئے کہ اس نے رمضان کے روزے میں قصدًا جماع کر کے جنایت علی الصوم کی تھی لہٰذا جو شخص بھی اس جنایت کا مرتکب ہوگا اس پر کفارہ صوم واجب ہوگا، موطوءہ عورت پر بھی کفارہ کا ثبوت دلالۃ النص سے ہوگا اس لئے کہ وہ بھی اس جنایت میں شریک ہے بشرطیکہ موطوءہ مکرہ نہ ہو، جس طرح جماع سے کفارہ صوم واجب ہوتا ہے اسی طرح اکل و شرب سے بھی ہوتا ہے غرضیکہ رمضان کے روزہ کو قصدًا توڑنے پر کفارہ واجب ہوگا اس لئے کہ جماع اور دیگر طریقوں سے روزہ توڑنا جنایت علی الصوم میں برابر ہیں، امام شافعی رحؒ کے نزدیک کفارہ صرف جماع سے واجب ہوتا ہے نہ کہ اکل و شرب وغیرہ سے۔

الا عند التعارض الخ، دلالۃ النص اور اشارۃ النص ثبوت حکم میں مساوی ہیں یعنی قطعی الثبوت ہیں البتہ تعارض کی صورت میں دلالۃ النص اشارۃ النص سے کمتر ہے کمتر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اشارۃ النص میں نظم اور معنے لغوی دونوں پائے جاتے ہیں اور دلالۃ النص میں صرف معنے لغوی پائے جاتے ہیں معنے معنے سے معارض ہو کر ساقط ہوگیا اشارۃ النص میں نظم معارضہ سے باقی رہ گیا لہٰذا اشارۃ النص دلالۃ النص کے مقابلہ میں قوی ہوا۔

اشارۃ النص اور دلالۃ النص کے درمیان تعارض کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول "وَمَن قَتَلَ مُؤمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ" ہے یہ آیت دلالۃ النص کے طور پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص مومن کو قصدًا قتل کر دے تو اس پر بھی کفارہ واجب ہو کیوں کہ عامد خاطی سے جرم میں اعلیٰ ہے اور جب خاطی پر کفارہ واجب ہے تو عامد پر بطریق اولےٰ واجب ہوگا جیسا کہ امام شافعی رحؒ کا یہی مذہب ہے، لیکن دوسری آیت اشارۃ النص کے طور پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ عامد پر کفارۂ قتل واجب نہیں ہوگا، دوسری آیت یہ ہے مَن قَتَلَ مُؤمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُهُ جَهَنَّمُ خَالِدِينَ فِيهَا یہ آیت اشارۃ النص کے طور پر کفارہ کے عدم وجوب پر دلالت کرتی ہے کیوں کہ جزاء کے معنے کافی اور کامل کے ہیں اور قتل عمد کی جو جزاء مذکور ہے وہ کل جزاء ہے لہٰذا یہ معلوم ہوگیا کہ قتل عمد کی جزاء

سوار جہنم کے اور کچھ نہیں ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔
سوال: جب قتل عمد کی جزار کافی صرف جہنم ہے تو پھر قاتل عامد پر قصاص اور دیت واجب نہیں ہونی چاہیئے حالاں کہ دونوں میں سے ایک ضرور واجب ہوتی ہے؟
جواب: قصاص اور دیت جزار محل کے طور پر واجب ہوتے ہیں نہ کہ جزار فعل کے طور پر، جزار فعل یعنی قتل کی جزار، تو جہنم ہے اور مقتول کی جزار قصاص یا دیت ہے، اگر مقتول کی جزار واجب نہ ہو تو مقتول کا خون ہدر یعنی ضائع ہوگا حالاں کہ مقتول کے ساتھ ورثار کا حق متعلق ہے جس کی وجہ سے ورثار کا حق تلف ہو جائے گا۔

وَاَمَّا الْمُقْتَضٰی فَزِیَادَةٌ عَلَی النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَنْصُوْصِ عَلَیْهِ لِمَا لَمْ یَسْتَغْنِ عَنْهُ فَوَجَبَ تَقْدِیْمُهٗ لِتَصْحِیْحِ الْمَنْصُوْصِ فَقَدِ اقْتَضَاهُ النَّصُّ فَصَارَ الْمُقْتَضٰی بِحُکْمِهٖ حُکْمًا لِلنَّصِّ وَالثَّابِتُ بِهٖ یَعْدِلُ الثَّابِتَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ اِلَّا عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ بِهٖ،

ترجمہ بہر حال مقتضیٰ سو وہ نص پر ایسی زیادتی ہے جو منصوص علیہ کی تصحیح کے لئے شرط بنکر ثابت ہوئی ہو کیوں کہ منصوص علیہ زیادتی (مقتضیٰ) سے مستغنی نہیں ہے پس زیادتی (مقتضیٰ) کی تقدیم منصوص علیہ کی تصحیح کے لئے واجب ہے اس لئے کہ نص نے اس زیادتی (مقتضیٰ) کا تقاضہ کیا ہے لہٰذا مقتضیٰ مع اپنے حکم کے نص کے حکم میں ہوگیا اور مقتضیٰ سے ثابت ہونے والا حکم دلالت سے ثابت ہونے والے حکم کے (وجوب عمل میں) مساوی ہوتا ہے البتہ تعارض کی صورت میں برابر نہیں ہوتا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ تقسیم رابع کی چوتھی اور آخری قسم کو بیان فرما رہے ہیں، مقتضیٰ کلام میں اس زیادتی کو کہتے ہیں جس کا کلام اپنی صحت کے لئے تقاضہ کرتا ہے، یعنی اگر اس مقتضیٰ کو مقدر نہ مانا جائے تو کلام لغو ہو جائے، پس وہ شے جو اس زیادتی کی تقدیر پر آمادہ کرتی ہے وہ صیانۃ الکلام عن اللغو ہے اس کو مقتضِی کہتے ہیں اور جو شے زیادہ ہوتی ہے اس کو مقتضیٰ کہتے ہیں اور اس زیادتی کی طلب کو اقتضار اور جو شے اس سے ثابت ہوتی ہے وہ حکم مقتضیٰ کہلاتی ہے، حاصل یہ ہے کہ جب نص ایسی ہو کہ اس کے معنے مقتضیٰ کے بغیر صحیح نہ ہوں

تو وہاں چار امور کی ضرورت ہوتی ہے (۱) مقتضِی وہو النص (۲) مقتضیٰ وہو ذلک الشرط (۳) اقتضار وہو النسبۃ بین المقتضیٰ والمقتضِی (۴) حکم المقتضیٰ وہو المراد الثابت۔
منصوص کی صحت کے لئے جو زیادتی ہوتی ہے وہ بمنزلہ شرط ہوتی ہے کیوں کہ منصوص زیادتی سے مستغنی نہیں ہو سکتی اور ہر وہ شے کہ جس سے مستغنی نہ ہوا جا سکتا ہو بمنزلہ شرط ہوتی ہے اور جو بمنزلہ شرط ہوتی ہے اس کی تقدیم واجب ہوتی ہے لہٰذا اس زیادتی کی تقدیم بھی منصوص پر واجب ہوگی۔
مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول "فتحریر رقبۃ" اس میں مملوکۃ کو مقدر مانا گیا ہے یہ منصوص پر زیادتی ہے کیوں کہ تحریر رقبہ ملک کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتی، ہمارے اصحاب میں سے عام متقدمین اور اصحاب الشافعی مقتضیٰ اور محذوف میں کوئی فرق نہیں کرتے لیکن فخر الاسلام اور عامۃ المتاخرین نے فرق کیا ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ جس کو معنے لغوی کی تصحیح کے لئے مقدر مانا جائے وہ محذوف ہوتا ہے جیسے فاسئل القریہ میں اہل کی تقدیم کے بغیر لغۃً کلام لغو ہے، اس لئے کہ قریہ سے سوال نہیں کیا جاتا البتہ اہل قریہ سے سوال کیا جاتا ہے اور شرعاً کلام کی تصحیح کے لئے جو تقدیر ہوگی وہ مقتضیٰ ہوتی ہے جیسے تحریر رقبۃ میں مملوکۃ کی تقدیر معنے شرعی کی تصحیح کے لئے ہے کیوں کہ شرعاً رقبہ کی تحریر مالکیت کے بغیر نہیں ہو سکتی۔
فصار المقتضیٰ، پس مقتضیٰ معہ اپنے حکم کے نص کے حکم میں ہو جاتا ہے یعنی مقتضیٰ کا حکم بھی نص ہی کی طرف مضاف ہوتا ہے کیوں کہ مقتضیٰ کا حکم مقتضیٰ کے تابع ہوتا ہے اور مقتضیٰ مقتضِی کے تابع ہوتا ہے گویا کہ مقتضیٰ مقتضِی کی طرف مضاف بلا واسطہ ہوتا ہے اور مقتضیٰ کا حکم مقتضیٰ کے واسطہ سے مقتضِی کی طرف مضاف ہے۔
سوال: بقول آپ کے مقتضیٰ شرط ہے اور شرط مشروط پر مقدم ہے اور حکم فرع ہے جو کہ متاخر ہے لہٰذا مقتضیٰ شرط ہونے کے باوجود نص (مقتضِی) کا حکم کس طرح ہو سکتا ہے؟
جواب: جواب یہ ہے کہ یہاں دو اعتبار ہیں مقتضیٰ باعتبار صحت کلام کے شرط اور موقوف علیہ ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ مقتضِی کے تابع ہو کر ثابت ہوتا ہے فرع اور حکم ہے۔
یہ مسئلہ اس مثال سے بخوبی واضح ہو جائے گا۔ اَعتق عبدک عنی بالف درہم، امر بالاعتاق اولاً بیع کا تقاضہ کرتا ہے کیوں کہ عتق بغیر ملک کے صحیح نہیں ہے لہٰذا تقدیر عبارت یہ ہوگی، بع عبدک عنی بالف درہم ثم کن وکیلی بالاعتاق، پس بیع زیادتی ہے جو کہ بطور شرط صحت عتق کے لئے ثابت ہوئی ہے جب کہ عتق بیع کی محتاج ہے لہٰذا صحت عتق کے لئے تقدیم بیع واجب ہے پس بیع

معہ اپنے حکم کے جو کہ ملک ہے عتق کا حکم ہو گئی اس لئے کہ حکم مقتضٰی سے اور مقتضیٰ نص سے ثابت ہے کیوں کہ ثابت بالثابت بالشے ثابت بذلک الشی ہوتی ہے جس طرح کہ دوست کا دوست دوست ہوتا ہے۔

والثابت بہ یعدل الثابت الخ، مقتضیٰ اور دلالۃ النص ایجاب حکم قطعی میں مساوی ہوتے ھیں البتہ ان دونوں میں تعارض کے وقت دلالۃ النص کو ترجیح ہوتی ہے، تعارض کی مثال علیہ السلام کا حضرت عائشہ صدیقہ سے فرمان ہے حُتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء، یہ حدیث اقتضاء النص کے طور پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ غسل نجاست پانی کے علاوہ کسی اور چیز سے جائز نہ ہو کیونکہ جب آپ نے غسل نجاست کو پانی سے واجب فرمایا تو اس کا تقاضہ ہے کہ پانی کے علاوہ سے غسل نجاست جائز نہ ہو، لیکن یہی حدیث بطور دلالۃ النص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ غسل نجاست غیر ماء سے بھی جائز ہے کیوں کہ جو معنے حدیث سے مفہوم ہوتے ہیں وہ تطہیر ہے اور تطہیر ماء اور مائعات دونوں سے ہوتی ہے کیوں کہ مقصد ازالہ نجاست ہے یہی وجہ ہے کہ اگر نجس کپڑے کو بدن سے الگ کر دیا جائے یا محل نجاست کو کاٹ دیا جائے تو پھر پانی کا استعمال ضروری نہیں ہے دلالۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم ثابت بالمقتضٰی سے اقویٰ ہوتا ہے کیوں کہ دلالۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم من کل وجہ معنے لغوی سے ثابت ہوتا ہے اور مقتضیٰ موجبات کلام میں سے نہیں ہے بلکہ اثبات حکم کے لئے ضرورت شرعی کے طور پر ثابت ہوتا ہے پس مقتضیٰ ضرورۃً ثابت ہونے والا ہوا لہٰذا دلالت سے ثابت ہونے والا حکم ثابت بالمقتضٰی سے اقویٰ ہوگا اور اقویٰ کو غیر اقویٰ پر ترجیح ہوتی ہے لہٰذا دلالۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم کو اقتضاء النص سے ثابت ہونے والے حکم پر ترجیح ہوگی۔

وَقَدْ يُشْكِلُ عَلَى السَّامِعِ الْفَصْلُ بَيْنَ الْمُقْتَضٰى وَالْمَحْذُوْفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لُغَةً وَالْمُقْتَضٰى شَرْعًا وَاٰيَتُهٗ ذٰلِكَ اَنَّ مَا اقْتَضٰى غَيْرَهٗ ثَبَتَ عِنْدَ صِحَّةِ الْاِقْتِضَاءِ وَاِذَا كَانَ مَحْذُوْفًا فَقُدِّرَ مَذْكُوْرًا انْقَطَعَ عَنِ الْمَذْكُوْرِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ فَاِنَّ السُّؤَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ الْقَرْيَةِ اِلَى الْمَحْذُوْفِ وَهُوَ الْاَهْلُ عِنْدَ التَّصْرِيْحِ بِهٖ۔

ترجمہ:۔ اور کبھی سامع کے لئے مقتضیٰ اور محذوف میں فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے حالانکہ

محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور مقتضیٰ شرعاً ثابت ہوتا ہے اور دونوں کے درمیان فرق کی علامت یہ ہے کہ جو (مقتضِی) غیر (مقتضیٰ) کا تقاضہ کرتی ہے، مقتضیٰ کی صراحت کے وقت اپنی حالت پر باقی رہتی ہے اور اگر ما یحتاج الیہ المنطوق محذوف ہو اور اس محذوف کو مذکور فرض کیا جائے تو جو محذوف کے ذکر کرنے سے پہلے مذکور سے متعلق تھا محذوف کو ذکر کرنے کے بعد مذکور سے منقطع ہو کر محذوف کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول وَاسْئَلِ القَرْیَۃَ میں سوال قریہ سے محذوف یعنی اہل کی طرف محوّل ہو جاتا ہے۔

تشریح کبھی مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق کرنا دشوار ہو جاتا ہے دشواری کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ دونوں باب اختصار سے ہیں یعنی مقتضیٰ اور محذوف کو ذکر نہ کرنے کی وجہ کلام میں اختصار کرنا ہوتا ہے اور دونوں کی زیادتی تصحیح کلام کے لئے ہوتی ہے، اس عبارت سے مصنف کا مقصد محذوف اور مقتضیٰ کے درمیان فرق بیان کرنا ہے۔

وہو ثابت لغۃ سے پہلا فرق بیان فرمارہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ محذوف کی تقدیر لغوی معنے کی صحت کی غرض سے ہوتی ہے یعنی اگر محذوف نہ مانا جائے تو کلام باعتبار لغت مہمل ہو جائے گا مثلاً فاسئل القریۃ میں اگر قریہ سے پہلے لفظ اہل مقدر نہ مانا جائے تو کلام مہمل ہو جائے گا اس لئے کہ سوال قریہ سے ممکن نہیں ہے بلکہ اہل قریہ سے سوال ہوتا ہے اسی وجہ سے محذوف کی تعریف یہ کی گئی ہے مَا اُسقِطَ عَنِ الکلامِ اِختصاراً الدلالۃ الباقی علیہ، بخلاف مقتضیٰ کے کہ وہ معنے لغوی کی تصحیح کے لئے مقدر نہیں مانا جاتا بلکہ معنے شرعی یا عقلی کی تصحیح کے لئے مقدر مانا جاتا ہے جیسا کہ تحریر رقبہ میں مملوکۃ کی تقدیر شرعی معنے کی تصحیح کے لئے ہے کیوں کہ تحریر رقبہ (غلام کی آزادی) کیلئے غلام کا مملوک ہونا ضروری ہے حالاں کہ لغوی معنے مملوکۃ کی تقدیر کے بغیر ہی درست ہیں، مقتضیٰ کی تعریف یہ کی گئی ہے اما المقتضیٰ فزیادۃ علی النص ثبت لصحۃ المنصوص علیہ او نحوہ، نحوہ سے مراد عقلاً ہے یعنی مقتضیٰ کی تقدیر شرعی یا عقلی معنے کی صحت کے لئے ہوتی ہے، عقلی کی مثال یہ ہے اِنْ اَکلتُ فعبدی حر، اکل ماکول کا تقاضہ کرتا ہے اصل تقدیر یہ ہے اِن اکلتُ طعامًا فعبدی حرٌ کیوں کہ اکل بغیر ماکول نہیں ہو سکتا۔

محذوف اور مقتضیٰ کے درمیان چوں کہ فرق متعدد وجوہ سے ہوتا ہے اس لئے مصنف مختلف وجوہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں، وآیۃ ذٰلک سے بھی ایک فرق کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مقتضِی مقتضیٰ کی صراحت کے بعد اپنی حالت پر باقی رہتا ہے یعنی جو حالت مقتضیٰ کو ظاہر کرنے سے پہلے تھی مقتضیٰ کو ظاہر کرنے کے بعد بھی وہی حالت رہتی ہے، اعراب کے اعتبار سے

اور نسبت کے اعتبار سے بھی بخلاف محذوف کے اگر محذوف کو ظاہر کردیا جائے تو اعراب اور اسناد دونوں بدل جاتے ہیں، مثلاً فاسئل القریۃ، اسئل کی اسناد قریہ کی طرف ہے اور جب اہل کو ظاہر کردیں تو اسناد اہل کی جانب ہوگی اور اعراب بھی بدل جائے گا اہل کو ظاہر کرنے سے پہلے قریہ منصوب تھا اور ظاہر کرنے کے بعد مجرور ہوجائے گا۔

سوال: بعض اوقات محذوف کو ظاہر کرنے کے بعد بھی کلام اپنی سابقہ حالت پر باقی رہتا ہے جیساکہ مقتضی کی حالت میں باقی رہتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کے قول "فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت، اس کی تقدیر یہ ہے فضرب وانشق الحجر فانفجرت، دوسری مثال قولہ تعالیٰ فادلیٰ دلوہ قال یا بشریٰ ہذا غلام ای فنزع فرای غلاماً متعلقاً کرشار فقال یا بشریٰ، مذکورہ دونوں مثالیں محذوف کی ہیں کیوں کہ عبارۃ مقدرہ کے بغیر کلام کے معنے درست نہیں ہیں لیکن محذوف کو ظاہر کردیا تو بھی کلام کے اندر کوئی تغیر نہیں ہوا۔

جواب: کلام کے مقتضیٰ کے ذکر کرنے کے بعد اپنی حالت پر باقی رہنا لازم ہے مگر محذوف کے ذکر کرنے کے بعد اپنی حالت پر باقی رہنا ضروری نہیں ہے کبھی اپنی حالت پر باقی رہتا ہے اور کبھی نہیں رہتا لہٰذا فرق دونوں میں لزوم اور عدم لزوم کا ہے۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ باب اقتضاء میں مقتضِی اور مقتضیٰ دونوں مراد ہوتے ہیں مثلاً تحریر رقبۃ مملوکۃ میں دونوں مقصود ہیں یعنی رقبہ اور مملوکہ، بخلاف محذوف کے اس میں محذوف ہی مقصود ہوتا ہے مثلاً فاسئل القریۃ، سوال اہل قریہ سے مقصود ہے نہ کہ قریہ سے۔

ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ حَتّٰى لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ وَنَوٰى شَرَابًا دُوْنَ شَرَابٍ لَا تَعْمَلُ بِنِيَّتِهٖ لِاَنَّ الْمُقْتَضٰى لَا عُمُوْمَ لَهٗ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَالتَّخْصِيْصُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ،

ترجمہ پھر وہ حکم جو اقتضاء النص سے ثابت ہو وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا حتیٰ کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ لا یشرب اور کسی خاص مشروب کی نیت کی تو اس کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ ثابت بالمقتضیٰ میں عموم نہیں ہوتا بخلاف امام شافعیؒ کے اسلئے کہ تخصیص اسی میں ہوتی ہے جسمیں عموم ہوتا ہے۔

تشریح مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان مصنف کا بیان کردہ یہ تیسرا فرق ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جو حکم مقتضی النص سے ثابت ہوتا ہے وہ ہمارے نزدیک تخصیص کا احتمال نہیں

رکھتا کیوں کہ تخصیص وہاں ہوتی ہے جہاں عموم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں عموم نہیں ہے بخلاف امام شافعی رح کہ ان کے یہاں مقتضیٰ میں عموم ہے کیوں کہ ان کے نزدیک مقتضیٰ بمنزلہ نص ہے اور نص میں عموم ہوتا ہے لہٰذا مقتضیٰ میں بھی ہوگا اور جہاں عموم ہوتا ہے وہاں خصوص بھی ہوتا ہے ہمارے یہاں مقتضیٰ میں عموم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عموم اور خصوص یہ الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضیٰ معنے ہیں نہ کہ لفظ، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ نہیں پئے گا اور کسی مخصوص مشروب نہ پینے کی نیت کی تو نیت کا اعتبار نہ ہوگا کسی بھی مشروب کے پینے سے حانث ہو جائے گا البتہ امام شافعی رح کے نزدیک مخصوص مشروب کی نیت درست ہوگی۔

عدم عموم کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مقتضیٰ منصوص کی صحت کی ضرورت کے پیش نظر ثابت ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر منصوص مفید حکم ہو تو مقتضیٰ کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں ہوتی اور جو شئے ثابت بالضرورت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے لہٰذا مقتضیٰ بھی بغیر صفت عموم کے ثابت ہوگا کیوں کہ صفت عموم کے بغیر ہی مقتضیٰ سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ مذکورہ مثال کو مقتضیٰ کی مثال پیش کرنا ان حضرات کے نزدیک صحیح نہیں ہے جو مقتضیٰ کو صرف شرعی معنے کی تصحیح کے لئے ثابت مانتے ہیں کیوں کہ شراباً کی تقدیر معنے شرعی کی صحت کے لئے نہیں ہے البتہ جو لوگ شرعی یا عقلی معنے کی تصحیح کے لئے مقتضیٰ کو ثابت مانتے ہیں ان کے نزدیک مثال مذکور درست ہے کیوں کہ شراباً کی تقدیر کے بغیر عقلی معنے صحیح نہیں ہو سکتے چوں کہ شرب کا وجود مشروب کے بغیر عقلاً ممکن نہیں ہے۔

وَكَذٰلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ لِاَنَّ مَعْنَى النَّصِّ اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهٗ عِلَّةً لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ عَامًّا يَخُصُّ لِاَنَّهٗ ثَابِتٌ بِصِيْغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُوْمُ بِاعْتِبَارِ الصِّيْغَةِ۔

ترجمہ اور اسی طرح دلالۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے کہ نص کے معنے کا جب علت ہونا ثابت ہوگیا تو وہ غیر علت نہیں ہو سکتا اور لیکن اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم میں اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ اس میں عموم ہو کہ جس میں تخصیص ہو سکے اس لئے کہ اشارۃ النص صیغہ کلام سے ثابت ہوتا ہے اور عموم کا تعلق بھی صیغہ سے ہوتا ہے۔

تشریح جب بات مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق بیان کرنے تک پہونچ گئی تو تتمیماً للفائدہ مصنف رح یہ بھی بتانا چاہتے ہیں کہ جس طرح مقتضیٰ میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا اسی طرح دلالۃ النص میں بھی تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا کیوں کہ یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں نہ کہ معنے کے عوارض میں سے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ دلالۃ النص سے ثابت شدہ حکم معنے نص سے ثابت ہوتا ہے اور وہ معنے اس حکم کی علت ہوتے ہیں جیساکہ نص ، ولا تقل لھما اف ، سے بطریق دلالت ایذار مستفاد ہے اور یہ ایذار حرمت تافیف کی علت ہے لہٰذا جہاں بھی یہ علت موجود ہوگی وہیں حرمت کا حکم ہوگا اس میں تخصیص ممکن نہیں ہے اگر تخصیص کا قول کیا جائے بایں طور کہ ایذار مثلاً بعض صورتوں میں موجود ہو مگر حرمت موجود نہ ہو تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایذار کہ جس کو علت حرمت تسلیم کیا جا چکا ہے بعض صورتوں میں علۃ نہ رہے مثلاً تافیف میں تو ایذار حرمت کی علت ہو مگر ضرب و شتم میں علت حرمت نہ ہو اور یہ محال ہے مصنف کے قول اذا ثبت کونہ علۃ لا یحتمل ان یکون غیر علۃ بل اینما وجد العلۃ وجدت الحرمۃ کا یہی مطلب ہے

واما الثابت باشارۃ النص : یہاں سے مصنف یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم عموم کا احتمال رکھتا ہے مگر اس میں علمار کا اختلاف ہے، قاضی امام ابو زید اور ان کے متبعین فرماتے ہیں کہ جس طرح ثابت بدلالۃ النص اور ثابت بمقتضی النص میں عموم و خصوص کا احتمال نہیں ہوتا اسی طرح ثابت باشارۃ النص میں بھی عموم و خصوص کا احتمال نہیں ہوتا اس لئے کہ عموم اس میں ہوتا ہے کہ جس کے لئے کلام لایا جاتا ہے لیکن جو حکم اشارہ سے ثابت ہوتا ہے وہ نص کے مطلوب پر زائد ہوتا ہے کلام اس کے لئے لایا نہیں جاتا لہٰذا ثابت بالاشارہ کے لئے عموم نہ ہوگا اور جس میں عموم نہیں ہوتا اس میں خصوص بھی نہیں ہوتا کیوں کہ خصوص عموم کی فرع ہے۔

شمس الائمہ اور ان کے متبعین اور ان ہی میں سے مصنف بھی ہیں فرماتے ہیں کہ ثابت بالاشارہ میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اس لئے کہ ثابت بالاشارہ ثابت بالعبارہ کے مانند ہوتا ہے کیوں کہ دونوں صیغہ کلام سے ثابت ہوتے ہیں اور ثابت بالعبارہ میں عموم کا احتمال ہوتا ہے لہٰذا تخصیص کا بھی احتمال ہوگا پس ثابت بالاشارہ میں بھی عموم و خصوص کا احتمال ہوگا۔

اشارہ مخصوص البعض کی مثال اللہ تعالےٰ کا قول ۔ ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات بل احیاءٌ ولکن لا تشعرون، یہ کلام شہدار کے علو درجات کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے لہٰذا اس مقصد کے لئے عبارۃ النص ہے اور بطریق اشارہ یہ حکم ثابت ہوتا ہے کہ شہدار پر صلوٰۃ جنازہ نہیں پڑھی جائے گی کیوں کہ صلوۃ جنازہ مُردوں پر پڑھی جاتی ہے اور شہدار مردے نہیں ہوتے کیونکہ

اللہ تعالیٰ نے ان کو مردہ کہنے سے منع فرمایا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے صلوٰۃ جنازہ نہ پڑھنے کا حکم عام ہے یعنی کسی بھی شہید شرعی پر صلوٰۃ جنازہ نہیں پڑھی جائے گی مگر حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کو اس حکم سے خاص کر لیا گیا ہے اس لئے کہ امام احمد بن حنبل نے عبداللہ ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے حضرت حمزہؓ پر ستر مرتبہ نماز جنازہ پڑھی تھی۔

دوسری مثال اللہ تعالیٰ کا قول ۔ وعلی المولود لہ رزقھن ۔ ہے یہ آیت بطریق اشارہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ والد کے لئے بیٹے کے مال میں حق ہے مذکورہ آیت بطور عبارۃ النص باپ کے ذمہ بیوی کا نفقہ ثابت کرنے کے لئے لائی گئی ہے مگر بطریق اشارۃ النص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اپنے بیٹے کے تمام مال میں تصرف کا حق حاصل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ حکم عام ہے مگر اس سے بیٹے کی باندی سے باپ کے وطی کرنے کو خاص کر لیا گیا ہے اور یہ کہا کہ ضمان کے بغیر باپ کے لئے بیٹے کی باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے اگر وطی کی تو والد پر جاریہ کی قیمت واجب ہوگی اور وہ جاریہ والد کی ہو جائے گی، اس مثال میں اولاً بطور عموم بیٹے کے مال میں والد کا حق ثابت ہے مگر جاریہ سے وطی کو عموم سے خارج کر دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ثابت بالاشارہ میں عموم وخصوص کا احتمال ہوتا ہے۔

ہمارے علماء کے نزدیک تمسکات چار میں منحصر ہیں، عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص، مگر بعض علماء جیسا کہ امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک مذکورہ چار تمسکات کے علاوہ سے بھی استدلال کرنا درست ہے لہٰذا مصنف علیہ الرحمہ نے یہ ارادہ کیا کہ ان کے ضعف وفساد کو ظاہر کریں اسی مقصد کے لئے مستقل فصل قائم کی۔

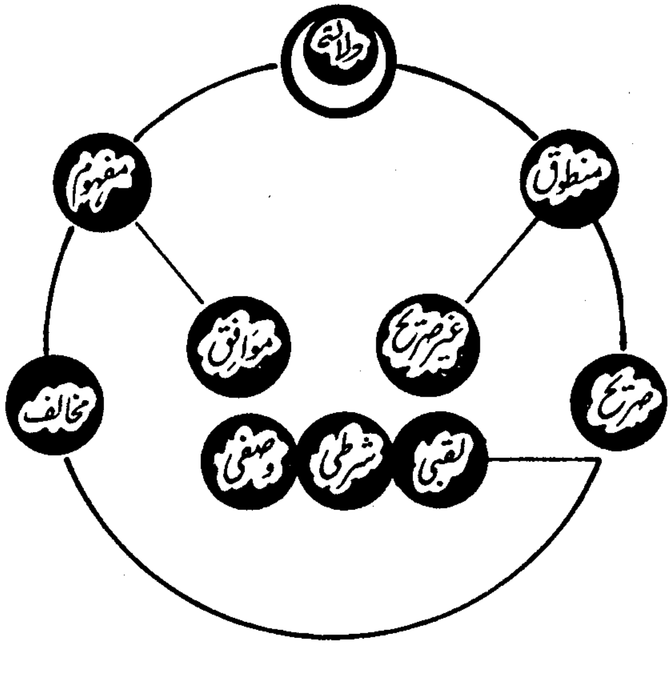
فَصْلٌ، وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوْصِ بِوُجُوْهٍ أُخَرَ هِيَ فَاسِدَةٌ عِنْدَنَا،

ترجمہ بعض حضرات کے نزدیک نصوص میں وجوہ (اربعہ مذکورہ) کے علاوہ سے بھی استدلال کیا ہے حالانکہ وہ ہمارے نزدیک وجوہ فاسدہ ہیں۔

تشریح اصحاب شافعی نے دلالت کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں اول دلالت منطوق، ثانی دلالۃ مفہوم، محل نطق میں اگر لفظ منطوق پر دلالت کرے تو وہ منطوق ہے اور یہ قسم ان تینوں قسموں کو شامل ہے جن کو ہم عبارۃ النص واشارۃ النص، اقتضاء النص سے موسوم کرتے ہیں، منطوق کی دو قسمیں ہیں، لفظ کے مدلول مطابقی اور تضمنی کو صریح اور مدلول التزامی کو غیر صریح کہتے ہیں۔

اور دلالت مفہوم وہ ہے کہ لفظ اس پر غیر محل نطق میں دلالت کرے، پھر مفہوم کی ان حضرات کے نزدیک دو قسمیں ہیں، مفہوم موافق اور مفہوم مخالف، مفہوم موافق وہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ کا حکم منطوق کے حکم کے موافق مفہوم ہو اور یہ وہی ہے جس کو ہم دلالۃ النص کہتے ہیں جیسے فلا تقل لہما اُف. اُف کہنے کی حرمت منصوص ہے اس لئے کہ منطوق اس پر دلالت کرتا ہے. ضرب وشتم پر نہیں مگر علت ایذاء کی وجہ سے ضرب وشتم کا حکم بھی حرمت ہے جو کہ منطوق کے موافق ہے۔

اور مفہوم مخالف وہ ہے کہ جس سے مسکوت عنہ کا حکم منطوق کے حکم کے خلاف مفہوم ہو جیسے. فی السائمۃ زکوٰۃ. سے مسکوت عنہ (علوفہ) کے لئے منطوق بہ (جو کہ سائمہ ہے) کے خلاف حکم مفہوم ہوتا ہے. مطلب یہ ہے کہ سائمہ میں زکوٰۃ ہے علوفہ میں زکوٰۃ نہیں ہے، پھر مفہوم مخالف کی دو قسمیں ہیں اگر مفہوم مخالف اسم علمی سے مفہوم ہوا ہے تو اس کو مفہوم لقبی کہتے ہیں اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہوا ہے تو اس کو مفہوم شرط یا مفہوم وصف کہتے ہیں اور یہ تمام وجوہ ہمارے نزدیک فاسدہ ہیں۔



مِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ اِنَّ التَّنْصِيْصَ عَلَى الشَّيْئِ بِاِسْمِهِ الْعَلَمِ يُوْجِبُ التَّخْصِيْصَ وَنَفْيَ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْهِ نَفْيًا اَوْ اِثْبَاتًا،

ترجمہ وجوہ فاسدہ میں سے ایک کہ جس کے بعض حضرات قائل ہیں یہ ہے کہ کسی شے کا اس کے اسم علمی کے ذریعہ صراحت کرنا تخصیص کو لازم کرتا ہے اور اس کے غیر سے حکم کی نفی کرتا ہے اور یہ قول فاسد ہے اس لئے کہ صراحت غیر مصرح (مسکوت عنہ) کو شامل نہیں ہے لہٰذا مسکوت عنہ کے لئے نفیاً یا اثباتاً حکم کو کسطرح واجب کرے گی۔

تشریح بعض حضرات جن میں ابوبکر دقاق اور ابو حامد سرودی اور بعض حنابلہ اور اشاعرہ شامل ہیں فرماتے ہیں کہ اگر کسی شے کے لئے اس کے اسم علمی کے ساتھ کسی حکم کی صراحت کر دی جائے تو وہ حکم اسی شے کے ساتھ خاص ہوگا دوسری شے میں نہیں پایا جائے گا اور اسم علمی سے مراد یہ ہے کہ اسم صفت نہ ہو خواہ اسم جنس ہو جیسے ماء، حدیث غسل میں آپ نے فرمایا، الماء من الماء، یا اسم خاص ہو جیسا کہ زید قائم، خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی علم پر حکم لگایا جائے تو وہ حکم اسی علم کے ساتھ خاص رہے گا دوسرے علم میں وہ حکم نہیں پایا جائے گا جیسا کہ آپؐ نے فرمایا ہے الماء من الماء، یعنی غسل خروج منی سے واجب ہوتا ہے جب آپ نے غسل کو خروج منی کے ساتھ خاص کر دیا تو انصار نے اکسال سے غسل واجب نہیں سمجھا اس لئے کہ اکسال میں خروج منی نہیں ہوتا اکسال کے معنے ہیں۔ اخراج الذکر من القبل قبل الانزال۔ اگر تنصیص علمی ماعدا سے حکم کی نفی پر دلالت نہ کرتی تو انصار جو کہ اہل لسان تھے وجوب غسل کو خروج منی کے ساتھ خاص نہ کرتے اور اکسال سے عدم وجوب غسل نہ سمجھتے۔ اس تخصیص کو اصطلاح میں مفہوم لقبی کہتے ہیں، مفہوم لقبی پر عمل کے وجوب پر استدلال اس طرح کرتے ہیں کہ اگر مفہوم لقبی منصوص علیہ کے ساتھ حکم کی تخصیص کو واجب نہیں کرتا تو پھر تنصیص کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہتا کیوں کہ مفہوم لقبی کا تخصیص کے علاوہ اور کوئی فائدہ نہیں ہے اس صورت میں کلام شارع کا بے فائدہ ہونا لازم آئے گا۔

اور ایک استدلال کا طریقہ یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مخالف سے یوں کہے کہ میری ماں اور بہن زانیہ نہیں ہیں تو ذہن اس بات کی طرف سبقت کرتا ہے کہ متکلم مخالف کی ماں اور بہن کیجانب زانیہ ہونے کی نسبت کرنا چاہتا ہے اگر مفہوم لقبی دلیل نہ ہوتا تو یہ بات متبادر الی الفہم نہ ہوتی، کیوں کہ موجب للتبادر دلالت کے علاوہ اور کوئی شے نہیں ہے اور اس کی تائید علیہ السلام کے قول الماء من

الماء سے بھی ہوتی ہے کہ صحابہ کرام اجمعین علیہم السلام نے بھی اہل لسان ہونے کے باوجود اس تنصیص سے تخصیص کو سمجھا اور اکسال سے عدم وجوب کے قائل ہوئے نیز اس کے علاوہ جو حضرات اکسال سے وجوب غسل کے قائل ہیں ان حضرات نے بھی قائلین تخصیص کو اس حدیث کے مفہوم سے استدلال کرنے سے منع نہیں کیا اور یہ نہیں کہا کہ آپ کا اس حدیث سے مفہوم لقبی کے طور پر استدلال کرنا درست نہیں ہے بلکہ یوں فرمایا کہ اس حدیث کا مفہوم علیہ السلام کے قول۔ اذا التقی الختانان وتوارت الحشفۃ وجب الغسل سے منسوخ ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مفہوم لقبی فریقین کے نزدیک حجت ہے۔

وھذا فاسد: یہاں سے مصنفؒ قائلین مفہوم لقبی کے استدلال کے فساد کو بیان کرنا چاہتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ تنصیص باسم العلم تخصیص حکم پر اس لئے دلالت نہیں کرتی کہ اگر تنصیص علمی سے تخصیص تسلیم کرلی جائے تو اللہ تعالیٰ کے قول۔ فلا تظلموا فیہن ۔ سے یہ بات لازم آتی ہے کہ اشہر حرام میں ظلم کرنے کی اجازت نہیں ہے اشہر حرام کے علاوہ ظلم کی اجازت ہے حالاں کہ یہ بات درست نہیں ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول۔ لَا تَقُولَنَّ لِشَیْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِکَ غَدًا اِلَّا اَنْ یَّشَاءَ اللّٰہُ، (تم کسی شے کے بارے میں یہ ہرگز نہ کہو کہ میں کل کو ایسا کروں گا مگر یہ کہ انشاء اللہ کہہ لو) اگر مفہوم لقبی کا اعتبار کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کل کوئی کام کرنے کے بارے میں کہنا ہو تو انشاء اللہ کہہ لیا کرو اور اگر پرسوں یا اس کے بعد کوئی کام کرنے کے بارے میں کہنا ہو تو انشاء اللہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے حالاں کہ آیت کا یہ مفہوم نہیں ہے۔

اسی طرح علیہ السلام کا قول۔ لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسلن فیہ من الجنابۃ (ترجمہ) تم میں کا کوئی شخص ٹھہرے ہوئے پانی میں ہرگز پیشاب نہ کرے اور نہ غسل جنابت کرے اگر مفہوم لقبی کا اعتبار کرلیا جائے تو لازم آئے گا کہ جاری پانی میں پیشاب کرنے کی اجازت ہے اور ماء راکد میں غسل جنابت کے علاوہ غسل کی اجازت ہے حالاں کہ یہ بھی حدیث کا مقصد نہیں ہے ان مذکورہ تینوں مثالوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مفہوم لقبی حجت نہیں ہے، جب نص مسکوت عنہ کو شامل نہیں ہے تو اس کے لئے حکم نفیاً یا اثباتاً کس طرح ثابت ہوگا مثلاً جب کسی شخص نے جاء زیدٌ کہا تو یہ کلام غیر زید کو شامل نہیں ہے مثلاً خالد مسکوت عنہ ہے لہٰذا مذکورہ کلام خالد کے لئے مجیئت یا عدم مجیئت کا حکم ثابت نہیں کرے گا اس لئے کہ اگر تنصیص علمی منصوص علیہ کے لئے تخصیص کردے اور ماعدا سے نفی کردے تو محمد رسول اللہ کفر کو مستلزم ہوگا کیوں کہ محمد رسول اللہ میں محمد کے لئے تنصیص علمی کے ساتھ رسالت کو ثابت کیا ہے لہٰذا آپ کے قول کے مطابق غیر محمد، رسول اللہ نہ ہو حالاں کہ قرآن نے محمدؐ کے علاوہ

اور بہت سے رسولوں کی صراحت کی ہے۔

البتہ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ تنصیص علمی اگر تخصیص کا فائدہ نہیں دیتی ہے تو پھر تنصیص سے کیا فائدہ ہے تنصیص کا صرف ایک ہی فائدہ تھا اور وہ تھا تخصیص حکم اور اس کا آپ نے انکار کر دیا تو پھر تنصیص علمی بے فائدہ ہوگئی۔

جواب: تنصیص علمی کا فائدہ یہ ہوگا کہ مجتہد تنصیص علمی کی علت تلاش کر کے غیر منصوص میں قیاس کے ذریعہ حکم ثابت کر کے درجہ اجتہاد حاصل کرے گا، اب رہا انصار کا تنصیص علمی سے تخصیص کا سمجھنا تو وہ تنصیص علمی کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ الف لام استغراق کی وجہ سے تھا کیوں کہ اصل لام میں استغراق ہے بشرطیکہ عہد کا نہ ہو، اس صورت میں معنے یہ ہوں گے کہ غسل کے تمام افراد جو کہ شہوت سے متعلق ہیں وہ خروج منی میں منحصر ہیں اور منی کا خروج کبھی ظاہرًا ہوتا ہے جیسا کہ نوم و یقظہ کی حالت میں یا وطی وغیرہ کی صورت میں اور کبھی منی کا خروج دلالۃً ہوتا ہے بایں طور کہ سبب منی کو منی کے قائم مقام کر دیا جائے جیسا کہ التقاء ختانین کو انزال کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسا کہ سفر کو مشقت کے قائم مقام اور نوم کو حدث کے قائم مقام قرار دیدیا جاتا ہے۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رح اِنَّ الْحُكْمَ مَتٰى عُلِّقَ بِشَرْطٍ اَوْ اُضِيْفَ اِلٰى مُسَمًّى بِوَصْفٍ خَاصٍّ اَوْجَبَ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ اَوِ الْوَصْفِ وَلِهٰذَا لَمْ يُجَوِّزْ نِكَاحَ الْاَمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ الشَّرْطِ اَوِ الْوَصْفِ الْمَذْكُوْرَيْنِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى. وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ، وَحَاصِلُهٗ اَنَّهٗ اَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ وَاعْتَبَرَ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِيْ مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ،

ترجمہ اور وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ وہ ہے کہ جس کو امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ جب کوئی حکم کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی ایسے مسمّیٰ (ذات) کی طرف مضاف ہو کہ جو کسی وصف خاص کے ساتھ متصف ہو تو عدم شرط اور عدم وصف کی صورت میں حکم کی نفی واجب ہوتی ہے اور اسی وجہ سے امام شافعی رح نے باندی سے نکاح کو اس شرط یا وصف کے فوت ہونے کی صورت میں ناجائز کہا ہے جو کتاب اللہ میں مذکور ہیں اور وہ یہ ہیں کہ اگر کوئی شخص تم میں سے آزاد مومنات سے

نکاح کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو آپس میں ایک دوسرے کی مومن باندی سے نکاح کر سکتا ہے امام شافعی رح کے قول کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے اور تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل تصور کیا ہے نہ کہ منع سبب میں۔

تشریح حرہ سے نکاح پر قدرت کے باوجود باندی سے نکاح کرنا درست ہے یا نہیں؟ نیز باندی کا مومنہ ہونا ضروری ہے یا نہیں، یہ مسئلہ احناف اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہے احناف کے یہاں باندی سے نکاح کرنے کے لئے نہ تو حرہ پر عدم قدرت شرط ہے اور نہ باندی کا مومنہ ہونا شرط ہے بلکہ اگر کتابیہ ہو تب بھی نکاح کر سکتے ہیں اور امام شافعی رح کے نزدیک دونوں باتیں شرط ہیں ان کے یہاں باندی سے اسی صورت میں نکاح کر سکتے ہیں جب کہ حرہ سے نکاح پر قدرت نہ ہو اور باندی مومنہ ہو، حرہ کی مہر بہ نسبت باندی کے زیادہ ہوتی ہے اسی طرح حرہ کا نان نفقہ بھی زیادہ ہوتا ہے ممکن ہے کہ کوئی شخص حرہ کی مہر اور اس کے اخراجات کو برداشت کرنے پر قادر نہ ہو مگر باندی کے اخراجات پر قادر ہو۔

امام شافعی رح کا مذہب دراصل ایک اصل پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی حکم کسی شرط پر معلق ہو تو عدم شرط کی صورت میں وہ حکم بھی معدوم ہو جائے گا مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق ان دخلت الدار، متکلم نے وقوع طلاق کو دخول دار پر معلق کر دیا اگر شرط پائی جائے گی تو حکم بھی پایا جائے گا اور اگر دخول دار نہ پایا گیا تو حکم یعنی وقوع طلاق بھی نہ پایا جائے گا، اسی طرح اگر کسی ایسے اسم عام کی جانب کہ جو کسی وصف خاص کے ساتھ متصف ہو کسی حکم کی نسبت کر دی جائے تو یہ حکم اسی وقت تک ثابت ہوگا جب تک کہ وہ اسم اس وصف کے ساتھ متصف رہے گا اگر وصف معدوم ہو جائے تو حکم بھی معدوم ہو جائے گا جیسا کہ علیہ السلام کے قول۔ فی الغنم السائمۃ زکوٰۃ، غنم اسم عام ہے ہر غنم کو شامل ہے اس اسم عام کو ایک وصف خاص یعنی سائمہ سے متصف کر دیا ہے سائمہ وصف خاص اس لئے ہے کہ ہر بکری کا سائمہ ہونا ضروری نہیں ہے بعض سائمہ ہوتی ہے اور بعض نہیں ہوتی بلکہ علوفہ ہوتی ہیں یعنی گھر پر رہ کر کھاتی ہے، اسی اصول کے مطابق امام شافعیؒ کے نزدیک حرّہ پر قدرت کی صورت میں باندی سے نکاح درست نہیں ہے البتہ اگر حرہ پر قدرت نہ ہو کہ اس کا مہر یا اس کا نفقہ برداشت نہ کر سکے تو باندی سے نکاح کر سکتا ہے اسی طرح جس باندی سے نکاح کرنا چاہتا ہے وہ مومنہ ہو اگر مومنہ نہ ہو بلکہ کتابیہ ہو تو نکاح درست نہ ہوگا، مذکورہ دونوں شرطیں اللہ تعالے کے قول۔ ومن لم یستطع منکم طولاً، الآیہ۔ میں مذکور ہیں، آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر تم میں سے کسی میں آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت نہ ہو تو اس کے لئے اپنے بھائی کی مومن

باندی سے نکاح کرنا درست ہے مالک کو خود اپنی باندی سے نکاح کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، اللہ تعالیٰ نے باندی سے نکاح کرنے کو عدم قدرۃ علی الحرہ کی شرط پر معلق کیا ہے اور باندی بھی متصف بالایمان ہونی چاہیئے۔

وحاصلہ انہ الحق الخ: امام شافعی رح کے قول کا ماحصل یہ ہے کہ تعلیق بالشرط اور توصیف بالوصف، ماعدا سے نفی حکم پر دلالت کرتی ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ امام شافعی رح نے وصف کو شرط کے ساتھ اس بات میں لاحق کر دیا ہے جس طرح عدم شرط کی صورت میں حکم معدوم ہو جاتا ہے اسی طرح عدم وصف کی صورت میں بھی حکم معدوم ہو جائے گا، کیوں کہ عدم وصف کا اثر منع حکم پر ایسا ہی ہے جیسا کہ عدم شرط کا اثر عدم حکم میں کیوں کہ جس طرح حکم شرط پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح وصف پر بھی موقوف ہوتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا انتِ طالق راکبۃً، تو اس قول میں طلاق عورت کے سوار ہونے پر موقوف ہوگی جیسا کہ انتِ طالق اِن کنتِ راکبۃً میں طلاق رکوب پر موقوف ہے، جب دونوں صورتوں میں بغیر رکوب کے طلاق واقع نہیں ہو سکتی تو وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کر دیا وصف سے مراد وصف نحوی نہیں ہے بلکہ وصف سے مراد وصف معنوی (قائم بالغیر) ہے لہٰذا اب یہ اعتراض واقع نہیں ہوتا کہ راکبۃ وصف نہیں ہے بلکہ طالق کی ضمیر سے حال ہے اس لئے کہ حال بھی وصف معنوی میں داخل ہے۔

واعتبر التعلیق بالشرط الخ: امام شافعی رح تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل مانتے ہیں نہ کہ منع سبب میں، خلاصہ یہ ہے کہ تعلیق بالشرط مانع تو بالاتفاق ہے، لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ مانع کس چیز میں ہے امام شافعی رح کے نزدیک وجود شرط کے زمانہ تک حکم کو ثابت ہونے سے روک دیتی ہے لیکن مانع سبب نہیں ہے یعنی تعلیق بالشرط انعقاد سبب کو مانع نہیں ہے سبب تو موجود ہوتا ہے البتہ حکم موجود نہیں ہوتا جیسا کہ خیار شرط بیع میں مانع حکم ہے مانع سبب نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ تعلیق بالشرط کی صورت میں امام شافعی رح کے نزدیک سبب تو فی الحال موجود ہے لیکن تعلیق کی وجہ سے حکم وجود شرط کے زمانہ تک رک جائے گا اور حکم کا عدم عدم شرط کی وجہ سے ہوگا نہ کہ عدم سبب کیوجہ سے، جب عدم حکم عدم شرط کی وجہ سے ہوگا تو یہ عدم شرعی کہلائے گا نہ کہ عدم اصلی، یعنی تعلیق کے بعد حکم اصالۃً معدوم نہیں بلکہ شرعاً معدوم ہے مثلاً انتِ طالق اِن دخلتِ الدار میں سبب طلاق یعنی انتِ طالق کا وجود ہے وقوع طلاق بھی ہو جاتا لیکن شریعت کے حکم کی وجہ سے عدم شرط وقوع طلاق سے مانع ہے لہٰذا جب تک شرط متحقق نہیں ہوگی حکم یعنی وقوع طلاق بھی متحقق نہیں ہوگا، بہر حال امام شافعی رح کے نزدیک عدم شرط کی وجہ سے عدم حکم عدم شرعی ہے نہ کہ عدم اصلی، دلیل اس کی یہ ہے

کہ عدم اصلی سبب کے معدوم ہونے سے ہوتا ہے حالاں کہ تعلیق کی صورت میں سبب موجود ہوتا ہے پس شرط کے معدوم ہونے سے حکم کا معدوم ہونا عدم شرعی ہوگا نہ کہ عدم اصلی۔
اس کی حسی مثال اس طرح پیش کیجا سکتی ہے، تعلیق حکم کو ایسے ہی روک دیتی ہے جس طرح رسی قندیل کو، اگر قندیل کو رسی سے لٹکا دیا جائے تو قندیل کا ثقل (وزن) قندیل کے گرنے کا سبب ہے اور گرنا اس کا حکم ہے اور رسی شرط کے درجہ میں ہے پس رسی کی وجہ سے قندیل کا وزن ختم نہیں ہوتا وزن تو علیٰ حالہ باقی رہتا ہے البتہ اس کا حکم یعنی گرنا رک جاتا ہے لہٰذا رسی جو کہ شرط کے درجہ میں ہے وہ مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب اسی طرح تعلیق بالشرط بھی مانع حکم ہوگی نہ کہ مانع سبب۔
احناف کی طرف سے اس حسی مثال کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ تعلیق بالشرط کو تعلیق قندیل پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ تعلیق شے موجود میں درست نہیں ہوتی بلکہ ایسی معدوم شے کو معلق کیا جاتا ہے جس کا وجود متصور ہو کیوں کہ تعلیق بالشرط کی صورت میں شرط کے پائے جانے کے وقت شے معلق کا وجود ثابت ہوتا ہے وہ معلق شے پہلے سے موجود نہیں ہوتی مثلاً طلاق کو اگر دخول دار پر معلق کر دیا تو دخول دار کے وقت طلاق کا وجود ہوگا نہ کہ طلاق پہلے سے موجود تھی بخلاف قندیل کے کہ وہ رسی پر لٹکانے سے پہلے ہی موجود ہے لہٰذا تعلیق قندیل، قندیل کے ابتدار وجود کے لئے نہ ہوگی بلکہ قندیل کا وجود پہلے سے موجود ہے بلکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ہوگا یعنی قندیل بغیر رسی کے ایک جگہ موجود تھی پھر اس کو رسی پر لٹکا دیا گیا، لہٰذا تعلیق بالشرط کو تعلیق قندیل پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔
اور احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط انعقاد سبب سے مانع ہے یعنی تعلیق کی صورت میں سبب ہی موجود نہیں ہوگا اور جب سبب موجود نہ ہوگا تو حکم بھی موجود نہیں ہوگا اور سبب کے عدم سے حکم کا عدم عدم اصلی کہلاتا ہے اس لئے تعلیق بالشرط کی صورت میں احناف کے نزدیک حکم کا عدم عدم اصلی ہوگا نہ کہ عدم شرعی، یعنی احناف کے نزدیک انتِ طالق اِن دخلتِ الدار کی صورت میں وجود شرط سے پہلے طلاق کا واقع نہ ہونا اس لئے ہے کہ سبب یعنی انتِ طالق ہی گویا موجود نہیں ہے عدم شرعی قیاس کے ذریعہ دوسرے محل تک متعدی ہو جاتا ہے جیسا کہ امام شافعی کے نزدیک کفارہ قتل میں عبد کافر کا عدم جواز کفارۂ یمین کی طرف متعدی ہو جاتا ہے لیکن عدم اصلی دوسرے محل کی طرف متعدی نہیں ہوتا۔

وَلِذٰلِكَ اَبْطَلَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ وَجَوَّزَ التَّكْفِيْرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلٰى اَصْلِهٖ وَ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ بِالشَّرْطِ وَالْمَالِيُّ يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ بَيْنَ وُجُوْبِهٖ وَ وُجُوْبِ اَدَائِهٖ اَمَّا الْبَدَنِيُّ فَلَا يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ فَلَمَّا تَاَخَّرَ الْاَدَاءُ لَمْ يَبْقَ الْوُجُوْبُ،

ترجمہ اور اسی وجہ سے امام شافعی رح نے ملک پر طلاق وعتاق کے معلق کرنے کو باطل کہا ہے اور امام شافعی رح نے مال کے ذریعہ کفارہ کو حانث ہونے سے پہلے جائز قرار دیا ہے کیوں کہ امام شافعی رح کے اصول کے مطابق سبب کی وجہ سے کفارہ کا وجوب حاصل ہے اور وجوب ادا شرط کی وجہ سے مؤخر ہے اور کفارہ بالمال کفارہ کے وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فصل کا احتمال رکھتا ہے رہا کفارہ بالبدن تو وہ فصل کا احتمال نہیں رکھتا ہے چنانچہ جب ادا مؤخر ہوگئی تو وجوب بھی باقی نہ رہا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ امام شافعی رح کے اس اصول پر کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہوتی ہے نہ کہ مانع سبب نہیں ہوتی دو تفریعی مسئلے متفرع فرمارہے ہیں، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر طلاق کو ملک نکاح پر معلق کیا گیا اور کسی اجنبیہ عورت سے یوں کہا۔ إن نکحتکِ فانتِ طالق ،، اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق ہے یا آزادی کو ملک پر معلق کردیا اور دوسرے شخص کے غلام کو مخاطب بنا کر یوں کہا۔ إن ملکتکَ فانتَ حر۔ یا یوں کہا۔ ان اشتریتک فانت حر۔ مذکورہ دونوں صورتوں میں امام شافعی رح کے نزدیک کلام لغو ہوجائے گا نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ غلام آزاد ہوگا یعنی اجنبیہ سے نکاح کرنے اور غلام کو خریدنے کے بعد طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ امام شافعی کے نزدیک تعلیق بالشرط کی صورت میں حکم فی الحال ثابت نہیں ہوتا بلکہ وجود شرط کے زمانہ تک مؤخر ہوجاتا ہے البتہ سبب موجود ہوتا ہے مگر مؤثر نہیں ہوتا کیونکہ سبب کے مؤثر اور منعقد ہونے کے لئے ملک فی المحل کا پایا جانا ضروری ہے اور ملک فی المحل ہے نہیں لہٰذا سبب لغو ہوجائے گا اس کی کوئی تاثیر ظاہر نہ ہوگی، مطلب یہ ہے کہ جب متکلم نے اجنبیہ سے انتِ طالق یا انتَ حر کہا تھا تو اس وقت ملک موجود نہیں تھی اور جب ملک موجود ہوئی تو سبب یعنی انتِ طالق یا انتَ حر باقی نہیں رہا جس کی وجہ سے کلام لغو ہوگیا نہ قبل الملک طلاق واقع ہوئی اور نہ بعد الملک، اور یہ ایسا ہی ہوگیا جیسا کہ کوئی شخص اجنبیہ سے کہے انتِ طالق إن دخلتِ الدار، اور یہ بالاتفاق باطل ہے لہٰذا وہ بھی باطل ہوگا۔

اس کی حسی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے تلوار ماری (جو کہ قطع کا سبب ہے) تو تلوار کے اثر کے ظاہر

ہونے کے لئے تلوار کی زد میں کسی ایسی شے کا ہونا ضروری ہے کہ جسمیں تلوار کی تاثیر ظاہر ہو سکے، اگر تلوار کی زد میں کوئی ایسی شے نہ ہوگی تو تلوار کا اثر ظاہر نہ ہوگا، اسی طرح اگر اجنبیہ سے انتِ طالق کہا جائے تو طلاق کی تاثیر ظاہر نہیں ہوگی۔

وجوز التکفیر بالمال قبل الحنث: اصول سابق پر یہ دوسری تفریع ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وَاللّٰہِ لا افعل کذا، بخدا میں ایسا نہ کروں گا، اور حالف نے حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ بالمال ادا کر دیا یعنی غلام آزاد کر دیا، دس مسکینوں کو کھانا یا کپڑا دے دیا تو امام شافعی رح کے نزدیک کفارہ ادا ہوجائیگا البتہ احناف کے یہاں ادا نہ ہوگا بلکہ حانث ہونے کے بعد کفارہ کا اعادہ لازم ہوگا، امام شافعی رح کے نزدیک کفارہ کے نفسِ وجوب کا سبب یمین ہے یہی وجہ ہے کہ کفارہ کو یمین کی جانب مضاف کرتے ہوئے کفارۂ یمین کہا جاتا ہے اور حانث ہونا کفارہ کے وجوب ادا کے لئے شرط ہے۔

سوال: مسئلہ یمین جس کو امام شافعی رح کے اصول پر تفریع کے طور پر ذکر کیا گیا ہے یہ درست نہیں ہے کیوں کہ اس میں کسی قسم کی تعلیق نہیں ہے لہٰذا مسئلہ یمین کو تعلیق بالشرط کی نظیر اور تفریع بنا کر پیش کرنا کیسے درست ہوگا؟

جواب: یہاں تعلیق بالشرط اگرچہ صورۃً موجود نہیں ہے لیکن تقدیراً موجود ہے کیوں کہ اس کی تقدیر عبارت یہ ہے وَاللّٰہِ لا افعل کذا فان افعلُ فعلیّ کفارۃ الیمین، لہٰذا اس کو تعلیق بالشرط کی نظیر اور تفریع کے طور پر پیش کرنا درست ہے۔

احناف کے نزدیک چوں کہ یمین کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ یمین محلوف علیہ کو پورا کرنے کا سبب ہے اس لئے کہ قسم کے ذریعہ ارادہ فعل کو مؤکد کیا جاتا ہے تاکہ اس فعل محلوف علیہ کو ضرور پورا کرے کفارہ کے وجوب کا سبب حانث ہونا یعنی قسم کو پورا نہ کرنا ہے لہٰذا کفارہ حانث ہونے کے بعد واجب ہوگا لہٰذا قبل الحنث کفارہ ادا کرنا درست نہ ہوگا اور اگر قبل الحنث کفارہ ادا کر دیا تو احناف کے نزدیک اعادہ لازم ہوگا جیساکہ نماز کے واجب ہونے کا سبب وقت ہے لہٰذا نماز کو وقت سے پہلے ادا کرنا درست نہیں ہے اور اگر قبل الوقت نماز ادا کرلی تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔

وَالمالی یحتمل الفصل بین وجوبہ و وجوب ادائہ: مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: جب امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ بالمال قبل الحنث ادا کرنا درست ہے تو کفارہ بالبدن یعنی کفارہ بالصوم بھی جائز ہونا چاہیئے کیوں کہ کفارہ ہونے میں دونوں مساوی ہیں اس کا جواب شوافع کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے۔

جواب: کفارہ بالمال اور کفارہ بالبدن دونوں میں فرق ہے اسی وجہ سے کفارہ بالمال تو قبل الحنث جائز ہے مگر کفارہ بالبدن جائز نہیں ہے، فرق یہ ہے کہ کفارۂ مال میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل کا احتمال ہے مثلاً اگر کسی شخص نے کوئی شے ایک ماہ کے ادھار پر خریدی تو ثمن تو نفس عقد ہی سے اسی وقت واجب ہو گیا البتہ وجوب ادا ایک ماہ کی مدت پورا ہونے پر واجب ہوگا لیکن واجب بدنی میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل کا احتمال نہیں ہوتا مثلاً نماز میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق نہیں ہوتا بلکہ واجب بدنی کا نفس وجوب و وجوب ادا ایک ہی ہوتا ہے مثلاً نماز روزہ افعال مخصوصہ کا نام ہے ان کا تعلق واجب بدنی سے ہے اور واجب بدنی کا نفس وجوب اور وجوب ادا دونوں ساتھ ساتھ ہوتے ہیں، اگر وجوب ادا مؤخر ہو گیا تو نفس وجوب بھی مؤخر ہو جائے گا۔

احناف کی جانب سے اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شوافع کی جانب سے واجب مالی اور واجب بدنی میں جو فرق بیان کیا گیا ہے وہ درست نہیں ہے کیوں کہ حقوق العباد میں نفس مال مقصود ہوتا ہے لہٰذا مذکورہ فرق حقوق العباد میں درست ہے مگر حقوق اللہ میں درست نہیں ہے اس لئے کہ حقوق اللہ میں مقصود ادا ہوتی ہے نہ کہ نفس مال لہٰذا واجب مالی حقوق اللہ میں واجب بدنی کے مانند ہوتا ہے یعنی جس طرح واجب بدنی میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق نہیں ہوتا اسی طرح واجب مالی جو حقوق اللہ ہیں انمیں بھی نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق نہیں ہوتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ واجب مالی حقوق اللہ میں واجب بدنی کے مثل ہے جس طرح بدنی میں نفس وجوب اور وجوب ادا منفصل نہیں ہوتے اسی طرح حقوق اللہ میں بھی نہیں ہوگا، لہٰذا اگر واجب بدنی کو قبل الحنث ادا نہیں کر سکتے تو واجب مالی کو بھی حق اللہ میں قبل الحنث ادا نہیں کر سکتے اور کفارہ یمین چوں کہ حق اللہ میں واجب مالی ہے لہٰذا کفارہ یمین میں قبل الحنث غلام آزاد کرنا یا دس مسکینوں کو کھانا کپڑا دینا درست نہ ہوگا۔

وَاِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّ اَقْصٰى دَرَجَاتِ الْوَصْفِ اِذَا كَانَ مُؤَثِّرًا اَنْ يَّكُوْنَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلزَّانِيْ وَالسَّارِقُ وَلَا اَثَرَ لِلْعِلَّةِ فِي النَّفْيِ بِلَا خِلَافٍ وَلَوْ كَانَ شَرْطًا فَالشَّرْطُ دَاخِلٌ عَلَى السَّبَبِ دُوْنَ الْحُكْمِ فَمَنَعَهٗ مِنِ اتِّصَالِهٖ بِمَحَلِّهٖ وَبِدُوْنِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا،

ترجمہ اور ہم کہتے ہیں کہ وصف کا آخری درجہ جب کہ مؤثر ہو یہ ہے کہ حکم کے لئے علت ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول الزانی اور والسارق میں اور علت کا حکم کی نفی میں بلا اختلاف کوئی اثر نہیں ہے اور اگر (وصف شرط سے) ملحق ہو بھی تو وہ سبب پر داخل ہے نہ کہ حکم پر چنانچہ (وصف) نے سبب کو اس کے محل سے متصل ہونے سے روک دیا اور بغیر اتصال بالمحل سبب سبب نہیں بنتا۔

تشریح یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ اہل شافعیؒ کا جواب دینا چاہتے ہیں امام شافعیؒ کا اصول دو مقدمات پر مبنی ہے اول یہ کہ امام شافعی نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کیا ہے یعنی جو حکم شرط کا ہے وہی وصف کا بھی ہے مثلاً جس طرح شرط کے فوت ہونے سے حکم فوت ہو جاتا ہے اسی طرح وصف کے فوت ہونے سے بھی حکم معدوم ہو جاتا ہے، دوسرا یہ کہ امام شافعی رح تعلیق بالشرط کو منع حکم میں مؤثر مانتے ہیں نہ کہ منع سبب میں، مصنف رح اپنے قول بانّ اقصیٰ الخ سے مقدمہ اولیٰ پر نقض وارد کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمیں وصف کا علی الاطلاق ملحق بالشرط ہونا تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ وصف کے تین درجہ ہیں ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ میں حجورکم کی قید اتفاقی ہے یعنی اس کے ہونے اور نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا مسئلہ دونوں صورتوں میں ایک ہی رہتا ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ اپنی ربیبہ (لے پالک) جو کہ اپنی بیوی کے پہلے شوہر کی بیٹی ہو اور دوسرے شوہر نے اس لڑکی کی ماں سے نکاح کر کے وطی کی ہو تو یہ لڑکی شوہر کے لئے حرام ہے خواہ اس کی پرورش میں ہو یا نہ ہو، اس سے معلوم ہوا کہ فی حجورکم کی قید محض اتفاقی ہے وصف کی یہ قسم بالاتفاق عدم وصف کی صورت میں عدم حکم کو واجب نہیں کرتی لہٰذا اس وصف کا وجود اور عدم برابر ہے اور وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وصف حکم کے لئے علت کے معنے میں ہو بایں طور کہ حکم میں مؤثر ہو جیسا کہ الزانی اور السارق میں، وصف زنا کوڑے مارنے میں اور سرقہ قطع ید میں مؤثر ہے اور یہ اس لئے ہے کہ حکم جب کسی مشتق پر مرتب ہو تو ماخذ اشتقاق حکم کے لئے علت کا درجہ رکھتا ہے اللہ تعالیٰ کے قول الزانیۃ والزانی اور السارق والسارقۃ میں وصف سرقہ اور وصف زنا جو کہ زانی اور سارق کے لئے ماخذ اشتقاق ہیں کوڑے مارنے اور قطع ید کے لئے علت کا درجہ رکھتے ہیں جب وصف کے اعلیٰ درجہ کا عدم حکم کے عدم کو مستلزم نہیں ہے حالاں کہ وصف کا اعلیٰ درجہ حکم کے لئے علت کا درجہ رکھتا ہے تو وصف کے ادنیٰ درجہ کا عدم بطریق اولیٰ عدم حکم کو مستلزم نہ ہوگا کیوں کہ اگر معلول علت کے ساتھ خاص نہ ہو تو علت کے عدم سے معلول کا معدوم نہ ہونا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے اس لئے کہ معلول واحد کے لئے علل مختلفہ ہو سکتی ہیں مثلاً روشنی معلول ہے اور سورج اس کی علت غیر مختصہ ہے لہٰذا عدم شمس عدم نور کو مستلزم نہیں ہے کیوں کہ سورج موجود

نہ ہونے کے باوجود دیگر طریقوں سے روشنی حاصل کیجا سکتی ہے البتہ اگر علت اور معلول میں اختصاص ہو تو علت کے معدوم ہونے سے معلول معدوم ہوجائے گا جیساکہ شمس نہار کے لئے علت مختصہ ہے لہٰذا جب بھی شمس معدوم ہوگا نہار بھی معدوم ہوگا۔

وصف کا اوسط درجہ یہ ہے کہ بمعنے شرط ہو جیساکہ اللہ تعالے کے قول ۔من فتیاتکم المؤمنات ۔میں المومنات جو کہ فتیاتکم کی صفت ہے بمعنے شرط ہے لہٰذا فتیاتکم المؤمنات کے معنے اِن کانت مؤمنۃً کے ہیں اس قسم کے وصف کا عدم حکم کے عدم کو مستلزم ہوگا یعنی اگر باندی مؤمنہ ہو تو اس سے نکاح درست ہوگا ورنہ نہیں، اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ہر وصف علی الاطلاق شرط کا درجہ نہیں رکھتا حالاں کہ امام شافعیؒ نے مطلق وصف کو شرط کا درجہ دیا ہے۔

ولو کان شرطًا الخ: اس عبارت سے مصنفؒ امام شافعیؒ کے دوسرے مقدمہ پر نقض کرنا چاہتے ہیں دوسرا مقدمہ یہ تھا کہ تعلیق بالشرط منع حکم میں مؤثر ہے نہ کہ منع سبب میں اس نقض کا ماحصل یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کرلیں کہ وصف کبھی ملحق بالشرط ہوتا ہے جیساکہ متوسط درجہ کا وصف ملحق بالشرط ہوتا ہے لیکن یہ مسلم نہیں کہ عدم شرط عدم حکم کو مستلزم ہوتا ہے لہٰذا جو ملحق بالشرط ہو اس کا بھی یہی حکم ہوگا مثلاً قائل کے قول ۔اِن دخلتِ الدارَ فانتِ طالق ۔میں شرط یعنی اِن دخلتِ الدارَ سبب یعنی انتِ طالق پر داخل ہے کیوں کہ یہی کلام میں مذکور ہے نہ کہ حکم پر جو کہ وقوع طلاق ہے کیوں کہ وہ کلام میں مذکور ہی نہیں ہے عدم شرط عدم مشروط پر دلالت کرتا ہے اور مشروط یہاں سبب یعنی انتِ طالق ہے نہ کہ حکم (یعنی وقوع طلاق) لہٰذا جب شرط یعنی دخول دار منتفی ہوگا تو اس کا مشروط (یعنی انت طالق) بھی منتفی ہوگا جس کے نتیجہ میں وقوع طلاق بھی منتفی ہوگی لہٰذا حکم کا انتفاء شرط کے انتفاء سے نہیں بلکہ سبب کے انتفاء سے ہوگا جیساکہ ہمارا مذہب ہے اگر متکلم اِن دخلتِ الدارَ نہ کہے تو طلاق بالفعل واقع ہوگی متکلم کے قول اِن دخلتِ الدار نے سبب یعنی انتِ طالق کے اتصال کو محل یعنی بیوی کے ساتھ اتصال سے روک دیا ہے لہٰذا انتِ طالق اپنے محل پر واقع نہیں ہوا جس کی وجہ سے سبب سبب ہی نہ رہا یہی مطلب ہے مصنف کے قول ۔فمنعہ من اتصالہ بمحلہ وبدون الاتصال بالمحل لا ینعقد سببًا کا۔

وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُطَلِّقُ فَعَلَّقَ الطَّلَاقَ بِالشَّرْطِ لَا يَحْنَثُ مَالَمْ يُوْجَدِ الشَّرْطُ،

ترجمہ:۔ اور اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہ دے گا مگر اس نے طلاق

کو معلق بالشرط کر دیا تو وہ شخص حانث نہ ہوگا جبتک کہ شرط نہ پائی جائے۔

تشریح اس عبارت سے مصنفؒ کا مقصد احناف کے مذہب کی تائید اور امام شافعیؒ کو ایک متفق علیہ مسئلہ سے الزام دینا ہے، فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھا کر کہا واللہ لا اطلق امرأتی، بخدا میں اپنی بیوی کو طلاق نہ دوں گا اور پھر طلاق کو کسی شرط پر معلق کر دیا مثلاً یوں کہا۔ اِن دخلتِ الدار فانت طالق تو یہ شخص بالاتفاق اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک کہ شرط یعنی دخول دار نہ پایا جائے اس لئے کہ شرط یعنی اِن دخلتِ الدار مانع سبب ہے جیسا کہ احناف کا مذہب ہے اور سبب انتِ طالق ہے پس جب اِن دخلتِ الدار انتِ طالق کے لئے مانع ہوا تو یہ ایسا ہوا گویا کہ اس نے انتِ طالق کہا ہی نہیں اور جب اس نے انتِ طالق نہیں کہا یعنی طلاق نہیں دی تو وہ اپنی قسم میں حانث بھی نہ ہوگا لیکن جب شرط یعنی دخول دار پایا جائے گا تو مانع کے زائل ہونے کی وجہ سے سبب یعنی انتِ طالق کا تکلم بھی پایا جائے گا اور جب انتِ طالق کا تکلم پایا گیا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا، بہرحال اس مثال سے بھی تعلیق بالشرط کا مانع سبب ہونا ثابت ہے۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ خِيَارِ الشَّرْطِ فِي الْبَيْعِ لِاَنَّ الْخِيَارَ دَاخِلٌ عَلَى الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِهٰذَا لَوْحَلَفَ لَا يَبِيْعُ فَبَاعَ بِخِيَارِ الشَّرْطِ يَحْنَثُ۔

ترجمہ اور یہ بیع میں خیار شرط کے خلاف ہے اس لئے کہ خیار شرط حکم پر داخل ہوتا ہے نہ کہ سبب پر، اسی وجہ سے اگر قسم کھائی کہ فروخت نہیں کرے گا پھر خیار شرط کے ساتھ فروخت کر دیا تو حانث ہو جائے گا۔

تشریح یہاں سے مصنف رحمہ اللہ امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب دینا چاہتے ہیں امام شافعیؒ کا دعویٰ یہ تھا تعلیق طلاق والعتاق بالملک جائز نہیں ہے اس لئے کہ شرط حکم پر داخل ہوتی ہے سبب پر نہیں لہٰذا انتِ طالق کو معدوم قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ انتِ طالق حسًا موجود ہے لہٰذا لامحالہ شرط حکم پر داخل ہے سبب پر نہیں اور اس کی ایک نظیر بھی موجود ہے کہ شرط خیار بیع میں حکم پر داخل ہوتی ہے نہ کہ سبب پر یعنی شرط خیار مانع حکم ہوتی ہے نہ کہ مانع سبب، یعنی شرط خیار کے ساتھ سبب (بیع) تو منعقد ہو جاتا ہے لیکن اس کا حکم (ملک) ثابت نہیں ہوتا پس اسی پر قیاس کرتے ہوئے امام شافعیؒ نے کہا کہ طلاق اور عتاق کے مسئلہ میں بھی شرط کا دخول حکم پر ہوگا نہ کہ سبب پر یعنی تعلیق بالشرط مانع حکم ہوگی نہ کہ مانع سبب، احناف کی جانب سے اس استدلال کا جواب یہ ہے

کہ طلاق وعتاق کو بیع بشرط الخیار پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ دخول شرط عتاق اور طلاق میں سبب پر ہے نہ کہ حکم پر بخلاف خیار شرط فی البیع کے کہ اس میں خیار شرط حکم پر داخل ہوتا ہے جو کہ ملک ہے نہ کہ سبب پر جو کہ بیع ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع کسی رکاوٹ کو برداشت نہیں کرتی اس لئے کہ یہ از قبیلہ اثبات ہے کیوں کہ مشتری کے لئے مبیع کا اثبات کرتی ہے اور بائع کے لئے ثمن کا اثبات کرتی ہے اور اسلئے کہ رکاوٹ مفضی الی القمار ہوتی ہے جو کہ حرام ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز اثبات کے قبیل سے ہوتی ہے اس کو کسی امر متردد (جس کا وجود اور عدم برابر ہو) پر معلق کرنا درست نہیں ہے کیونکہ امر متردد پر معلق کرنے کی وجہ سے قمار کے معنے پیدا ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ جس چیز کو معلق کیا گیا ہے اس کے بارے میں یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ وہ موجود ہوگی یا نہیں اس لئے کہ شے کو جس شرط پر معلق کیا گیا ہے اگر شرط موجود ہوگی تو وہ شے معلق بھی موجود ہو جائے گی اور اگر شرط موجود نہ ہوئی تو شے معلق بھی موجود نہ ہوگی اسی کا نام قمار ہے اور قمار حرام ہے لہٰذا جس میں قمار کے معنے موجود ہوں وہ بھی حرام ہوگی پس بیع کو خیار شرط پر معلق کرنے کی وجہ سے چوں کہ قمار کے معنے پیدا ہو جاتے ہیں اس لئے قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ بیع بشرط الخیار اسی طرح حرام ہو جس طرح دوسری شرطوں کے ساتھ بیع حرام ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع وشرط سے منع فرمایا ہے مگر شریعت نے ضرورۃً غبن فاحش کو دفع کرنے کے لئے خلافِ قیاس اجازت دے دی ہے لہٰذا ضرورت کے وقت یہ اکل میتہ کی نظیر ہوگی جو کہ بقدر ضرورت ہی جائز ہے جس طرح حالت اضطرار میں اکل میتہ کی اجازت ہے مگر بقدر ضرورت کہ جس سے سد رمق ہو سکے نہ کہ پیٹ بھر کر، اور یہ ضرورت مذکورہ مسئلہ میں شرط کو حکم کے ساتھ معلق کرنے سے پوری ہو جاتی ہے سبب سے معلق کرنا امر زائد ہے اس لئے کہ سبب سے متعلق کرنے میں دو چیزوں کا انتفاء ہوگا اول سبب کا اور اس کے ضمن میں حکم کا، حالاں کہ صرف انتفاء حکم سے بھی کام چل سکتا ہے بخلاف طلاق وعتاق کے کہ یہ دونوں رکاوٹ اور بندش کو برداشت کر لیتے ہیں لہٰذا تعلیق بالشرط کے بھی متحمل ہوں گے پس یہ ضروری ہے کہ شرط کو سبب پر داخل مانا جائے نہ کہ حکم پر، لہٰذا شوافع کا تعلیق عتاق وطلاق کو بیع پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

فباع بشرط الخیار یحنث، شرط خیار چوں کہ حکم پر داخل ہوتی ہے سبب پر داخل نہیں ہوتی اس لئے اگر کسی نے قسم کھائی بخدا میں بیع نہ کروں گا اور پھر خیار شرط کے ساتھ بیع کی تو حالف حانث ہو جائے گا کیوں کہ خیار شرط بیع پر داخل نہیں ہوتی اور شرط خیار نے بیع کو منعقد ہونے سے نہیں روکا اور جب شرط خیار نے بیع کو منعقد ہونے سے نہیں روکا تو خلاف یمین متحقق ہونے کی وجہ سے حالف حانث ہو جائے گا۔

بیع از قبیل اثبات ہے مگر طلاق وعتاق از قبیل اسقاط ہیں چوں کہ طلاق کے ذریعہ ملک نکاح کو ساقط کیا جاتا ہے اور عتاق کے ذریعہ ملک یمین کو ساقط کیا جاتا ہے اور جو چیزیں اسقاط کے قبیل سے ہیں ان کو شرط پر معلق کرنے میں چوں کہ قمار کے معنے پیدا نہیں ہوتے اس لئے ان کے اسباب کو شرط پر معلق کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے پس طلاق وعتاق میں شرط سبب پر داخل ہوگی یعنی مانع سبب ہوگی اور صرف حکم پر داخل ہوکر مانع حکم نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کی شرطوں کو بیع کی شرط خیار پر قیاس کرنا چوں کہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالے کا بیع کو شرط خیار پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ التَّعْلِيْقَ تَصَرُّفٌ فِي السَّبَبِ بِاِعْدَامِهٖ اِلٰى زَمَانِ وُجُوْدِ الشَّرْطِ لَا فِيْ اَحْكَامِهٖ صَحَّ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ وَبَطَلَ التَّكْفِيْرُ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ وَفَرْقُهٗ بَيْنَ الْمَالِيِّ وَالْبَدَنِيِّ سَاقِطٌ لِاَنَّ حَقَّ اللّٰهِ تَعَالٰى فِي الْمَالِيِّ فِعْلُ الْاَدَاءِ وَالْمَالُ اٰلَتُهٗ وَاِنَّمَا يُقْصَدُ عَيْنُ الْمَالِ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ،

ترجمہ اور جب ثابت ہوگیا کہ تعلیق بالشرط سبب میں تصرف ہے بایں طور کہ تعلیق سبب کو وجود شرط تک معدوم کردیتی ہے، حکم میں تصرف نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی رح فرماتے ہیں تو طلاق اور عتاق ملک پر معلق کرنا درست ہوگا اور کفارہ بالمال قبل الحنث باطل ہوگا اور امام شافعی رح کا کفارہ مالی اور بدنی میں فرق کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالے کا حق عبادت مالی میں فعلِ ادا ہے اور مال اس فعلِ ادا کا آلہ ہے عین مال تو حقوق العباد میں مقصود ہوتا ہے۔

تشریح اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق تصرف فی السبب ہے نہ کہ تصرف فی الحکم جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے تو طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا بھی درست ہوگیا مثلاً اگر کسی شخص نے اجنبیہ سے اِن نکحتکِ فانتِ طالق کہا یا کسی کے غلام سے اِن ملکتکَ فانت حر کہا کیوں کہ تعلیق کے وقت انتِ طالق اور انت حر موجود ہی نہیں ہیں کہ ان کو محل کی حاجت ہو اور جب نکاح یا ملک موجود ہوگی تو اس وقت انتِ طالق اور انتَ حر کے لئے محل ہوگا لہٰذا اپنے محل میں واقع ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے وبطل التکفیر، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق بالشرط مانع سبب ہوتی ہے نہ کہ مانع حکم تو حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال ادا کرنا باطل ہے کیوں کہ یمین پورا کرنے کے لئے منعقد ہوتی ہے

لہٰذا حانث ہونے کا سبب کیسے ہوسکتی ہے لہٰذا کفارہ بالمال کو حنث پر مقدم کرنا درست نہ ہوگا جیسا کفارہ بدنی قبل الحنث درست نہیں ہے امام شافعیؒ کفارہ بالمال قبل الحنث کو جائز کہتے ہیں اور کفارہ بالبدن یعنی کفارہ بالصوم کو ناجائز کہتے ہیں امام شافعیؒ دونوں قسم کے کفاروں میں فرق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کفارہ مالی میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل ہوسکتا ہے لہٰذا کفارہ مالی قبل الحنث درست ہے جیساکہ زکوٰۃ مالک نصاب ہونے کے بعد حولان الحول سے پہلے ادا کرنا درست ہے اسی طرح اگر کسی نے بیع بالمدت کی تو ثمن کا نفس وجوب تو عقد بیع کے وقت ہی ہوجائے گا مگر ادائیگی مطالبہ یا مدت پوری ہونے کے بعد واجب ہوگی لہٰذا کفارہ بالمال میں بھی وجود سبب کے بعد اور حنث سے قبل ادا کرنا درست ہے۔

وفرقہ بین المالی والبدنی الخ: امام شافعیؒ نے کفارہ مالی اور بدنی میں جو فرق بیان کیا ہے وہ درست نہیں ہے کیوں کہ کفارہ مالی حقوق اللہ میں کفارہ بدنی کے مثل ہوتا ہے کیوں کہ حقوق اللہ میں مال سے نفس مال مقصود نہیں ہوتا بلکہ مقصود فعل ادا ہوتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ یہ دیکھنا چاہتا ہے کہ میرا بندہ مال ادا کرتا ہے یا نہیں اس لئے کہ حقوق اللہ بطریق عبادت واجب ہوتے ہیں اور نفس مال عبادت نہیں ہے عبادت تو فعل ادا ہے یہی وجہ ہے کہ واجب مالی جو حقوق اللہ سے تعلق رکھتا ہو بلا وصیت ترکہ سے نہیں لیا جاسکتا کیوں کہ مقصود جو کہ فعل ادا ہے مفقود ہے۔

اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ اگر حقوق اللہ میں فعل مقصود ہوتا تو نائب کے ذریعہ حقوق اللہ مالی کی ادائیگی جائز نہیں ہونی چاہئے تھی جیساکہ نماز نائب کے ذریعہ درست نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ مقصود فعل سے حصول مشقت ہے اور وہ مال کا ایک حصہ خرچ کرنے سے حاصل ہے اگرچہ خرچ نائب کے ذریعہ ہو نیز نائب کا بنانا یہ بھی اصل کا فعل ہے بخلاف صلوٰۃ کے کہ وہ اتعاب نفس بالقیام والقعود والسجود ہے جو کہ انابت سے حاصل نہیں ہوسکتا لہٰذا صلوٰۃ فعل نائب سے ادا نہ ہوگی لہٰذا حقوق اللہ میں کفارہ مالی اور بدنی میں فرق نہ ہوگا البتہ حقوق العباد میں فرق ہوگا لہٰذا جس طرح کفارہ بدنی قبل الحنث درست نہیں ہے اسی طرح حقوق اللہ میں کفارہ مالی بھی قبل الحنث درست نہ ہوگا۔

وَمِنْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ اِنَّ الْمُطْلَقَ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَاِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَتَيْنِ مِثْلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ لِاَنَّ قَيْدَ الْاِيْمَانِ زِيَادَةُ وَصْفٍ يَجْرِيْ مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوْجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهٖ فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ وَنَظِيْرِهٖ مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِاَنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ۔

ترجمہ اور منجملہ وجوہ فاسدہ سے وہ ہے جو امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ مطلق مقید پر محمول کیا جائے گا اگرچہ دو واقعوں میں ہوں جیسے کفارۂ قتل (خطا) اور دیگر کفارات اس لئے کہ ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہے لہٰذا یہ وصف منصوص علیہ میں اور اس کی نظیر دیگر کفارات میں اپنے عدم کی صورت میں حکم کے عدم کو ثابت کرے گا اس لئے کہ کل کفارات جنس واحد ہیں۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ وجوہ فاسدہ میں سے تیسری وجہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کے امام شافعیؒ قائل ہیں وہ یہ ہے کہ مطلق کو بھی مقید پر محمول کیا جائے گا اور مطلق وہ ہے کہ جس میں فقط ذات سے تعرض کیا جائے صفت سے نفیاً یا اثباتاً تعرض نہ کیا جائے اور مقید وہ ہے کہ جس میں ذات مع الصفت سے تعرض کیا جائے اگر مطلق اور مقید کسی مسئلہ میں واقع ہوں تو امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق کو بھی مقید پر محمول کیا جائے گا اگرچہ دو مختلف واقعات میں واقع ہوں جیسا کہ کفارۂ قتل خطا اور دیگر تمام کفارات اس لئے کہ کفارہ قتل خطا ایک حادثہ ہے اس میں حکم مقید واقع ہوا ہے اللہ تعالیٰ کے قول مَن قتل مؤمناً خطأً فتحریر رقبۃ مومنۃ۔ اور کفارۂ ظہار دوسرا واقعہ ہے اس میں حکم مطلق واقع ہوا ہے اللہ تعالیٰ کا قول، تحریر رقبۃ، ایمان کی قید کے بغیر ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہاں بھی ایمان کی قید معتبر ہوگی لہٰذا جس طرح قتل خطاء کے کفارہ میں عبد مومن آزاد کرنا ضروری ہے اسی طرح دیگر کفارات میں بھی عبدِ مومن آزاد کرنا ضروری ہے جب مختلف دو حادثوں میں مطلق کو مقید پر حمل کرنا ضروری ہے تو ایک حادثہ میں بطریق اولیٰ مطلق کو مقید پر حمل کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ کفارۂ ظہار یہ ایک حادثہ ہے اس کے تین احکام بیان کئے گئے ہیں اول تحریر رقبہ، دوم صیام شہرین متتابعین، سوم اطعام ستین مسکیناً، اول اور ثانی قبل ان یتماسا، کے ساتھ مقید ہیں مگر ثالث یعنی اطعام، قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے، امام شافعیؒ اطعام کو بھی تحریر رقبہ اور صوم پر محمول کرتے ہیں جس طرح ان دونوں میں قبل ان یتماسا کی قید ہے اطعام میں بھی یہی قید معتبر ہوگی۔

لان قید الایمان زیادۃ وصف الخ۔ یہ مطلق کو مقید پر حمل کرنے کی دلیل ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک وصف چوں کہ شرط کے قائم مقام ہوتا ہے جیسا کہ دوسری وجہ فاسد کے تحت گذر چکا ہے لہٰذا جس طرح شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جاتا ہے اسی طرح وصف کے منتفی ہونے سے بھی حکم منتفی ہو جائے گا اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ عدم شرط کی وجہ سے حکم کا عدم، عدم شرعی ہوتا ہے اور عدم شرعی بطریق قیاس دوسرے محل کی طرف متعدی ہو جاتا ہے یعنی عدم شرعی پر دوسری چیزوں کے عدم کو قیاس کیا جاتا ہے لہٰذا کفارہ قتل کی عدم صحت پر دیگر کفارات کو قیاس کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ جس طرح عدم ایمان کی وجہ سے کفارۂ قتل میں جواز کا حکم معدوم ہو جاتا ہے اسی طرح دیگر کفارات میں بھی عدم ایمان کی وجہ سے جواز کا حکم معدوم ہو جائے گا اور اس قیاس کی علتِ مشترکہ یہ ہے کہ کفارہ قتل اور دیگر کفارات

کفارہ ہونے میں شریک ہیں اور اس لئے کہ تمام کفارات کو ستر اور زجر کے طور پر مشروع کیا گیا ہے۔

وَعِنْدَنَا لَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَا فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ بَعْدَ أَنْ يَكُونَا فِي حُكْمَيْنِ لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ بِهِمَا قَالَ أَبُوحَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِيْمَنْ قَرُبَ الَّتِيْ ظَاهَرَ مِنْهَا فِي خِلَالِ الصَّوْمِ لَيْلًا عَامِدًا أَوْ نَهَارًا نَاسِيًا إِنَّهُ يَسْتَأْنِفُ وَلَوْ قَرُبَهَا فِي خِلَالِ الْإِطْعَامِ لَمْ يَسْتَأْنِفْ لِأَنَّ شَرْطَ الْإِخْلَاءِ عَنِ الْمَسِيْسِ مِنْ ضَرُوْرَةِ شَرْطِ التَّقْدِيْمِ عَلَى الْمَسِيْسِ وَذٰلِكَ مَنْصُوْصٌ عَلَيْهِ فِي الْإِعْتَاقِ وَالصِّيَامِ دُوْنَ الْإِطْعَامِ،

ترجمہ اور ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا اگرچہ ایک ہی حادثہ میں کیوں نہ ہو جب کہ دونوں (مطلق و مقید) دو حکموں میں ہوں کیوں کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا کہ جس نے روزوں کے دوران رات میں قصداً یا دن میں ناسیاً اس عورت سے جماع کر لیا جس سے اس نے ظہار کیا ہے کہ روزے از سر نو رکھے اور اگر اطعام کے دوران جماع کیا تو استیناف کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ جماع سے خالی ہونے کی شرط تقدیم علی المسیس کی شرط کی ضرورت کی وجہ سے ہے اور یہ اعتاق اور صیام میں منصوص ہے نہ کہ اطعام میں۔

تشریح وعندنا لا یحمل، یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ احناف کا مسلک بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مطلق اور مقید جبکہ دو حکموں میں واقع ہوں اگرچہ حادثہ ایک ہی کیوں نہ ہو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اگر مطلق اور مقید دو حادثوں میں واقع ہوں تو بطریق اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ دونوں پر عمل ممکن ہے، ممکن ہے کہ شارع کا مقصود ایک حکم میں سختی ہو لہٰذا اس کو مقید کر دیا اور دوسرے حکم میں سختی مقصود نہ ہو جس کی وجہ سے اس حکم کو مطلق رکھا ہو جیسا کہ اعتاق رقبہ کفارۂ قتل خطا و کفارہ یمین میں حکم یعنی اعتاق رقبہ واحد ہے مگر حادثے دو ہیں ایک کفارۂ قتل ہے اور دوسرا کفارہ یمین ہے، کفارہ قتل میں حکم مقید ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے مَن قتل مؤمناً خطأً فتحریر رقبۃ مؤمنۃ اور کفارۂ یمین میں حکم مطلق ہے کما قال اللہ تعالیٰ تحریر رقبۃ، اس میں ایمان کی قید نہیں ہے لہٰذا ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا کیوں کہ یہ بات ممکن ہے کہ شارع کا مقصد اول حکم میں تغلیظ اور ثانی حکم میں توسع ہو۔

قال ابو حنیفۃ و محمد فیمن قرب الخ: مطلق کو مقید پر اس وقت بھی محمول نہیں کیا جائے گا جبکہ حادثہ ایک

اور حکم دو ہوں جیسا کہ مصنف علیہ الرحمہ نے اس کی مثال قال ابو حنیفۃ و محمد سے بیان فرمائی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی اس بیوی سے جس سے ظہار کیا مثلاً یوں کہا ظہرک کظہر امی، روزوں کے درمیان رات میں قصداً یا دن میں نسیاناً جماع کیا تو اس شخص کو پھر سے روزے رکھنا ضروری ہوں گے مثلاً ایک ماہ کے روزے رکھنے کے بعد جماع کر لیا تو طرفین کے نزدیک از سر نو دو ماہ کے روزے مسلسل رکھنا ضروری ہوں گے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے، صیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا، فرمایا ہے اس آیت سے صراحۃً روزوں کا جماع پر مقدم ہونا شرط معلوم ہوتا ہے اور اقتضاء النص کے طور پر روزوں کے جماع سے خالی ہونے کی شرط مفہوم ہوتی ہے اس لئے کہ اخلاء عن الجماع تقدیم کے لئے ضروری ہے اس لئے کہ تقدیم الصوم علی الجماع بغیر اخلاء کے متصور ہی نہیں ہو سکتی یعنی تقدیم کے معنے اخلاء کے بغیر درست نہیں ہو سکتے جس طرح کہ تحریر رقبہ میں مملوکہ کے بغیر تحریر رقبہ کے معنے درست نہیں ہو سکتے. نص اگر اپنے معنے کے درست ہونے کے لئے کسی امر کا تقاضہ کرے تو اس امر کا ثبوت اقتضاء النص کے طور پر ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس نے ظہار کیا ہے اور وہ کفارہ بالصوم ادا کرنا چاہتا ہے تو اس پر دو چیزیں لازم ہیں اول تقدیم الصوم علی الجماع دوم اخلاء الصوم عن الجماع. صیام شہرین کے دوران جماع کر کے اگرچہ تقدیم الصیام علی الجماع سے عاجز ہو گیا ہے مگر اخلاء الصیام عن الجماع پر قادر ہے کیوں کہ دوبارہ اس طرح روزے رکھ سکتا ہے کہ ان کے درمیان جماع نہ ہو اور اگر از سر نو روزے نہیں رکھتا تو تقدیم اور اخلاء دونوں فوت ہو جائیں گے، امام شافعی اور ابو یوسف رحمہ فرماتے ہیں کہ روزے از سر نو نہ رکھے کیوں کہ تمام روزوں کو جماع پر مقدم کرنا ضروری ہے جیسا کہ من قبل ان یتماسا کی قید سے معلوم ہوتا ہے مگر جب کہ صیام کے درمیان میں جماع کر لیا تو بعض کی تقدیم فوت ہو گئی مگر بعض روزوں کی تقدیم فوت نہیں ہوئی اور اگر اس نے از سر نو تمام روزے رکھے تو تمام روزوں کی تقدیم فوت ہو جائے گی جو کہ بعض کی تقدیم اور بعض کی تاخیر سے بھی بدتر ہے۔

مصنف کے قول لیلۃً عامداً کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ اتفاقی ہے کیوں کہ رات میں عامداً اور ناسیاً دونوں کا ایک ہی حکم ہے یعنی استیناف' البتہ نہاراً ناسیاً میں ناسیاً کی قید احترازی ہے اس لئے کہ اگر دن میں قصداً جماع کر لیا تو بالاتفاق استیناف لازم ہے چوں کہ تتابع کی قید مفقود ہو گئی۔

ولو قربہا فی خلال الاطعام لم یستانف: یعنی اگر مظاہر نے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا کر کفارہ ظہار ادا کیا اور اطعام کے دوران جماع کر لیا تو از سر نو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا بالاتفاق لازم نہیں ہے کیونکہ اخلاء عن المسیس (جماع) کی شرط تقدیم علی المسیس کی شرط کی ضرورت کے لئے ہے اس لئے کہ تقدیم الصیام علی المسیس بغیر اخلاء عن المسیس ممکن نہیں ہے اور تقدیم اعتاق اور صیام میں منصوص ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول، فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا، الطعام میں من قبل ان یتماسا

کی قید نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا فرمایا ہے اس میں من قبل ان یتماسا کی قید نہیں ہے کفارہ بالاطعام میں اگرچہ تقدیم کی شرط نہیں ہے مگر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے سے پہلے جماع کرنا بھی درست نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں حادثہ ایک یعنی کفارۂ ظہار ہے مگر حکم دو ہیں اول اطعام ستین مسکینا اور دوم صیام شہرین اور اعتاق رقبہ ہیں اور یہ دونوں حکم مختلف ہیں اطعام مطلق ہے یعنی اس میں من قبل ان یتماسا کی قید نہیں ہے اور اعتاق رقبہ اور صیام شہرین من قبل ان یتماسا کی قید سے مقید ہیں لہٰذا ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر ایک ان میں سے اپنے اپنے طریقہ پر رہے گا، جب اطعام میں تقدیم کی شرط نہیں ہے تو اخلاء عن المسیس کی شرط بھی نہ ہوگی اس لئے کہ اخلاء کی شرط تقدیم کی ضرورت کی وجہ سے ہے لہٰذا اگر دوران اطعام جماع کرلیا تو از سرنو کھانا کھلانا لازم نہیں ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ إِذَا دَخَلَ الْإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيْدُ فِي السَّبَبِ يَجْرِيْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلٰى سُنَنِهٖ كَمَا قُلْنَا فِيْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ إِنَّهُ يَجِبُ أَدَاؤُهَا عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ بِاسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالْإِسْلَامِ لِأَنَّهُ لَا مُزَاحَمَةَ فِي الْأَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ،

ترجمہ اور اسی طرح جب کہ اطلاق اور تقیید سبب پر داخل ہو تو ہر ایک اپنی حالت پر جاری ہوگا جیسا کہ ہم نے صدقۃ الفطر کے بارے میں کہا کہ نص مطلق باسم العبد کی وجہ سے عبد کافر کی طرف سے ادا کرنا واجب ہوگا اور نص مقید بالاسلام کی وجہ سے عبد مسلم کی طرف سے ادا کرنا واجب ہوگا اسلئے کہ اسباب میں مزاحمت نہیں ہے لہٰذا جمع کرنا واجب ہوگا،

تشریح مصنف علیہ الرحمہ سابق مسئلہ کی ایک نظیر پیش فرما رہے ہیں کہ جس طرح اگر حکم مقید یا مطلق ہو تو وہ اپنی حالت پر ہی باقی رہتا ہے مطلق کو مقید یا مقید کو مطلق پر محمول نہیں کیا جاتا اسی طرح اگر اطلاق اور تقیید اسباب پر داخل ہو یعنی ایک ہی حکم کا ایک سبب مطلق اور دوسرا سبب مقید ہو تو یہ دونوں اسباب اپنی اپنی حالت پر رہیں گے مطلق کو مقید یا مقید کو مطلق پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

جیسا کہ صدقۃ الفطر کے بارے میں ہم نے کہا ہے، صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب راس ہے ایک حدیث میں راس مطلق ہے یعنی مسلم اور کافر کی قید نہیں ہے آپ نے فرمایا ہے۔ ادّوا عن کل حر وعبد صغیر وکبیر نصف صاع

من بر، الحدیث۔ اخرجہ دار قطنی وابوداؤد وعبدالرزاق، ہر آزاد اور غلام چھوٹے اور بڑے کی جانب سے صدقۃ الفطر ادا کرو ایک صاع کھجور یا نصف صاع گندم، اس حدیث میں حر اور عبد مطلق ہے اسلام یا کفر کی کوئی قید نہیں ہے، دوسری حدیث میں آپ نے فرمایا۔ عن ابن عمران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان عن الناس صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر علی کل حر وعبد ذکر او انثیٰ من المسلمین وقال ابو عیسیٰ الترمذی۔ الحدیث، پہلی حدیث میں سبب مطلق ہے اور دوسری حدیث میں سبب مقید ہے یعنی عن کل حر وعبد من المسلمین، ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق راس وجوب صدقۃ الفطر کا سبب ہے اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ راس مسلم وجوب کا سبب ہے لہٰذا ایک کو دوسرے سبب پر محمول نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اسباب میں مزاحمت اور منافات نہیں ہوتی، ایک شے کے لئے موجود ہونے سے پہلے شرعاً متعدد اسباب ہو سکتے ہیں البتہ شے کا وجود ایک ہی سبب سے ہوگا۔

مثلاً ملک شرعاً شراء، ہبہ، وصیت، میراث وغیرہ اسباب کے ذریعہ حاصل ہو سکتی ہے اور اسیطرح ایک شے کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں مثلاً موت کا سبب قتل، مرض، خودکشی، غرق، حرق وغیرہ ہو سکتے ہیں لہٰذا دونوں نصوں میں تطبیق دینا اور مطلق کو مقید پر محمول کئے بغیر عمل کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ دو حادثوں کے دو حکموں یا دو حادثوں کے ایک حکم میں جمع کرنا ضروری ہوتا ہے البتہ اگر حادثہ کے ایک ہونے کے ساتھ حکم بھی واحد ہو تو بالاتفاق مطلق کو مقید پر حمل کرنا ضروری ہے جیسا کہ آپؐ نے اس اعرابی سے کہ جس نے ماہ رمضان میں روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا تھا۔ ان یصوم شہرین متتابعین، رواہ ابوداؤد، اور دوسری روایت میں ہے۔ ان یصوم شہرین۔ اس حدیث میں متتابعین کی قید نہیں ہے، مذکورہ دونوں حدیثوں میں حادثہ واحدہ کے ساتھ حکم بھی واحد ہے لہٰذا مطلق کو مقید پر حمل کرنا ضروری ہے اس لئے کہ حکم واحد دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کر سکتا جب تقیید ثابت ہو گئی تو اطلاق باطل ہو گیا۔

سوال: جب مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا تو مقید کا بے فائدہ ہونا لازم آئے گا اسلئے کہ عدم حمل کی صورت میں مقید کا حکم مطلق سے مفہوم ہو جائے گا اس لئے کہ عبد مسلم کا حکم مطلق عبد سے مستفاد ہے جیسا کہ عبد کافر کا حکم مستفاد ہے جب یہ بات ہے تو قید کے ذکر کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔

جواب: جواب کا ماحصل یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر حمل نہ کرنے کی صورت میں بھی فائدہ ہے اور وہ یہ مقید کے وارد ہونے سے پہلے مطلق من حیث المطلق عمل کیا جائے گا اور مقید کے وارد ہونے کے بعد مقید ہونے کی حیثیت سے عمل کیا جائے گا اور اس میں یہ فائدہ ہے کہ نص مقید اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا مفہوم سببیت کے لئے اولیٰ اور شارع کے نزدیک اہم ہے اس لئے کہ شارع نے سبب مقید کو ایک

مرتبہ ضمنی طور پر نص مطلق کے ذریعہ سبب قرار دیا اور پھر نص مقید کے ذریعہ قصداً سبب قرار دیا، قید کا فائدہ مسئلہ مذکورہ میں یہ ہوا کہ یہ معلوم ہوگیا کہ عبد مسلم وجوب صدقۃ الفطر کے لئے زیادہ لائق ہے لہٰذا جب کہ دونوں نصوص پر عمل ممکن ہے اور فائدہ کا احتمال قائم ہے تو دونوں نصوص کے درمیان جمع کا امکان بھی ہے لہٰذا مفہوم مطلق کی سببیت کو نص مطلق کے ذریعہ ثابت قرار دیا جائے گا اور مفہوم مقید کی سببیت کو نص مطلق اور مقید دونوں کے ذریعہ ثابت قرار دیا جائے گا اور شریعت میں یہ کوئی مستبعد نہیں ہے کہ حکم واحد چند نصوص سے ثابت ہو جیسا کہ صلوٰۃ و زکوٰۃ وغیرہ کہ ان کا ثبوت متعدد نصوص سے ہے۔ سلہ

سلہ ضبط المقام: اور اس مقام کی تفصیل کہ ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوگا اور امام شافعی رح کے نزدیک محمول ہوگا یہ ہے کہ مطلق اور مقید کا مقصد اگر بیان حکم ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی حکم یا تو متحد ہوگا یا مختلف، اگر حکم مختلف ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی ایک حکم دوسرے کے لئے موجب تقیید ہوگا یا نہیں، اگر حکم مختلف ہو اور ایک حکم دوسرے کی تقیید کا موجب نہ ہو تو ایک حکم کو دوسرے حکم پر محمول نہیں کیا جائے گا جیسے اطعم رجلاً واکس عاریاً، ایک شخص کو کھانا کھلا اور ایک ننگے شخص کو کپڑا پہنا، عبارت مذکورہ میں دو حکم بیان ہوئے ہیں ایک کھانا کھلانا اور دوسرا کپڑا پہنانا۔ اول حکم مطلق ہے اور دوسرا حکم عاریاً کے ساتھ مقید ہے اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اطعم رجلاً کو عاریاً کے ساتھ مقید کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے لہٰذا اطعم رجلاً کو اکس رجلاً عاریاً پر محمول نہیں کیا جائے گا، اور اگر ایک حکم دوسرے حکم کی تقیید کا موجب ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا مثلاً اعتق عنی رقبۃً ولا تعتق رقبۃً کافرۃً، ان میں سے ایک یعنی ولا تعتق رقبۃً کافرۃً، اعتق عنی رقبۃً کی تقیید کا بالذات یعنی بلا واسطہ موجب ہے اس لئے کہ لا تعتق رقبۃً کافرۃً کا مطلب یہ ہے اعتق عنی رقبۃً مومنۃً، یا بالواسطہ ایک حکم دوسرے حکم کو مقید کرے گا مثلاً اعتق عنی رقبۃً ولا تملکنی رقبۃً کافرۃً، اس لئے کہ نفی تملیک رقبۂ کافرہ اعتاق رقبہ کافرہ کی نفی کو مستلزم ہے اور یہ مستلزم ہے رقبۂ مومنہ کے اعتاق کو۔

اور اگر حکم مختلف نہ ہو بلکہ متحد ہو تو پھر یا تو منفی ہوگا یا مثبت، اگر منفی ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا مثلاً لا تعتق رقبۃً ولا تعتق رقبۃً کافرۃً، کیوں کہ ان دونوں حکموں کے درمیان جمع و تطبیق ممکن ہے یہ کہ غلام آزاد ہی نہ کیا جائے نہ کافر اور نہ غیر کافر، اور اگر حکم مثبت ہے تو پھر حادثہ مختلف ہے یا متحد اگر حادثہ مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، بخلاف امام شافعی رح کے جیسا کہ کفارہ یمین اور کفارہ قتل خطا میں ہے کفارہ یمین میں رقبہ مطلق ہے اور کفارہ قتل خطا میں ایمان کی قید ہے امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک دونوں اپنی حالت پر رہیں گے بخلاف امام شافعیؒ کے ان کے یہاں کفارۂ یمین کو کفارۂ قتل پر قیاس کیا جائے گا اور کفارہ یمین میں بھی رقبہ کو ایمان کی قید کے ساتھ مقید کیا جائے گا اور اگر حادثہ متحد ہو تو اطلاق اور تقیید سبب میں ہوگی یا نہیں اگر اطلاق و تقیید سبب میں ہو تو مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا جیسا کہ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب بعض احادیث میں سبب راس مطلق ہے اور بعض احادیث=

سوال : شوافع کی جانب سے یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ احناف کے یہاں یہ اصول ہے کہ جب اطلاق وتقیید سبب میں واقع ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا حالاں کہ آئندہ مسئلہ میں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ فی خمس من الابل شاۃ۔ یہ مطلق ہے اور قول علیہ السلام۔ فی خمس من الابل السائمۃ زکوٰۃ۔ یہ مقید ہے۔ ابل سبب زکوٰۃ ہے اول حدیث میں ابل مطلق ہے اور دوسری حدیث میں مقید ہے اور احناف نے اس مسئلہ میں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے یہی وجہ ہے کہ احناف نے فرمایا ہے کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ نہیں ہے؟

جواب : مسئلہ مذکورہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا گیا ہے بلکہ حدیث مشہور کے ذریعہ جو کہ غیر سائمہ سے زکوٰۃ کو ساقط کرتی ہے مطلق کا اطلاق منسوخ ہو گیا ہے نہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی وجہ سے غیر سائمہ سے زکوٰۃ ساقط ہوئی ہے اور حدیث یہ ہے۔ لا زکوٰۃ فی العوامل والحوامل والعلوفۃ۔ ظاہر ہے کہ یہ تینوں قسمیں غیر سائمہ ہوتی ہیں اس سے معلوم ہو گیا کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ نہیں ہے!

سوال : دوسرا اعتراض شوافع کی جانب سے یہ کیا جاتا ہے کہ احناف کا اصول یہ ہے کہ جب حادثہ مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا حالاں کہ احناف اللہ تعالیٰ کے قول۔ واستشہدوا شہیدین من رجالکم کو اللہ تعالیٰ کے قول۔ واشہدوا ذوی عدل منکم۔ پر محمول کرتے ہیں یہاں تک کہ احناف نے مطلقاً شہادت میں عدالت کی قید لگائی ہے حالاں کہ اول آیت حادثہ دین (قرض) میں ہے اور ثانی آیت باب الرجعۃ فی الطلاق میں وارد ہوئی ہے۔

جواب : مسئلہ مذکورہ میں ایک حادثہ کے مطلق کو دوسرے حادثہ کے مقید پر محمول نہیں کیا ہے بلکہ ہم نے ایک تیسری نص پر عمل کیا ہے جو کہ فاسق کی خبر پر توقف کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ

۔ میں سبب راس مقید بالایمان ہے لہٰذا ہر ایک حکم اپنی حالت پر رہے گا اور مطلق اور مقید دونوں میں صدقۃ الفطر واجب ہوگا اور اگر اطلاق وتقیید سبب میں نہ ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ قصہ اعرابی میں ایک روایت میں صوم شہرین اور دوسری روایت میں صوم شہرین متتابعین ہے اور اسی طرح اطلاق اور تقیید شرط پر داخل ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا جیسا کہ شہود نکاح کی دونوں نصوص ہیں، یہاں تک کہ نکاح دو فاسق گواہوں کے ذریعہ منعقد ہو جائے گا جیسا کہ دو عادل گواہوں کے ذریعہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے کیونکہ دونوں نصوں پر عمل ممکن ہے کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ ہر ایک ان دونوں میں سے شرط ہو بایں طور کہ اگر دونوں قسم کے گواہ موجود ہوں تو نکاح منعقد ہو جائے اور اگر دونوں قسم کے گواہ نہ ہوں تو نکاح منعقد نہ ہو اور مقید کا فائدہ استحباب اور افضلیت ہوگا یعنی نکاح میں دو عادل گواہوں کا موجود ہونا مستحب اور افضل ہوگا۔

کا قول، یا ایہا الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا۔ (ترجمہ) اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لایا کرے تو تم اس کی تحقیق کرلیا کرو، جب فاسق کی خبر واجب التوقف ہے تو مخبر میں عدالت کی قید شرط لازم ہے نہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی وجہ سے۔

وَهُوَ نَظِيرُ مَا سَبَقَ اَنَّ التَّعْلِيقَ بِالشَّرْطِ لَا يُوجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهٖ فَصَارَ الْحُكْمُ الْوَاحِدُ قَبْلَ وُجُودِهٖ مُعَلَّقًا وَمُرْسَلًا لِاَنَّ الْاِرْسَالَ وَالتَّعْلِيقَ يَتَنَافَيَانِ وُجُودًا وَاَمَّا قَبْلَ وُجُودِهٖ فَهُوَ مُعَلَّقٌ بِالشَّرْطِ اَيْ مَعْدُومٌ يَتَعَلَّقُ وُجُودُهٗ بِالشَّرْطِ وَمُرْسَلًا عَنِ الشَّرْطِ اَيْ مَعْدُومٌ مُحْتَمِلٌ لِلْوُجُودِ قَبْلَهٗ وَالْعَدَمُ الْاَصْلِيُّ كَانَ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُودِ وَلَمْ يَتَبَدَّلِ الْعَدَمُ فَصَارَ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُودِ بِطَرِيقَيْنِ،

ترجمہ اور وہ اس کی نظیر ہے جو ماقبل میں گذرچکا ہے کہ تعلیق بالشرط عدم شرط کے وقت حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی پس حکم واحد اپنے وجود سے پہلے معلق اور مرسل (غیر معلق) دونوں کا محتمل ہوگا کیوں کہ ارسال اور تعلیق صرف وجود کے اعتبار سے منافی ہیں لیکن وجود حکم سے پہلے تو وہ حکم شرط پر معلق ہے یعنے ایسا معدوم ہے کہ اس کا وجود شرط پر معلق ہے اور شرط سے مطلق (غیر معلق ہے) یعنی ایسا معدوم ہے کہ شرط سے پہلے وجود کا احتمال رکھتا ہے اور عدم اصلی (تعلیق سے پہلے) وجود کا احتمال رکھتا ہے اور (تعلیق کے بعد) عدم اصلی تبدیل نہیں ہوا لہٰذا دونوں طریقوں پر وجود کا احتمال ہوگا۔

تشریح سبب مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنا یہ ماسبق میں مذکور مسئلہ تعلیق کی نظیر ہے یہ کہ تعلیق بالشرط عدم شرط کی صورت میں عدم حکم کو مستلزم نہیں ہے مصنفؒ یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ موجودہ مسئلہ یعنی سبب مطلق کو سبب مقید پر حمل نہ کرنا، یہ مسئلہ سابق یعنی معلق بالشرط عدم شرط کی صورت میں عدم مشروط کو مستلزم نہ ہونے کی نظیر ہے خلاصہ یہ ہے کہ سبب مطلق اور مقید پر عمل کرنا معلق بالشرط اور غیر معلق بالشرط پر عمل کرنے کی نظیر ہے یعنی جس طرح حکم میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ اپنے وجود سے پہلے موجود بالشرط اور بدون الشرط ہوسکتا ہے کیوں کہ ارسال اور تعلیق میں وجود شرط سے پہلے منافات نہیں ہے کیوں کہ عدم اصلی میں اس بات کی صلاحیت ہوتی ہے کہ اس کا وجود بالشرط اور بغیر الشرط دونوں طریقوں سے ہوجائے اور یہ عدم اصلی تعلیق کے بعد متغیر نہیں ہوتا یعنی جس طرح تعلیق سے پہلے حکم میں موجود بالشرط اور بغیر الشرط ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے مثلاً جس طرح ابتداءً شوہر کو اس بات کا اختیار ہے کہ اپنی بیوی کو

تنجیزاً یعنی بغیر تعلیق بالفور طلاق دے دے اور یوں کہدے انت طالق ثلثاً، اور یہ بھی اختیار ہے کہ کسی شرط پر معلق کردے اور یوں کہے اِن دخلتِ الدار فانتِ طالق اسی طرح بعد التعلیق الطلاق بھی تنجیزاً طلاق دے سکتا ہے مثلاً کسی شخص نے دخول دار پر معلق کر دیا تو اس کو اس بات کا بھی اختیار ہے کہ فی الفور بغیر تعلیق طلاق دیدے اس لئے کہ قبل وجود الحکم تعلیق اور ارسال میں تنافی نہیں ہے البتہ حکم کے موجود ہونے کے بعد تعلیق اور ارسال میں تنافی ہوتی ہے یعنی جب حکم موجود ہوگیا تو اس کا وجود یا تو تعلیقاً ہوگا یا تنجیزاً ہوگا دونوں طریقوں سے اس کا وجود نہیں ہوسکتا۔

فرعیات میں اس کی مثال یہ ہے کہ مِلک جو کہ ایک حکم ہے اس کا ثبوت وجود ملک سے پہلے مختلف طریقوں سے ہوسکتا ہے مثلاً شراء، وصیت، ہبہ، وراثت، ان میں سے کسی بھی طریقہ سے ملک کا ثبوت ہوسکتا ہے مگر جب مِلک ثابت ہوگئی تو ان مذکورہ طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ ہی سے ثابت ہوگی دو طریقوں سے نہیں ہوسکتی مثلاً ملک کا ثبوت شراء اور ہبہ دونوں طریقوں سے نہیں ہوگا۔

محسوسات میں اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً ایک قندیل معلق ہے تو وہ غیر معلق نہیں ہوگی، اور اگر غیر معلق ہے تو معلق نہیں ہوگی اسی طرح حکم میں بھی اس بات کی صلاحیت ہے کہ وہ اپنے وجود سے پہلے علی سبیل البدل سبب مقید اور سبب مطلق دونوں طریقوں سے ثابت ہوسکتا ہے مگر دونوں طریقوں سے بیک وقت ثابت نہیں ہوسکتا یہی وجہ ہے کہ سبب مطلق اور مقید کے درمیان اجتماع تو ہوسکتا ہے بایں طور کہ دونوں پر عمل کرلیا جائے مگر ایک کو دوسرے پر حمل نہیں کرسکتے، ممکن ہے کہ مصنف اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہوں جو کہ مسئلہ تعلیق بالشرط پر وارد ہوتا ہے۔

سوال: احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط عدم شرط کے وقت نفی حکم کی موجب نہیں ہوتی یعنی عدم شرط عدم حکم پر دلالت نہیں کرتا بلکہ یہ بات جائز ہے کہ عدم شرط کی صورت میں بھی حکم موجود ہو جیسا کہ شرط کی موجودگی میں وجود حکم ممکن ہے لہٰذا شے واحد معلق اور مرسل ہوگئی اور یہ اجتماع متنافیین ہے مثلاً باندی کی حلت آزاد پر قدرت نہ ہونے کی شرط پر معلق ہے تو یہ بات جائز نہیں ہے کہ یہی حل بعینہٖ شرط کے موجود ہونے سے پہلے ثابت ہو اس لئے کہ شے واحد آن واحد میں معلق بھی ہو اور غیر معلق بھی ہو (مرسل) جیسا کہ قندیل آن واحد میں معلق اور غیر معلق نہیں ہوسکتی۔

جواب: تعلیق اور ارسال میں وجود حکم سے پہلے کوئی منافات نہیں ہے البتہ حکم کے موجود ہونے کے بعد منافات ہے اور ہم نے قبل الوجود معلق اور مرسل قرار دیا ہے نہ کہ بعد الوجود۔

(ملاحظہ) معدوم کی دو قسمیں ہیں معدوم اصلی اور معدوم شرعی، معدوم اصلی وہ ہے کہ نفس الامر اور حقیقت میں معدوم ہو جیسے کہ بیوی کی طلاق قبل الطلاق معدوم اصلی ہے، اور معدوم شرعی وہ ہے کہ حسًّا

تو موجود ہو مگر شریعت نے معدوم فرض کر لیا ہے مثلاً طلاق معلق میں طلاق موجود ہے مگر تعلیق کی وجہ سے طلاق کو شریعت نے معدوم فرض کر لیا ہے جس طرح معدوم اصلی قبل الوجود دونوں طریقوں یعنی تنجیز اور تعلیق سے موجود ہو سکتی ہے تعلیق کے بعد بھی تنجیزاً اور تعلیقاً موجود ہو سکتی ہے۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ الْعَامَّ يَخُصُّ بِسَبَبِهِ وَعِنْدَنَا إِنَّمَا يَخُصُّ بِسَبَبِهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلاً بِنَفْسِهِ كَقَوْلِهِ نَعَمْ أَوْ بَلَىٰ أَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ كَقَوْلِ الرَّاوِي سَهَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ أَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ كَالْمَدْعُوِّ إِلَى الْغَدَاءِ وَيَقُولُ وَاللّٰهِ لَا أَتَغَدّٰى فَأَمَّا إِذَا زَادَ عَلَىٰ قَدْرِ الْجَوَابِ فَقَالَ وَاللّٰهِ لَا أَتَغَدّٰى الْيَوْمَ وَهُوَ مَوْضِعُ الْخِلَافِ فَعِنْدَنَا يَصِيرُ مُبْتَدَأً احْتِرَازاً عَنْ إِلْغَاءِ الزِّيَادَةِ،

ترجمہ اور وجوہ فاسدہ میں سے وہ بھی ہے جو بعض حضرات نے کہا ہے کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک اس وقت خاص ہوتا ہے جبکہ عام مستقل بنفسہٖ نہ ہو (بلکہ ما قبل سے تعلق کا محتاج ہو) جیسا کہ قائل کا قول نعم اور بلیٰ، یا عام جزاء کے قائم مقام واقع ہو جیسا کہ راوی کا قول "سہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد"، یا عام جواب کے قائم مقام ہو جیسا کہ اس شخص کا قول جسکو کھانے کی طرف بلایا گیا ہو اور وہ جواب میں کہے واللہ لا اتغدیٰ، لیکن اگر مدعو نے مقدار جواب سے زیادہ تکلم کیا مثلاً کہا واللہ لا اتغدیٰ الیوم یا لا اتغدیٰ معک، یہ صورت مختلف فیہ ہے ہمارے نزدیک یہ مستقل کلام ہے زیادتی کو لغو سے بچانے کے لئے۔

تشریح وجوہ فاسدہ میں سے یہ چوتھی وجہ فاسد ہے جس کے قائل امام شافعی و امام مالکؒ ہیں، مزنی اور قفال نیز ابوبکر دقاق و ابو ثور نے بھی انہی کی اتباع کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حکم عام کا سبب اگر خاص ہو تو وہ حکم اسی سبب کے ساتھ خاص رہے گا خواہ وہ سبب خاص سائل کا سوال ہو یا کوئی مخصوص حادثہ، مثلاً آپؐ سے کسی نے سوال کیا تو آپ نے فرمایا "من فعل کذا فعلیہ کذا" او فلہ کذا، یہ نہیں فرمایا فلک کذا، او علیک کذا، یا کوئی حادثہ آپ کے زمانہ میں پیش آیا اور آپ صلعم نے اس حادثہ کے بارے میں کوئی نص فرمائی تو یہ نص صاحب حادثہ اور دیگر لوگوں کے لئے شامل ہوگی مگر ان مذکورہ علماء کے نزدیک یہ حکم عام اس سائل اور اس صاحب حادثہ کے ساتھ خاص رہے گا اور اگر وہی حکم صاحب حادثہ یا سائل کے علاوہ کسی اور شخص کو شامل ہوگا تو وہ نص آخر یا سوال اور حادثہ پر قیاس کر کے ثابت ہوگا مگر علماء جمہور متقدمین اور متاخرین میں سے اسکے خلاف کے قائل ہیں، وہ فرماتے ہیں اگر صیغہ عام کسی سبب کے ساتھ مقید ہو تو صیغہ عام اپنے عموم پر جاری

رہے گا اور سبب ورود کے ساتھ خاص نہ ہوگا چنانچہ مذکورہ دونوں صورتوں میں صیغہ عام سائل اور غیر سائل اسی طرح صاحب حادثہ اور غیر صاحب حادثہ سب کو شامل ہوگا اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اس بات پر اجماع بھی کہ نصوص جو کہ کسی خاص سبب ورود کے ساتھ مخصوص ہیں حکم عام پر محمول ہوں گی، اسی بات کی تائید کرتا ہے کہ سبب خاص ہونے کے باوجود حکم عام رہتا ہے اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ آیت ظہار اوس بن صامت کی بیوی خولہ کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور آیت لعان ہلال بن امیہ اور آیت قذف حضرت عائشہ صدیقہ اور آیت سرقہ صفوان کی چادر یا ڈھال کی چوری کے بارے میں نازل ہوئی تھی اس کے باوجود صحابہ رضؓ نے ان عمومات کو اپنے مورد کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ عام اپنے سبب مخصوص کے ساتھ خاص نہیں ہوتا، اسی طرح علیہ السلام کا قول ایما اہاب دبغ فقد طہر، جس کھال کو دباغت دیدیا گیا وہ پاک ہوگئی، یہ حکم عام ہے مگر آپ کے اس فرمان کا سبب حضرت میمونہ رضؓ کی بکری تھی جو کہ مرگئی تھی واقعہ خاص تھا مگر آپ نے حکم عام فرمایا لہٰذا یہ حکم حضرت میمونہ کی بکری کے ساتھ خاص نہ رہے گا بلکہ قیامت تک ہر مردہ جانور کی کھال کا یہی حکم ہوگا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر حکم کا سبب ورود اگرچہ خاص ہو مگر حکم عام ہی رہتا ہے۔

خلاصہ کلام، علماء جمہور کے نزدیک عام اپنے عموم پر جاری رہے گا سبب خواہ کسی سائل کا سوال ہو یا کسی حادثہ کا وقوع، امام مالک اور شافعی نے فرمایا کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص رہے گا اور بعض علماء اہل حدیث (ابوالفرج) نے سوال اور حادثہ کے درمیان فرق کیا ہے بایں طور کہ اگر سبب سوال ہو تو حکم عام اسی سوال کے ساتھ خاص نہ رہے گا اور ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ جب شارع نے کسی حادثہ کا حکم سوال کے بغیر بیان کردیا تو ظاہر یہی ہے کہ شارع نے لفظ کے عموم کا قصد کیا ہے کیوں کہ اس سے کوئی مانع نہیں ہے اور اگر سوال کے بعد کسی حادثہ کا حکم بیان فرمایا ہے تو ظاہر یہی ہے کہ شارع نے ابتداء کلام کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ شارع کا مقصد سائل کا جواب دینا ہے چوں کہ شارع کا کلام سائل کے سوال کا جواب ہے لہٰذا اس کا مقتضیٰ یہی ہے کہ جواب بھی اسی سوال کے ساتھ خاص رہے۔

اور ان حضرات کا استدلال جو کہ مطلقاً تخصیص الحکم بالسبب کے قائل ہیں یہ ہے کہ سبب ہی نے حکم کو وجود بخشا ہے کیوں کہ سبب سے پہلے حکم کا وجود نہیں تھا لہٰذا حکم کا تعلق سبب کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ معلول کا تعلق علت کے ساتھ اور معلول علت کے ساتھ خاص ہوتا ہے اسی طرح حکم بھی سبب کے ساتھ خاص ہوگا، دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر سبب خاص کے باوجود حکم عام ہی رہے تو پھر سبب کو بیان کرنے سے کیا فائدہ ہے، بیان سبب کا تو صرف یہی فائدہ ہے کہ حکم سبب کے ساتھ خاص ہو

علماء جمہور کا استدلال یہ ہے کہ کلام شارع میں لفظ کا اعتبار ہوتا ہے کیوں کہ استدلال لفظ سے

ہوتا ہے نہ کہ سبب سے اور لفظ اپنے اطلاق کی وجہ سے عموم کا متقاضی ہے لہٰذا عموم باقی رکھنا واجب ہوگا بشرطیکہ اس سے کوئی مانع نہ ہو اور سبب عموم حکم کے منافی نہیں ہے اور مانع وہ ہوتا ہے جو منافی ہو اور اسی کی تائید ان نصوص سے ہوتی ہے جو سبب خاص کے ساتھ وارد ہوئی ہیں مگر ان کے حکم کے عموم پر صحابہ کا اجماع ہے۔

جو حضرات مطلقاً سبب کے ساتھ تخصیص حکم کے قائل ہیں ان کے استدلال کا جواب علماء جمہور کی جانب سے یہ ہے کہ ہمارا سوال ایسے سبب کے بارے میں نہیں ہے جو علت کا درجہ رکھتا ہو،

دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ سبب کے خاص ہونے کے باوجود حکم کو عام رکھنے میں فائدہ یہ ہے کہ اسباب تنزیل کی معرفت حاصل ہوتی ہے قصص اور واقعات کا علم ہوتا ہے، علم شریعت میں وسعت حاصل ہوتی ہے، عبرت اور نصیحت حاصل ہوتی ہے۔

وعندنا انما یختص لسببه الخ. مصنف علیہ الرحمہ ارہو الحق عندہٗ کو بیان کرنا چاہتے ہیں، مذکورہ مسئلہ کی کل چار صورتیں ہیں اگر سوال یا حادثہ کے جواب میں حکم کو لفظ عام کے ذریعہ بیان کیا جائے تو وہ لفظ عام یا تو بمنزلہ جزاء واقع ہوگا یا بمنزلہ جواب یا غیر مستقل بنفسہٖ ہوگا یعنی ماقبل سے تعلق کا محتاج ہوگا یا مقدار جواب پر زائد ہوگا، پہلی تین صورتوں میں بالاتفاق حکم سبب کے ساتھ خاص رہے گا، چوتھی صورت مختلف فیہ ہے علماء جمہور کے نزدیک کلام مستقل ہوگا تاکہ زیادتی لغو نہ ہوجائے، امام مالک و شافعی و زفرؒ کے نزدیک سبب کے ساتھ خاص رہے گا اور بعض حضرات سوال اور حادثہ میں فرق کرتے ہیں اگر سبب سائل کا سوال ہے تو حکم سبب ہی کے ساتھ خاص رہے گا اور اگر سبب حادثہ ہے تو حکم سبب کے ساتھ خاص نہ رہے گا۔

مذکورہ چار قسموں کی تفصیل یہ ہے کہ اگر صیغہ عام مستقل بنفسہٖ نہ ہو بایں طور کہ سبب کے ماقبل سے اتصال کے بغیر معنے مفہوم نہ ہوں جیسا کہ اس شخص کے جواب میں جس نے کہا اکان لی علیک الف درہم فقال نعم، یا کہا الیس علیک الف درہم فقال بلیٰ، مذکورہ دونوں مثالوں میں نعم اور بلیٰ اپنے ابہام کی وجہ سے عام ہیں کیوں کہ نعم اور بلیٰ مختلف اقسام کے کلام کا جواب بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں لہٰذا جب سبب مذکور ہو تو یہ دونوں اسی سے متعلق ہوں گے کیوں کہ یہ دونوں حرف تصدیق ہیں جو کہ غیر مستقل ہیں جب تک ان کا تعلق سبب مذکور سے نہ ہو تو مفید مقصود نہ ہوں گے لہٰذا کس طرح معنے عام کا فائدہ دے سکتے ہیں کیونکہ یہ تو کلام مستقل کی شان ہے لہٰذا یہ اپنے سبب ہی کے ساتھ خاص رہیں گے اور اگر جواب کلام مستقل ہو مثلاً مجیب یوں کہے لک علی الف درہم، تو یہ درحقیقت کلام مستقل اور اقرار ہوگا اور ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا، نعم اور بلیٰ حروف تصدیق ہیں ان کا ماقبل سے متعلق ہونا ضروری ہے تاکہ ماقبل کی تصدیق ہو سکے، نعم اور بلیٰ میں فرق یہ ہے کہ نعم کا مقتضیٰ ماقبل کی تصدیق ہے منفی ہو یا مثبت، استفہام ہو یا خبر،

مثلاً قائل کہے قام زید، یا اقام زید یا لم یقم زید، تو ان سب کے جواب میں نعم کہہ سکتا ہے تو ماقبل کی تصدیق اور ہمزۂ استفہام کے بعد کا اثبات ہوگا اور بلیٰ کا مقتضٰی مابعد النفی کا اثبات ہے استفہاماً ہو یا خبراً، اگر تجھ سے یہ کہا جائے لم یقم زید، اور تو جواب میں کہے بلیٰ تو مطلب ہوگا قد قام، یہی وجہ ہے کہ اگر الست بربکم کے جواب میں نعم کہا جائے تو لغت کے اعتبار سے کفر ہوگا البتہ عرف کے اعتبار سے دونوں میں فرق نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ عام مقام جزار میں واقع ہوگا مثلاً راوی کا قول سہیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد، قصۂ ذوالیدین کے ساتھ خاص ہے کہ ذوالیدین نے کہا تھا اقصرت الصلوٰۃ ام نسیت یا رسول اللہ الخ راوی کا قول فسجد عام ہے کیوں کہ اس میں ہر قسم کا سجدہ شامل ہے سجدۂ تلاوت ہو سجدہ شکر ہو سجدہ سہو وغیرہ مگر یہ عام موقع جزار میں واقع ہے اور اس کی علامت فار کا دخول ہے لہٰذا یہ عام اپنے سبب کے ساتھ جو کہ سہو ہے خاص رہے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کلام ماسبق کے لئے جزار واقع ہے تو ماسبق اس کے جواب کا سبب ہوگا تو سبب ماقبل ہی کے ساتھ خاص رہے گا ورنہ تو سبب کا ذکر اور فار کا لانا بیکار رہے ہے بخلاف اس صورت کے کہ لفظ عام کلام مستقل ہو مثلاً السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما، یہ سبب کے ساتھ خاص نہ رہے گا یا قائل نے کہا تعال تغد معی، اور مجیب نے اس کے جواب میں واللہ لا اتغدیٰ کہا اور جواب میں مقدار جواب سے زیادہ نہیں کہا مثلاً الیوم یا معک کا اضافہ نہیں کیا یہ تیسری قسم ہے مجیب کا قول لا اتغدیٰ عام ہے اس دن کے غدا اور دیگر دنوں کے غدا کو شامل ہے اسی طرح مخاطب اور غیر مخاطب فی منزلہ وغیر منزلہ سب کو شامل ہے لیکن چوں کہ کلام بطور جواب واقع ہوا ہے جس سے داعی الی الغدار کو جواب دینا مقصود ہے لہٰذا غدا سے وہی غدار مراد ہوگا جس کی طرف بلایا گیا ہے تو گویا کہ مجیب نے یوں کہا ان تغدیت الغدار التی دعوتنی الیہ فکذا، مذکورہ تینوں صورتوں میں بالاتفاق کلام کو ابتدار کلام پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ ماقبل سے متعلق ہوگا۔

واذا زاد علیٰ قدر الجواب الخ، یہ چوتھی قسم ہے یہی دراصل مختلف فیہ ہے اسی کو مصنف اپنے قول فعندنا یصیر مبتدا حیث لا یتعلق الخ سے بیان کیا ہے امام شافعی ومالک وغیرہما کے نزدیک اس صورت میں بھی عام سبب ماقبل کے ساتھ خاص رہے گا مگر جمہور کے نزدیک عام مستقل کلام ہوگا گویا کہ متکلم نے یہاں سے کلام کی ابتدار کی ہے ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اگر ہم اس کو ماقبل کا جواب فرض کرلیں تو اس صورت میں زیادتی لغو ہو جائے گی اور وہ زیادتی الیوم ہے کیوں کہ جواب اس کے بغیر تام ہو جاتا ہے دلالت حال اگرچہ اس کے جواب ہونے پر شاہد ہے مگر صراحت کے مقابلہ میں دلالت کا اعتبار نہ ہوگا اسی وجہ سے ہم نے لفظ کو ترجیح دی اور اس کو مستقل کلام قرار دے دیا لہٰذا سبب مذکور کے ساتھ خاص نہ رہیگا بلکہ ہر کھانے سے حانث ہوجائیگا خواہ اسی روز داعی کے ساتھ ناشتہ کرے یا تنہا یا داعی کے علاوہ کسی اور کے ساتھ ہر حال میں حانث ہوگا، امام شافعی کے نزدیک دلالتِ حال کی وجہ سے جواب پر محمول ہوگا لہٰذا وہی غدا داعی کے ساتھ مراد ہوگا، اگر

اسی روز تنہا یا داعی کے علاوہ کسی اور کے ساتھ ناشتہ کیا تو حانث نہ ہوگا۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ اِنَّ الْقِرَانَ فِي النَّظْمِ يُوْجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ مِثْلُ قَوْلِ بَعْضِهِمْ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ اِنَّ الْقِرَانَ يُوْجِبُ اَنْ لَا تَجِبَ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ قَالُوْا لِاَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْمُشَارَكَةَ وَاعْتَبَرُوْا بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ اِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ،

ترجمہ اور وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ جس کے بعض حضرات قائل ہیں کہ قران فی النظم قران فی الحکم کو واجب کرتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ میں بعض حضرات کا قول کہ قران اس بات کو واجب کرتا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ واجب نہ ہو، ان حضرات کے قول کی دلیل یہ ہے کہ عطف مشارکت کا تقاضہ کرتا ہے اور ان حضرات نے جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جبکہ جملہ کاملہ پر عطف ہو،

تشریح مصنف علیہ الرحمہ وجوہ فاسدہ میں سے پانچویں وجہ فاسد کو بیان کرنا چاہتے ہیں اس وجہ کے قائل امام مالکؒ ہیں خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جب دو کامل جملوں کو واؤ عطف کے ذریعہ جمع کر دیا جائے تو دونوں حکم میں بھی شریک ہوں گے اس لئے کہ واؤ لغت میں عطف کے لئے ہے اور عطف کا موجب اشتراک ہے جو کہ مساوات کا متقاضی ہے یہی وجہ ہے کہ جب معطوف خبر سے خالی ہو تو وہ حکم میں معطوف علیہ کا شریک ہوتا ہے لہٰذا یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ دونوں کلام تام ہوں، مصنف کے قول واعتبروا بالجملۃ الناقصۃ کا یہی مطلب ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ" میں دو جملوں کو حرف عطف کے ذریعہ جمع کر دیا گیا ہے لہٰذا جو حکم معطوف علیہ کا ہوگا وہی حکم معطوف کا ہوگا تاکہ دونوں کے درمیان مساوات متحقق ہو جائے، معطوف علیہ کا حکم یہ ہے کہ بچہ سے نماز ساقط ہے لہٰذا زکوٰۃ بھی ساقط ہوگی اور اگر جملہ ناقصہ کا عطف جملہ تامہ پر کیا جائے تو بالاتفاق معطوف معطوف علیہ کے حکم میں شریک ہوگا،

بچہ سے زکوٰۃ اگرچہ احناف کے نزدیک بھی ساقط ہے مگر اس کی وجہ قران فی النظم نہیں ہے بلکہ علیہ السلام کا قول "لا زکوٰۃ فی مال صبی" ہے، امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے قال علیہ السلام لیس فی مال الیتیم زکوٰۃ، وروی الحاکم قال علیہ السلام رُفع القلم عن ثلثۃ عن النائم حتی استیقظ وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یعقل،

وجہ خامس کے قائلین نے جملہ کاملہ کے جملہ کاملہ پر عطف کو جملہ ناقصہ کے جملہ کاملہ پر عطف پر قیاس کیا ہے مثلاً زینب طالق وہند طالق میں دونوں جملوں کا ایک ہی حکم ہے باوجودیکہ دونوں جملے کامل ہیں

زینب طالق وہند کو بھی سابق جملہ پر قیاس کیا ہے حالاں کہ دوسرے کلام میں جملہ اولی کامل اور جملہ ثانیہ ناقص ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ قران کلام ناس میں اشتراک فی الحکم کو واجب کرتا ہے مثلاً ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر میں طلاق اور عتاق دونوں شرط کے ساتھ معلق ہیں اگرچہ دونوں کلام تام اور مستقل بنفسہ ہیں اسی طرح کلام شارع میں بھی ہوگا لہٰذا اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ میں چوں کہ شرکت فی الکلام ہے لہٰذا شرکت فی الحکم بھی ہوگی اور جس طرح بچہ پر نماز واجب نہیں ہے زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی۔

وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ الشَّرِكَةَ اِنَّمَا وَجَبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لِافْتِقَارِهَا اِلٰى مَا يَتِمُّ بِهٖ فَاِذَا تَمَّ بِنَفْسِهٖ لَمْ تَجِبِ الشَّرِكَةُ اِلَّا فِيْمَا يَفْتَقِرُ اِلَيْهِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَاَتِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِيْ حُرٌّ اِنَّ الْعِتْقَ يَتَعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لِاَنَّهٗ فِي حَقِّ التَّعْلِيْقِ قَاصِرٌ

ترجمہ اور یہ وجہ فاسد ہے اس لئے کہ شرکت جملہ ناقصہ میں اس کے اس چیز کی طرف محتاج ہونے سے واجب ہوتی ہے جس کے ساتھ کلام مکمل ہوگا لیکن جب کلام بذاتہ مکمل ہوگیا تو شرکت واجب نہ ہوگی مگر اس میں کہ جس کی طرف محتاج ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حر، تو عتق شرط کے ساتھ معلق ہو جائے گا کیوں کہ عبدی حر تعلیق کے حق میں قاصر ہے۔

تشریح اثبات شرکت کے لئے جملہ کاملہ کو جملہ ناقصہ پر قیاس کرنا فاسد ہے کیوں کہ جملہ کاملہ کے حکم میں جملہ ناقصہ کی شرکت اس لئے ہے کہ وہ اتمام میں خبر کا محتاج ہے اور جب معطوف جملہ تام ہو تو خبر کا محتاج نہیں رہتا جس کی وجہ سے شرکت کی حاجت بھی نہیں ہوگی اور اگر جملہ تام ہونے کے باوجود بھی افتقار اور حاجت باقی رہے تب بھی شرکت ضروری ہوگی، مثلاً معطوف خبر میں محتاج نہیں ہے بلکہ تام بنفسہ ہے مگر تعلیق میں محتاج ہے تو تعلیق میں شرکت ہوگی مثلاً ان دخلتِ الدار فانت طالق وعبدی حر میں معطوف خبر کا محتاج نہ ہونے کی وجہ سے کلام تام ہے مگر تعلیق میں محتاج ہے یعنی کلام مذکور ایقاعاً تام ہے مگر تعلیقاً تام نہیں ہے اس لئے کہ دلالت حال سے یہ بات معلوم ہے کہ متکلم کا مقصد تعلیق عتق ہے نہ کہ تنجیز اور معطوف کی تعلیق کے لئے علیحدہ شرطا ذکر نہیں کی بلکہ معلق پر عطف کر دیا لہٰذا تعلیق کے اعتبار سے ناقص ہوگیا لہٰذا معطوف معطوف علیہ کے ساتھ

تعلیق میں شریک ہوگا۔
اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شرکت کی وجہ عطف نہیں بلکہ احتیاج ہے لہٰذا جہاں احتیاج نہ ہوگی وہاں شرکت بھی نہ ہوگی اور جہاں احتیاج ہوگی خواہ جملہ کاملہ ہی کیوں نہ ہو شرکت بھی ہوگی، اسی کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے، اگر کسی نے اِن دخلتِ الدار فانتِ طالق وہند طالق کہا تو ہند کی طلاق شرط پر معلق نہ ہوگی بلکہ علی الفور واقع ہوگی اس لئے کہ اگر متکلم کی غرض تعلیق ہوتی تو متکلم وہند پر اقتصار کرتا اس لئے کہ معطوف علیہ کی خبر معطوف کی خبر بننے کی صلاحیت رکھتی ہے لہٰذا عطف کے ذریعہ شرکت ثابت ہو جائے گی بخلاف زیر بحث مسئلہ (اِن دخلت الدار فانتِ طالق وعبدی حر) کے کیوں کہ اس مسئلہ میں معطوف علیہ کی خبر معطوف کی خبر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے کہ غلام پر طلاق کا واقع ہونا ممکن نہیں ہے۔

سوال: آپ نے فرمایا کہ اگر معطوف ایقاعاً وتعلیقاً تام ہو تو شرکت ثابت نہیں ہوگی حالاں کہ ہم بعض صورتوں میں باوجودیکہ معطوف ایقاعاً اور تعلیقاً تام ہے مگر پھر بھی شرکت ثابت ہے مثلاً کسی نے کہا اِن دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حر اِن کلمتِ فلاناً ان شاء اللہ، مذکورہ کلام میں معطوف علیہ اور معطوف ایقاعاً اور تعلیقاً تام ہیں کیوں کہ دونوں کی خبریں اور شرطیں الگ الگ مذکور ہیں کوئی کسی کا محتاج نہیں مگر پھر بھی استثناء میں دونوں شریک ہیں جیسا کہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے۔ کذا فی الایضاح

جواب: یہ ہے کہ تعلیق دو قسم کی ہوتی ہے (۱) تعلیق ابطال یعنی ایسی شرط پر تعلیق کہ جس کا علم نہ ہو سکے جیسے تعلیق بمشیت اللہ ونحوہا، اور دوسری تعلیق تحصیل اور یہ ایسی شرط پر تعلیق ہے کہ جس کا علم ہو سکے مثلاً تعلیق بدخول الدار ونحوہ، مذکورہ مسئلہ میں حالف کی غرض ابطال ہے کیوں کہ کلام کے تام ہونے کے بعد مشیت خداوندی پر معلق کر دیا کہ جس کا علم نہیں ہو سکتا معطوف علیہ اس استثناء میں ناقص ہے لہٰذا یہ استثناء دونوں یمینوں کی طرف راجع ہوگا اور یہی صورت اس وقت بھی ہوگی کہ جب فلاں کی مشیت پر معلق کر دیا مثلاً مذکورہ مسئلہ میں انشاء اللہ کی بجائے اِن شاء فلان کہا کیوں کہ اس مسئلہ میں تفویض الیٰ فلان ہے گویا کہ حالف نے کہا طلاق اور حریت فلاں کو مفوض ہے اور تفویض مجلس پر مقصور ہوتی ہے یعنی فلاں کو جس مجلس میں تفویض کا علم ہوا اسی مجلس میں طلاق واقع کرنے اور حریت ثابت کرنے کا اختیار ہے لہٰذا اول جملہ جو کہ معطوف علیہ ہے اس تفویض میں ناقص ہے لہٰذا مذکورہ تفویض میں بھی دونوں جملے شریک ہوں گے۔

بعض نسخوں میں یہ بھی مذکور ہے کہ عطف اسی صورت میں شرکت فی الحکم کو ثابت کرتا ہے جب کہ معطوف، معطوف علیہ تمام مذکورہ چیزوں میں محتاج ہو اور احتیاج وافتقار کے ساتھ صلاحیت شرکت بھی

ہو اور متکلم کی جانب سے کوئی ایسا قرینہ بھی موجود ہو جو شرکت کے ارادہ پر دال ہو، اگر مذکورہ اشیاء میں سے ایک بھی مفقود ہوگئی تو شرکت ثابت نہ ہوگی اسی وجہ سے ہم نے ہٰذہ طالق ثلثا وہٰذہ طالق ثنتین میں شرکت کی نفی کی ہے کیوں کہ اس میں احتیاج نہیں ہے یعنی معطوف معطوف علیہ کا حکم میں محتاج نہیں ہے اور ہٰذہ طالق وہٰذا میں جب کہ اپنے غلام کی طرف اشارہ کرے تو شرکت ثابت نہ ہوگی کیوں کہ معطوف میں جو کہ عبد ہے حکم طلاق میں شرکت کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے غلام پر طلاق واقع نہیں ہو سکتی۔

اور ہٰذہ طالق ثلثا وہٰذہ طالق میں بھی شرکت ثابت نہیں ہوگی کیوں کہ یہاں کوئی قرینہ موجود نہیں ہے کہ جو متکلم کے ارادہ شرکت پر دلالت کرے اس لئے کہ اگر متکلم کا شرکت کا ارادہ ہوتا تو جملہ ثانیہ کی خبر ذکر نہ کرتا کیوں کہ اس کی مراد وہٰذہ کہنے سے حاصل ہو جاتی اس لئے کہ جملہ ثانیہ اور جملہ اولیٰ میں نفس خبر میں شرکت کی صلاحیت موجود ہے اور وہ طلاق ہے اور وصف میں بھی شرکت کی صلاحیت موجود ہے اور وہ عدد ہے۔

فَصْلٌ فِي الْأَمْرِ، وَهُوَ مِنْ قَبِيْلِ الْوَجْهِ الْأَوَّلِ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِمَّا ذَكَرْنَا مِنَ الْأَقْسَامِ فَإِنَّ صِيْغَةَ الْأَمْرِ لَفْظٌ خَاصٌّ مِنْ تَصَارِيْفِ الْفِعْلِ وُضِعَ لِمَعْنًى خَاصٍّ وَهُوَ طَلَبُ الْفِعْلِ،

ترجمہ یہ فصل امر کے بیان میں ہے اور یہ امر تقسیمات (اربعہ) مذکورہ میں سے تقسیم اول کی قسم اول کے قبیل سے ہے بلا شبہ امر فعل کے صیغوں میں سے فعل خاص معنے خاص کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنے خاص طلب فعل ہیں۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ وجوہ فاسدہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد خاص کی کثیر الاستعمال انواع میں سے امر ونہی کو بیان کرنا چاہتے ہیں امر کا تعلق نظم کی تقسیم اول صیغۃً ولغۃً سے ہے نظم کی باعتبار وضع چار قسمیں ہیں، خاص، عام، مشترک، مؤل، امر کا تعلق خاص سے ہے کیوں کہ امر پر خاص کی تعریف صادق آتی ہے خاص کی تعریف یہ ہے "الخاص لفظ وضع لمعنے معلوم"، اور امر کی تعریف یہ ہے وہو طلب الفعل علیٰ سبیل الاستعلاء، امر کو نہی پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ انسان اولاً ایمان کا مکلف ہے اور ایمان مامور بہ ہے اور مامور بہ کے لئے امر کی ضرورت ہے۔

صیغہ امر کس معنے کے لئے مستعمل ہے اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ صیغہ امر کا استعمال ان تمام معنوں میں حقیقت نہیں ہے کیوں کہ بعض معنے مثلاً تسخیر، تسویہ، تعجیز وغیرہ محض صیغہ سے مستفاد نہیں ہوتے بلکہ قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

فان صیغۃ الامر لفظ خاص: مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے امر کی تعریف فرمارہے ہیں تعریف کے دو جز ہیں اول جز دعویٰ ہے اور دوسرا جز اس کی دلیل ہے اول جز۔ الامر لفظ خاص من تصاریف الفعل، ہے جو کہ امر کے خاص ہونے کا دعویٰ ہے اور وضع لمعنے خاص دوسرا جز ہے جو کہ مذکورہ دعوے کی دلیل ہے، ان دونوں جزوں کا خلاصہ یہ ہے کہ صیغہ امر لفظ خاص ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ معنے خاص کے لئے وضع کیا گیا ہے، تعریف میں تصاریف الفعل کا اضافہ کرکے اسم اور حرف کو خارج کردیا کیوں کہ یہ تصاریف فعل سے نہیں ہے تصاریف تصریف مصدر کی جمع ہے اگرچہ مصدر کی جمع نہیں آتی مگر انواع کے اعتبار سے جمع لانا درست ہے۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے دعویٰ اور دلیل دونوں جگہ لفظ خاص ذکر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ دعویٰ ہی کو دلیل میں ذکر کیا ہے جس کی وجہ سے کون الشی دلیلاً لنفسہ لازم آتا ہے جو کہ ناجائز ہے بایں طور کہ ہو من قبیل الاول کے معنے انہ خاص کے ہیں گویا کہ مصنف نے یوں کہا الامر خاص لانہ خاص اور اس کا فساد ظاہر ہے۔

جواب: اول خاص سے مراد خاص اصطلاحی ہے اور دلیل میں مذکور خاص سے معنی لغوی مراد ہیں لہٰذا کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا، اب رہا یہ سوال کہ مصنف نے لفظ خاص دو جگہ کیوں استعمال کیا اس میں کیا مصلحت ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا مقصد طرفین سے اختصاص کی جانب اشارہ کرنا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ امر سے صرف وجوب ہی ثابت ہوتا ہے اور وجوب صرف صیغہ امر ہی سے ثابت ہوتا ہے گویا مصنف علیہ الرحمہ شرکت اور ترادف کی نفی کرنا چاہتے ہیں یعنی صیغہ امر نہ مشترک ہے اور نہ مترادف اگر امر کے لئے وجوب کے علاوہ دیگر معنے بھی ہوں تو وہ لفظ مشترک ہوگا اور مشترک کسی ایک معنے کے لئے خاص نہیں ہوتا، عدم اشتراک کو ثابت کرنے سے مصنف کا مقصد فرقہ واقفیہ پر رد کرنا ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ امر وجوب، ندب، اباحت، تہدید کے درمیان مشترک لفظی ہے۔

وضع لمعنے خاص وہو طلب الفعل، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے شافعیہ اور مالکیہ پر رد کرنا چاہتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ صیغہ امر اگرچہ وجوب کے ساتھ مختص ہے مگر وجوب صیغہ امر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ فعل سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے گویا کہ فعل اور امر دونوں مترادف ہیں اور جس طرح صیغہ کو امر کہا جاتا ہے فعل کو بھی امر کہا جاتا ہے اور جس طرح امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اسی طرح فعل نبی سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے لیکن جب مصنف نے وضع لمعنے خاص کہا تو اس ترادف کی نفی ہوگئی لہٰذا جس طرح امر مختص بالوجوب ہے اسی طرح وجوب بھی مختص بالامر ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رحمہ ہمارے ساتھ اس بات میں متفق ہیں کہ امر موجب ہے

اور ایجاب امر سے مستفاد ہوتا ہے البتہ فعل کے بارے میں ہمارے ساتھ اختلاف ہے ان کا مسلک فعل کے بارے میں یہ ہے کہ فعل بھی امر کے مانند حقیقۃً امر ہے لہٰذا امر دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، ہمارے نزدیک فعل حقیقۃً امر نہیں ہے لہٰذا اس سے وجوب مستفاد نہ ہوگا بلکہ وجوب صیغہ کے ساتھ مختص ہوگا مذکورہ اختلاف مندرجہ ذیل افعال کے علاوہ میں ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ افعال جو آپ سے سہواً مثلاً دو رکعت پر رباعیہ میں سلام پھیر دینا یا طبعاً مثلاً خورد و نوش کے سلسلہ میں آپ کا بعض چیزوں کو زیادہ پسند فرمانا، اور وہ افعال جو آپ کی خصوصیت ہوں مثلاً چاشت کی نماز اور مسواک اور تہجد کی فرضیت، چار بیویوں سے زیادہ کی اجازت کے قبیل سے نہ ہوں اور وہ فعل بیان مجمل نہ ہو کیوں کہ جو حکم مجمل کا ہوگا وہی بیان کا بھی ہوگا، مذکورہ افعال کے علاوہ کی اتباع آیا امت پر لازم ہے اور آیا اس بات کی گنجائش ہے کہ ہم ان افعال کو از قبیل امر شمار کریں اور یوں کہہ سکیں کہ امر النبی بکذا، امام مالک کے نزدیک ایک روایت میں اور ابو العباس بن شریح اور ابو سعید الاصطخری وغیرہ کے نزدیک افعال مذکورہ میں اتباع واجب ہے اور حقیقۃً ان افعال پر امر کا اطلاق درست ہے اور علماء جمہور کے نزدیک مذکورہ افعال کی اتباع واجب نہیں ہے اور نہ ہی بطریق حقیقت ان پر امر کا اطلاق درست ہے۔

فریق اول نے مندرجہ ذیل امور سے اپنے مدعے پر استدلال کیا ہے (۱) اللہ تعالےٰ نے اپنے قول وما امر فرعون برشید، میں فعل کو امر کہا ہے کیوں کہ رشید فعل کی صفت ہوتی ہے نہ کہ قول کی (۲) امرهم شوریٰ بینهم ای فعلهم، ان کا کام آپس کے مشورے سے ہوتا ہے اس میں بھی فعل کو امر کہا گیا ہے (۳) اتعجبین من امر اللہ ای صنع اللہ، مذکورہ تمام آیتوں میں فعل پر امر کا اطلاق کیا گیا ہے اور اطلاق میں اصل حقیقت ہے لہٰذا فعل حقیقۃً امر ہوا، اور امر وجوب کے لئے ہوتا ہے لہٰذا فعل بھی وجوب کے لئے ہوگا اور یہ کہ آپ جبکہ یوم خندق میں چار نمازوں سے مشغول کر دیئے گئے تھے تو پھر آپ نے ایک ہی وقت میں قضا فرمائی اور فرمایا صلوا کما رأیتمونی اصلی، نیز حجۃ الوداع میں آپ نے فرمایا خذوا عنی مناسککم فانی امرؤ مقبوض، مجھ سے افعال حج سیکھ لو ممکن ہے کہ میں آئندہ سال تمہارے درمیان موجود نہ رہوں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متابعت کو لازم فرمایا لہٰذا صراحۃً یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ کا فعل موجب ہے جیسا کہ نص سے بھی یہ بات ثابت ہے کما قال اللہ تعالےٰ ,, اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول، اطاعت رسول قول اور فعل دونوں کو عام ہے لہٰذا آپ کا فعل بھی موجب ہوگا۔

اشتراک کی نفی پر جمہور کا استدلال اور قائلین اشتراک کے استدلال کا جواب: اگر امر صیغہ مخصوص اور فعل کے درمیان مشترک ہوتا تو امر کا تکلم کرنے کی صورت میں ذہن ایک کی طرف سبقت نہ کرتا کیونکہ

مشترک اپنے تمام معانی کو مساوی طریقہ پر مشتمل ہوتا ہے حالاں کہ مطلق امر بولنے کی صورت میں ذہن قول کی طرف سبقت کرتا ہے نہ کہ فعل کی طرف، اس سے معلوم ہوا کہ امر قول کے لئے حقیقت ہے اور فعل کے لئے مجاز، کیوں کہ امر جب قول کے لئے حقیقت ہے تو یہ ضروری ہے کہ کسی دوسرے کے لئے حقیقت نہ ہو ورنہ تو اشتراک لازم آئے گا۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ کسی لفظ کے حقیقی معنے کی نفی درست نہیں ہوتی البتہ مجازی معنے کی نفی درست ہوتی ہے مثلاً اسد کے حقیقی معنے حیوان مفترس کے ہیں اور رجل شجاع مجازی معنے ہیں لہٰذا اسد سے حیوان مفترس کی نفی درست نہیں ہے البتہ رجل شجاع سے نفی درست ہے، مطلب یہ کہ لفظ سے حقیقی معنے کی نفی درست نہیں ہوتی مجازی معنے کی نفی درست ہوتی ہے اسی طرح صیغہ امر سے امر کی نفی درست نہیں ہے اور فعل سے امر کی نفی درست ہے یعنی صیغہ امر کو یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ صیغہ امر نہیں ہے البتہ فعل کے لئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ امر نہیں ہے یہاں تک کہ اگر کسی شخص نے دن بھر افعال کئے مگر کوئی امر نہیں کیا تو ایسے شخص کے لئے لم یامر فلان الیوم بشیء کہنا درست ہے حالاں کہ اس نے دن بھر بہت سے افعال کئے ہیں اس کے برخلاف اگر کسی نے امر قولی کیا ہو تو یہ کہنا درست نہیں ہے لم یامر فلان الیوم بشیء، نفی کا صحیح ہونا یہ علامت مجاز ہے جیساکہ نفی کا صحیح نہ ہونا علامت حقیقت ہے۔

اسد بول کر اگر حیوان مفترس مراد لیا جائے اور یوں کہا جائے ہٰذا اسد، تو اب ہٰذا لیس باسد کہنا درست نہیں ہے اور اگر اسد سے معنے مجازی مراد لے بلائیں اور کسی رجل شجاع کو ہٰذا اسد کہا جائے تو اس کے لئے ہٰذا لیس باسد کہنا درست ہے، اس سے معلوم ہوا کہ معنے حقیقی کی نفی درست نہیں ہوتی اور معنی مجازی کی نفی درست ہوتی ہے اسی طرح صیغہ امر کو لیس بامر کہنا درست نہیں ہے اور فعل کو لیس بامر کہنا درست ہے اس سے معلوم ہوا کہ امر صیغہ امر کے لئے حقیقت اور فعل کے لئے مجاز ہے، اس توضیح سے ان آیات کا جواب بھی سمجھ میں آگیا جن میں فعل پر امر کا اطلاق کیا گیا ہے یعنی آیات میں فعل پر امر کا اطلاق مجازاً ہے اور علاقہ سبب اور مسبب کا ہے، امر چوں کہ وجوب فعل کا سبب ہوتا ہے لہٰذا سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا ہے۔

اب رہی حدیث صلوا کما رایتمونی اصلی جس سے فعل پر امر کا اطلاق مستفاد ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث ان احادیث سے متعارض ہے جن میں حضور نے صحابہ کو اپنی موافقت کرنے سے منع فرمایا ہے مثلاً صوم وصال سے آپ نے صحابہ کو یہ کہہ کر منع فرمایا کہ ایکم مثلی یطعمنی ربی ویسقینی، اور اسی طرح خلع نعال میں بھی، جب صحابہ نے آپ کی اقتدار میں اپنے جوتے نماز میں اتار دیئے تو آپ نے فرمایا، مالکم خلعتم نعالکم، الحدیث، اگر آپ کا فعل امر کے مانند موجب ہوتا تو پھر اپنے فعل کی اتباع سے منع کرنے کے کیا معنے ہیں یہ تو ایسا ہی ہوا کہ آپ نے کسی فعل کا حکم دیا اور جب صحابہ نے تعمیل حکم کی تو آپ نے منع فرما دیا۔

اس کے علاوہ اگر فعل فی نفسہ موجب ہوتا تو صلوا کما رأیتمونی اصلی کی اللہ تعالیٰ کے قول "اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول" کے بعد کیا ضرورت تھی۔

وَمُوْجَبُہٗ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ الْاِلْزَامُ اِلَّا بِدَلِيْلٍ وَالْاَمْرُ بَعْدَ الْحَظْرِ وَقَبْلَهٗ سَوَاءٌ۔

ترجمہ اور جمہور کے نزدیک امر کا موجَب وجوب ہے مگر ایسی دلیل کی وجہ سے جو اس کے خلاف پر دلالۃ کرے اور امر ممانعت کے بعد اور ممانعت سے پہلے برابر ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ ما ہو الحق عندہٗ کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ امر کا مقتضیٰ وجوب ہے بشرطیکہ وجوب کے خلاف قرینہ نہ ہو، ندب، اباحۃ یا توقف نہیں ہے جیسا کہ بعض حضرات کا خیال ہے۔

مسئلہ کی وضاحت سے پہلے چند اصطلاحوں کا ذہن نشین کر لینا ضروری ہے، پہلی بات وجوب، ندب، اباحت کی تعریف ہے، وجوب کہتے ہیں فعل کے جائز اور ترکِ فعل کے حرام ہونے کو، یعنی اگر کسی فعل کا کرنا جائز ہو اور ترک کرنا حرام ہو تو وہ فعل واجب ہوگا، اور ندب اس کو کہتے ہیں کہ فعل اور ترکِ فعل دونوں جائز ہوں مگر فعل ترک سے راجح ہو، اباحت کہتے ہیں کہ فعل اور ترکِ فعل دونوں جائز ہوں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو، دوسری بات یہ کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں اشتراک لفظی اور اشتراک معنوی، اشتراک لفظی یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معانی کے لئے الگ الگ وضع کیا گیا ہو جیسے کہ لفظ عین آنکھ، سونا، چشمہ، گھٹنا وغیرہ بہت سے معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنے کلی کے لئے وضع کیا گیا ہو جس کے بہت سے افراد ہیں جیسے لفظ انسان حیوان ناطق کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے بہت سے افراد ہیں، تیسری بات یہ کہ موجَب، مقتضیٰ اور حکم تینوں الفاظ مترادفہ ہیں یعنی جو چیز صیغہ امر سے ثابت ہوگی اس کو امر کا موجَب، مقتضیٰ اور حکم کہتے ہیں۔

اس تمہید کے بعد معلوم ہونا چاہئے کہ امر کے موجَب کے درمیان علماء کا اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک امر کا موجَب، وجوب، ندب، اباحت، تہدید ہے یعنی امر مشترک لفظی ہے جیسا کہ عین چند معانی کے درمیان مشترک لفظی ہے، یہ مذہب اشعری اور ابن شریح اور بعض شیعہ کا ہے اور یہ بھی منقول ہے کہ پہلے تین میں مشترک ہے، اور امام مالک اور شافعی رح سے منقول ہے کہ پہلے دو میں مشترک لفظی ہے اور بعض حضرات کے نزدیک مشترک معنوی ہے، ان حضرات کے نزدیک امر کا قرینہ کے بغیر کوئی حکم نہیں ہے

بلکہ توقف ضروری ہے۔

علماء جمہور من الفقہاء والمتکلمین کے نزدیک مذکورہ معانی میں سے کسی ایک معنے کے لئے متعین طور پر حقیقۃ ہے اور باقی کے لئے مجاز مگر تعیین میں اختلاف ہے جمہور فقہاء اور معتزلہ کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ وجوب میں حقیقت اور باقی میں مجاز ہے اور ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ اباحت میں حقیقت اور بقیہ میں مجاز ہے اور یہ قول اصحاب مالک سے منقول ہے، علماء جمہور نے اپنے مذہب پر کتاب اللہ اور اجماع اور لغت سے استدلال کیا ہے۔

کتاب اللہ سے استدلال: اللہ تعالیٰ کا ابلیس سے فرمان ہے ما منعک ان لا تسجد اذ امرتک، اور مراد امر سے اللہ تعالیٰ کا قول اسجدوا لآدم ہے اور اللہ تعالیٰ کا قول "ما منعک" موقع ذم میں واقع ہے نہ کہ موقعہ استفہام میں اور یہ وجوب کی دلیل ہے ورنہ اللہ تعالیٰ ترک پر مذمت نہ فرماتے اور ابلیس یہ کہہ سکتا تھا کہ تو نے میرے اوپر سجدہ لازم اور واجب ہی نہیں کیا تھا اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "واذا قیل لہم ارکعوا لا یرکعون" میں اللہ تعالیٰ نے مخالفت امر پر مذمت فرمائی ہے یہ بھی وجوب کی دلیل ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول "فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم" حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر پر مخالفت پر عذاب الیم کا اندیشہ ظاہر کیا ہے، اور مخالفت امر ماموربہ کا ترک کرنا ہے اس لئے کہ مخالفت موافقت کی ضد ہے اور موافقت ماموربہ کو بجا لانا ہے لہٰذا مخالفت ماموربہ کو ترک کرنا ہوگا، اگر مخالفت حرام نہ ہوتی تو وعید ترک کے ساتھ متعلق نہ ہوتی اور مخالفت حرام ہے تو بجا آوری واجب ہوگی۔

دلالت اجماع سے استدلال: یہ ہے کہ امت ہر زمانہ میں ایجاب عبادت وغیرہ کے سلسلہ میں امر کیطرف رجوع کرتی رہی ہے قرائن سے خالی محض صیغہ سے استدلال یہ ہے کہ ابوبکر صدیق رضؓ نے منکرین زکوٰۃ پر آتوا الزکوٰۃ سے استدلال کیا تھا۔

لغت سے استدلال: اگر سید اپنے غلام سے یہ کہے کہ تو فلاں کام کر، تو غلام پر وہ کام کرنا واجب اور لازم ہوتا ہے اگر غلام اس کام کو نہ کرے تو وہ غلام نافرمان، لائق مذمت نیز مستحق سزا ہوگا اگر امر وجوب کے لئے نہ ہوتا تو غلام عاصی اور مستحق عتاب وعقاب نہ ہوتا، جس طرح کہ امتثال امر طاعت ہے ترک امر معصیت ہے جیسا کہ حماسی نے کہا ہے ؎

اطعت لامریک بصرم حبلی	مریہم فی احبتہم بذاک
فہم ان طاوعوک فطاوعیہم	وان عاصوک فاعص من عصاک

میرے رشتہ محبت کو کاٹنے والے کے حکم کی تو نے اطاعت کی، تو بھی ان کے رشتہ محبت کو کاٹنے کا حکم کر، پس اگر وہ تیری اطاعت کریں تو تو بھی ان کی اطاعت کر، اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو تو بھی اپنے نافرمانی کرنیوالوں

کی نافرمانی کر،
مذکورہ شعر میں شاعر نے امتثال امر کو طاعت اور ترک امر کو معصیت سے تعبیر کیا ہے، غلام پر ملک ناقص ہونے کے باوجود نافرمانی کی صورت میں جب غلام مستحق عتاب اور عقاب ہے تو اللہ تعالیٰ کہ جس کو بندہ پر ملک کامل حاصل ہو نافرمانی بطریق اولیٰ موجب عتاب و عقاب ہوگی۔
امر کی دو قسمیں ہیں تکوینی اور تشریعی، امر تکوینی میں شے کا کُن کے بعد موجود ہونا ضروری ہے اس شی کو وجود اور عدم میں اختیار باقی نہیں رہتا، اور امر تشریعی میں شے کو اختیار باقی رہتا ہے اگر شے اپنے اختیار سے امتثال امر کرتی ہے تو مستحق ثواب ہوتی ہے اور اگر امتثال نہیں کرتی تو مستحق عذاب ہوتی ہے۔
والامر بعد الحظر وقبلہ سواءٌ: مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے ان حضرات پر رد فرما رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ امر بعد المنع اباحت اور قبل المنع وجوب کے لئے ہوتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ امر خواہ قبل المنع ہو یا بعد المنع وجوب ہی کے لئے ہوتا ہے قبل المنع اور بعد المنع میں فرق کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے، اذا حللتم فاصطادوا، اولاً حالت احرام میں شکار سے منع کیا گیا احرام کے بعد اجازت دیدی گئی تو یہ امر اباحت کے لئے ہے وجوب کے لئے نہیں ہے کہ احرام سے حلال ہونے کے بعد شکار کرنا واجب ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ اباحت فاصطادوا سے مفہوم نہیں ہے بلکہ احل لکم الطیبات سے مستفاد ہے ورنہ تو منع کے بعد بھی امر وجوب کے لئے وارد ہوا ہے کما فی قولہ تعالیٰ، فاذا انسلخ الاشھر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم، اشہر حرم میں قتال ممنوع ہے اور فاقتلوا المشرکین سے قتل کا ثبوت واجب ہے۔

وَلَا مُوْجَبَ لَهٗ فِي التَّكْرَارِ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ لِاَنَّ لَفْظَ الْاَمْرِ صِيْغَةٌ اُخْتُصِرَتْ لِمَعْنَاهَا مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ لٰكِنَّ لَفْظَ الْفِعْلِ فَرْدٌ فَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَاَتِهٖ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ اِنَّهٗ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدَةِ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِيْهِ لِاَنَّهٗ نِيَّةُ الْعَدَدِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ الْمَرْاَةُ اَمَةً لِاَنَّ ذٰلِكَ جِنْسُ طَلَاقِهَا فَصَارَ مِنْ طَرِيْقِ الْجِنْسِ وَاحِدًا،

ترجمہ اور تکرار امر کا موجب نہیں ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لفظ امر ایک صیغہ ہے جس کو اس کے معنے کے لئے طلب فعل سے مختصر کیا گیا ہے لیکن لفظ فعل فرد ہے لہٰذا وہ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر مرد نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک کہا تو یہ قول ایک طلاق پر

واقع ہوگا اور اس قول میں دو کی نیت عمل نہیں کرے گی کیوں کہ یہ عدد کی نیت ہے الا یہ کہ عورت باندی ہو اس لئے کہ دو اس کے حق میں اس کی طلاق کی جنس ہے لہٰذا بطریق جنس ایک ہوگئی۔

تشریح امر کا مقتضے تکرار ہے یا نہیں اور امر محتمل تکرار ہے یا نہیں اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے اس میں تین فریق ہیں اول وہ جو تکرار کا قائل ہے الا یہ کہ تکرار کے خلاف دلیل موجود ہو یہ قول اصحاب شافعیہ میں سے ابو اسحاق الاسفرائینی اور مزنی کا ہے، دوسرا فریق وہ ہے جو کہ امر میں تکرار کا تو قائل نہیں ہے مگر احتمال تکرار کا قائل ہے یہ قول امام شافعی اور اصحاب شافعی کا ہے، تیسرا فریق بعض احناف کا ہے، ان حضرات کے نزدیک امر مطلق نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ محتمل تکرار ہے البتہ اگر امر معلق بالشرط ہو جیسے ان کنتم جنباً فاطہروا، اور مقید بوصف ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا قول۔ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ، مذکورہ دونوں صورتوں میں شرط اور وصف کے ساتھ مقید ہونے کی وجہ سے امر تکرار کا متقاضی ہوگا، یہی قول بعض شوافع کا بھی ہے اور احناف کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ امر تکرار کا نہ تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا محتمل ہے خواہ معلق بالشرط یا موصوف بالوصف ہو یا نہ ہو البتہ کسی فعل کا امر اقل جنس پر واقع ہوگا اور اقل جنس وہ ہے کہ جس پر عمل کرنے والا امتثال امر کرنے والا شمار کیا جائے اور کل جنس کا بھی احتمال ہوتا ہے اگر دلیل یعنی نیت موجود ہو اور یہی قول بعض شافعیہ کا بھی ہے۔

فریق اول کا استدلال یہ ہے کہ امر اس امر کے مصدر سے طلب فعل کا مختصر ہے مثلاً اضرب یہ اطلب منک الضرب کا مختصر ہے جیسا کہ ضربَ فعل الضرب کا ماضی میں مختصر ہے اور کلام مختصر اور مطول افادہ میں دونوں برابر ہوتے ہیں چنانچہ لہٰذا ناراً اور لہٰذا جو ہر مضی محرق دونوں برابر ہیں۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ امر کا مقتضی للتکرار نہ ہونا تو تسلیم ہے لیکن امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے کیوں کہ مصدر جو کہ مختصر منہ ہے معرف باللام ہے پس وہ مصدر اگرچہ فرد ہے لیکن اداۃ عموم اور استغراق کے ساتھ مقترن ہونے کی وجہ سے کل فرد کے معنے میں ہے اور امر میں احتمال تکرار کے یہی معنے ہیں، موجب اور محتمل میں فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہوجاتا ہے مگر محتمل نیت کے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔

لان لفظ الامر صیغۃ اختصرت لمعناہا الخ، اس عبارت سے مصنف نے احناف کی دلیل بیان کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے، امر کا صیغہ فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے مثلاً اضرب، اطلب منک الضرب کا مختصر ہے اسی طرح صلوا، اطلب منکم الصلوٰۃ کا مختصر ہے لہٰذا صیغہ امر مختصر اور مصدر مختصر منہ ہوا اور مختصر منہ فرد ہے مصدر فرد اس لئے ہے کہ مصدر لفظاً واحد ہے اور واحد لفظ میں توحّد ہی ملحوظ ہوتا ہے اور توحّد فرد کو کہتے ہیں لہٰذا مصدر فرد ہوا، اور عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ فرد اور عدد میں منافات ہے اسلئے کہ فرد وہ ہے کہ جو افراد سے مرکب نہ ہو اور عدد وہ ہے جو افراد سے مرکب ہو اور ترکیب وعدم ترکیب میں منافاۃ

ہے لہٰذا فرد اور عدد کے درمیان بھی منافات ہوگی اور شے چوں کہ اپنے منافی کا احتمال نہیں رکھتی اس لئے فرد میں عدد کا احتمال نہیں ہوگا پس جب مختصر منہ یعنی مصدر عدد کا احتمال نہیں رکھتا تو صیغہ امر جو کہ مصدر کا مختصر ہے بدرجہ اولیٰ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا اور عدد اور تکرار چوں کہ ایک ہی شے ہے لہٰذا تکرار کا بھی احتمال نہیں ہوگا۔

لکن لفظ الفعل فرد فلا یحتمل العدد: سے مصنف ایک شبہ کا جواب دینا چاہتے ہیں، مصنف کے قول لفظ الامر صیغۃ اختصرت لمعناہا من طلب الفعل سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ امر چوں کہ طلب فعل کا مختصر ہے جس کی وجہ سے امر نہ مقتضی تکرار ہے اور نہ محتمل تکرار تو شاید امر فرد بھی نہ ہو اس وہم کو مصنف نے اپنے قول لکن لفظ الفعل فرد سے دفع کیا ہے اور بتا دیا ہے کہ لفظ فعل جو کہ مصدر کا مختصر ہے اس فعل کی حقیقت ایک فرد ہے لہٰذا اس میں عدد کا احتمال نہیں ہوگا کیوں کہ عدد اور فرد کے درمیان منافات ہے اس لئے کہ فرد افراد سے مرکب نہیں ہوتا بخلاف عدد کے کہ وہ افراد سے مرکب ہوتا ہے اور ترکیب اور عدم ترکیب دونوں آپس میں متنافی ہیں مصنف کی لفظ فعل سے مراد ہے،

فریق ثانی کا استدلال: فریق ثانی نے دعوے کے جز اول پر اسی طرح استدلال کیا ہے جس طرح فریق اول نے استدلال کیا ہے مگر یہ کہ امر سے مصدر نکرہ ثابت مانتے ہیں کیوں کہ صیغہ امر میں الف لام پر کوئی دلالت نہیں ہے اور نکرہ اثبات میں خاص ہوتا ہے لیکن دلیل کے ذریعہ عموم کو قبول کرتا ہے اللہ تعالیٰ کے قول "لا تدعوا الیوم ثبورًا واحدًا وادعوا ثبورًا کثیرًا" اگر لفظ میں عموم کا احتمال نہ ہوتا تو ثبورًا کی صفت کثیرًا لانا درست نہ ہوتی، اور دعوے کے جز ثانی پر اقرع بن حابس رض کی حدیث سے استدلال کیا ہے حیث سأل النبی صلعم حین قال قد فرض اللہ علیکم الحج، تو حضرت اقرع نے آپ سے سوال فرمایا، اکل عام یا رسول اللہ، کیا ہر سال حج فرض ہے یا رسول اللہ، آپ خاموش رہے یہاں تک کہ اقرع نے یہی سوال تین مرتبہ کیا اس کے بعد آپ صلعم نے فرمایا، لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم، حضرت اقرع فصحاء عرب میں سے تھے آپ کے فرمان "قد فرض اللہ علیکم الحج" سے تکرار سمجھے مگر جب تکرار میں حرج معلوم ہوا تو آپ صلعم نے اس بارے میں سوال کرنا ضروری خیال کیا تاکہ اپنے اشکالوں کو رفع کر سکیں اگر امر تکرار کا محتمل نہ ہوتا تو اقرع ابن حابس تکرار نہ سمجھتے۔

الجواب: احناف کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اقرع ابن حابس نے اس لئے سوال نہیں کیا تھا کہ انہوں نے امر سے تکرار سمجھا تھا بلکہ یہ سوال اس لئے کیا تھا کہ ان کو یہ بات معلوم تھی کہ تمام عبادات اسباب متکررہ کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں جیسے نماز وقت کے ساتھ متعلق ہے اور روزہ شہر رمضان کے ساتھ متعلق ہے پس اقرع ابن حابس نے دیکھا کہ حج بھی وقت کے ساتھ متعلق ہے اس لئے کہ حج نہ اپنے وقت سے پہلے ادا کیا جا سکتا ہے اور نہ بعد میں اور یہ وقت ہر سال آتا ہے لہٰذا حج بھی ہر سال مکرر ہونا چاہیئے اور حج کا تعلق بیت اللہ سے بھی ہے اور بیت اللہ ایک ہی ہے اس کو تکرار نہیں ہے لہٰذا حج بھی مکرر نہ ہونا چاہیئے پس جب ان دونوں باتوں کی وجہ سے حج کا معاملہ مشتبہ ہوگیا تو اقرع بن حابس نے رسول اللہ

صلعم سے دریافت فرمایا۔
خلاصہ یہ ہے کہ اقرع بن حابس نے امر سے تکرار نہیں سمجھی لہٰذا حدیث کو احتمال تکرار میں استدلال کے طور پر پیش کرنا درست نہیں ہے۔

ولہٰذا قلنا فی قول الرجل لامراتہ طلقی نفسک انہ یقع علی الواحدۃ: اور اس وجہ سے کہ امر محتمل تکرار اور عدد نہیں ہوتا ہم نے اس شخص کے بارے میں کہ جس نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک کہا تو اس سے ایک طلاق واقع ہوگی الا یہ کہ قائل تین طلاق کی نیت کرے تو تین طلاق واقع ہوں گی کیوں کہ واحد متیقن فرد حقیقی ہے اور تین محتمل فرد حکمی ہے البتہ دو طلاق کی نیت درست نہ ہوگی کیوں کہ دو عدد محض ہے نہ کہ فرد حقیقی اور نہ فرد حکمی، اور عدد نہ لفظ کا مدلول ہے اور نہ محتمل، اور عدد محض کی نیت درست نہیں ہے البتہ اگر بیوی باندی ہو تو دو کی نیت درست ہے اس لئے کہ دو باندی کے حق میں کل جنس ہے یعنی فرد حکمی ہے جیسا کہ تین حرہ کے حق میں کل اور فرد حکمی ہے اور اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک ثنتین کہا تو دو طلاق واقع ہوں گی اس لئے نہیں کہ ثنتین طلقی کا بیان تفسیر ہے کیوں کہ طلقی میں ثنتین کا احتمال ہی نہیں ہے کہ ثنتین طلقی کا بیان واقع ہو بلکہ دو اس لئے واقع ہوں گی کہ ثنتین طلقی کا بیان تغییر ہے۔

ثُمَّ الْاَمْرُ الْمُطْلَقُ عَنِ الْوَقْتِ كَالْاَمْرِ بِالزَّكٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ وَالْكَفَّارَاتِ وَقَضَاءِ رَمَضَانَ وَالنَّذْرِ الْمُطْلَقِ لَا يُوْجِبُ الْاَدَاءَ عَلَى الْفَوْرِ فِي الصَّحِيْحِ مِنْ مَذْهَبِ اَصْحَابِنَا،

ترجمہ پھر وہ امر جو مطلق عن الوقت ہے جیسے زکوٰۃ کا امر، صدقۃ الفطر کا امر، عشر اور کفارات کا امر قضاء رمضان اور نذر مطلق کا امر ہمارے اصحاب کے نزدیک صحیح مذہب کے مطابق ادا علی الفور کو واجب نہیں کرتا۔

تشریح یہاں امر سے مراد مامور بہ ہے اور تقسیم مامور بہ کی ہے نہ کہ امر کی، مصنفؒ نے فرمایا کہ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت، مطلق عن الوقت کا مطلب یہ ہے کہ جس میں مامور بہ کسی وقت محدود کے ساتھ مقید نہ ہو کہ اگر اس محدود وقت میں اس مامور بہ کو ادا نہ کیا جائے تو وہ مامور بہ فوت ہو جائے جیسے صلوٰۃ وصوم وغیرہ، صلوٰۃ وصوم ایک محدود وقت کے ساتھ مقید ہیں اگر اس محدود وقت میں ان کو ادا نہ کیا گیا تو یہ فوت ہو جائیں گے یہ دونوں عبادتیں مقید بالوقت ہیں۔
اور مطلق عن الوقت کی مثال امر بالزکوٰۃ وصدقۃ الفطر والعشر والکفارات وقضاء رمضان

ونذر مطلق ہیں، مذکورہ تمام مامورات کسی خاص وقت کے ساتھ مقید نہیں ہیں بلکہ جب ادا کئے جائیں گے ادا ہی ہوں گے اگرچہ تعجیل اولیٰ ہے۔

امر مطلق کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے ایک جماعت وجوب علی الفور کی قائل ہے یعنی جس وقت امر متوجہ ہو تو بقدر امکان اول وقت میں مامور بہ کو ادا کرنا ضروری ہے اس قول کے قائلین ہمارے اصحاب میں سے شیخ ابوالحسن کرخی اور اصحاب شافعی میں سے ابوبکر صرفی ابوحامد غزالی ہیں، دوسری جماعت جنمیں ہمارے اکثر اصحاب اور اصحاب شافعی اور عامۃ المتکلمین شامل ہیں یہ حضرات وجوب علی التاخیر کے قائل ہیں بشرطیکہ عمر میں فوت نہ ہو اور یہی صحیح ہے لہٰذا ان حضرات کے نزدیک مامور بہ میں اس حد تک تاخیر درست ہے کہ فوت کا غالب گمان نہ ہو۔

فریق اول یعنی شیخ ابوالحسن کرخی وغیرہ کا استدلال یہ ہے کہ امر بقدر امکان اول وقت میں وجوب فعل کا تقاضہ کرتا ہے کیوں کہ جب مامور بہ کو اول وقت میں ادا کرے گا تو بالاتفاق فرض ساقط ہو جائے گا فریق اول کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ مامور بہ کے لئے وقت کا ثبوت اقتضاءً ہے کیوں کہ مامور بہ زمان کے بغیر ادا نہیں ہو سکتا لہٰذا زمانہ کا ثبوت ضرورۃً امکان ادا کے لئے ہے اور بالاجماع حتی الامکان اول وقت مراد لیا گیا ہے لہٰذا زمان ثانی مراد نہ ہوگا اس لئے کہ جو شے ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور ضرورت اول وقت سے پوری ہوگئی لہٰذا ثانی وقت زائد از ضرورت ہوگا، فریق اول کا تیسرا استدلال یہ ہے کہ تاخیر تفویت ہے کیوں کہ یہ بات معلوم نہیں کہ آئندہ وقت میں ادائیگی پر قادر ہوگا یا نہیں اور احتمال سے ادا پر ایسی قدرت حاصل نہیں ہو سکتی جو متیقن سے معارض ہو سکے لہٰذا اول وقت امکان سے تاخیر تفویت ہوگی اور یہی وجہ ہے کہ اگر تاخیر کی وجہ سے ادا سے عاجز ہو جائے تو تاخیر مذمت کا مستحق ہوگا فریق اول کا چوتھا استدلال یہ ہے کہ امر سے دو چیزیں متعلق ہیں اعتقاد وجوب اور ادار فعل، اعتقاد امر مطلق سے علی الفور ثابت ہوتا ہے لہٰذا ادار فعل بھی علی الفور ثابت ہونا چاہیئے، پانچواں استدلال یہ ہے کہ امر کو نہی پر قیاس کیا جائے گا نہی کی وجہ سے منہی عنہ سے باز رہنا علی الفور ثابت ہوتا ہے لہٰذا امر کی وجہ سے مامور بہ پر عمل کرنا بھی علی الفور ثابت ہوگا۔

دوسرے فریق جن میں ہمارے اکثر اصحاب اور اصحاب شافعی اور عامۃ المتکلمین شامل ھیں کا استدلال یہ ہے کہ امر مطلق کی غرض تیسیر اور تسہیل علی الناس ہے اگر امر مطلق کو واجب علی الفور پر محمول کر لیا جائے تو غرض کے خلاف لازم آئے گا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ صیغہ امر کا مدلول اور موضوع طلب فعل ہے فور اور تراخی یہ موضوع اور غرض سے زائد اور خارج ہے البتہ زمانہ حصول فعل کی ضروریات میں سے ہے کیوں کہ بندہ کا کوئی فعل زمانہ کے بغیر

موجود نہیں ہو سکتا، زمان اول اور زمان ثانی حصول فعل کے لئے صلاحیت کے اعتبار سے یکساں ہیں لہٰذا تمام ازمنہ برابر ہوں گے جیسا کہ قائل یوں کہے افعل فی ای زمان شئت، لہٰذا اس صورت میں تخصیص بزمان دون زمان باطل ہوگی جیسا کہ اگر مارنے کا حکم کیا جائے تو تقیید بآلہ دون آلہ اور شخص دون شخص باطل ہے یعنی اگر کسی کو مطلقاً مارنے کا حکم کیا جائے تو کسی خاص آلہ یا کسی خاص شخص کو مارنے کے ساتھ حکم مقید نہ ہوگا بلکہ کسی بھی آلہ سے اور کسی بھی شخص کو مارنا امر کے مقتضیٰ کو پورا کر دے گا اگرچہ مارنے کے لئے آلہ ضرب اور مضروب کا ہونا ضروری ہے پس اسی طرح زمان اگرچہ وقوع فعل کے لئے ضروری ہے مگر امر مطلق زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگا کیوں کہ مطلق کو مقید کرنا نسخ ہے۔

فریق اول کے استدلات کا جواب؛ فریق ثانی کی جانب سے فریق اول کے اول استدلال کا جواب یہ ہے کہ تاخیر کی صورت میں نقض وجوب کا جو الزام عائد ہوتا ہے یہ واجب مضیق کے اندر ہے واجب موسع میں تاخیر درست ہے بشرطیکہ واجب کے فوت ہونے کا غالب گمان نہ ہو اور محض تاخیر میں تفویت نہیں ہے اس لئے کہ اول کے مانند دوسرے جز میں ادائیگی ممکن ہے اور اچانک موت آجانا نادر ہے لہٰذا اس پر احکام کی بنا نہیں ہو سکتی لہٰذا مامور بہ کو اس حد تک موخر کرنا جائز ہے کہ مامور بہ کے فوت ہونے کا غالب گمان نہ ہو اور اس قسم کی تکلیف شرعاً اور عقلاً درست ہے اس لئے کہ اگر مولیٰ اپنے غلام سے یوں کہے کہ افعل کذا فی ہٰذا الشہر او فی ہٰذہ السنۃ فی ای وقت شئت بشرط ان لاتخلی ہٰذہ المدۃ عن الواجب، تو صحیح ہے اور کسی نے بھی اس کو ناپسندیدہ نہیں سمجھا اور شرعاً درست اس لئے ہے کہ مثلاً نمازوں کی اوقات معلومہ میں فرضیت، اور عمر میں واجبات کی قضاء اسی قسم سے ہیں لہٰذا جس طریقہ پر مامور بہ کو ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اگر اسی طریقہ پر ادا کیا جائے تو ادا کرنے والا شمار ہوگا نہ کہ قضاء کرنے والا لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ ادا علی الفور پر کوئی دلیل نہیں ہے نہ لفظ کی جہت سے اور نہ حکم کی جہت سے۔

فریق اول کے چوتھے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اعتقاد وجوب علی الفور تو یہ اس لئے ہے کہ وجوب کا اعتقاد پوری عمر کو مستغرق ہے یعنی اعتقاد وجوب سے عمر کا کوئی حصہ مکلف ہونے کے بعد سے خالی نہیں ہے اور تعجیل وجوب اس کی ضروریات میں سے ہے۔

پانچویں استدلال کا جواب یہ ہے کہ نہی میں بھی منہی عنہ سے پوری عمر رکا رہنا ضروری ہے لہٰذا اس کے لئے بھی تعجیل وجوب ضروری ہوگی بخلاف ادا واجب کے کہ پوری عمر کا استغراق ضروری نہیں ہے لہٰذا ادا کے لئے عمر کا کوئی خاص جز دلیل کے بغیر متعین نہیں ہو سکتا۔

وَالْمُقَيَّدُ بِالْوَقْتِ اَنْوَاعٌ نَوْعٌ جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰى وَشَرْطًا لِلْاَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلٰوةِ اَلَاتَرٰى اَنَّهٗ يَفْضُلُ عَنِ الْاَدَاءِ فَكَانَ ظَرْفًا لَا مِعْيَارًا وَالْاَدَاءُ يَفُوْتُ بِفَوَاتِهٖ فَكَانَ شَرْطًا وَالْاَدَاءُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ وَيَفْسُدُ التَّعْجِيْلُ قَبْلَهٗ فَكَانَ سَبَبًا،

ترجمہ اور مامور مقید بالوقت کی چند انواع ہیں ایک نوع تو یہ ہے کہ وقت کو فعل مودیٰ کے لئے ظرف اور ادا کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب بنا دیا گیا ہو اور وہ نوع وقت صلوٰۃ ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ وقت صلوٰۃ ادا سے فاضل ہے لہٰذا (وقت) نماز کے لئے ظرف ہوگا نہ معیار، اور ادا وقت کے فوت ہونے سے فوت ہوجاتی ہے لہٰذا وقت شرط ہوگا اور ادا صفت وقت کے اختلاف سے مختلف ہوجاتی ہے اور وقت سے پہلے مودیٰ کو ادا کرنا مودیٰ کو فاسد کرتا ہے لہٰذا وقت مودیٰ کے لئے سبب ہوگا۔

تشریح مامور بہ کی دوسری قسم مقید بالوقت ہے اور مقید بالوقت کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ ایسے معین اور محدود وقت کے ساتھ مقید ہو کہ جس کے فوت ہونے سے ادا فوت ہوجائے مصنف نے فرمایا ہے کہ مامور بہ مقید بالوقت کی چند یعنی تین قسمیں ہیں اس لئے کہ وقت مودیٰ کے لئے موسع (کشادہ) ہوگا یا مضیق یا توسیع اور تضییق کی معرفت دشوار ہوگی، اول کی مثال وقت صلوٰۃ اور دوسرے کی مثال وقت صوم اور تیسرے کی مثال وقت حج ہے، نماز کے وقت میں وسعت ہے روزے کے وقت میں وسعت نہیں اور حج کے وقت میں اس اعتبار سے کہ دو ماہ اور دس دن ہیں (شوال ذی القعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن) حالاں کہ حج ذی الحجہ کے دس ایام میں ادا ہوتا ہے بقیہ ایام بچے رہتے ہیں اس سے وسعت معلوم ہوتی ہے مگر چوں کہ ان ایام میں صرف ایک ہی حج ادا ہو سکتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حج کے وقت میں وسعت نہیں ہے لہٰذا امر مقید بالوقت مذکورہ تین قسموں میں منحصر ہوگا۔

نوع جعل الوقت الخ مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے مذکورہ تینوں قسموں کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انواع ثلثہ میں سے نوع اول وہ ہے کہ وقت مودیٰ کے لئے ظرف ہو یعنی مودیٰ کو اگر بقدر فرض ادا کر لیا جائے تو وقت مودیٰ سے فاضل رہے۔

وشرطا للاداء: اور یہ کہ وقت مودیٰ کے لئے شرط ہو بایں طور کہ مودیٰ کی ادائیگی قبل الوقت صحیح نہ ہو اور وقت فوت ہونے سے ادا فوت ہوجائے اور یہ علامت شرط ہے، انواع ثلثہ میں سے نوع اول یعنی جس میں وقت کو مودیٰ کے لئے ظرف قرار دیا گیا ہو اس کی چار قسمیں ہیں اول یہ کہ مودیٰ کو اول جز میں

ادا کر لیا جائے تو یہ جزء اول ہی مودی کا سبب ہوگا، اور اگر نماز کو اول جزء میں ادا نہ کیا تو سببیت جزء اول سے جزء ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر جزء ثانی میں بھی ادا نہ کیا تو جزء ثالث کی طرف منتقل ہو جائے گی، علیٰ ہٰذا القیاس، یہاں تک کہ وقت صحیح میں مودی کو ادا کرے یہی جزء متصل بالاداء وجوب کا سبب ہوگا یہ قسم ثانی ہے اور اگر نماز کو اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کیا یہاں تک کہ وقت مکروہ آگیا اور یہ صرف عصر میں ہوگا تو یہی وقت مکروہ نماز کے وجوب کا سبب ہوگا یہ قسم ثالث ہے اور اگر نماز کا وقت فوت ہوگیا تو اس صورت میں وجوب کل وقت کیجانب مضاف ہوگا اس لئے کہ کل وقت کو سبب قرار دینے سے جو مانع تھا وہ زائل ہوگیا یہ قسم رابع ہے۔

وہو وقت الصلوٰۃ، مودی کے لئے وقت ظرف ہو اس کی مثال وقت صلوٰۃ ہے اس میں تین اوصاف پائے جاتے ہیں وقت صلوٰۃ کے لئے ظرف بھی ہے اور شرط بھی اور سبب بھی، مصنفؒ مذکورہ تینوں اوصاف کو اپنے قول الا یریٰ انہ الخ سے ثابت کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر نماز کو سنن اور فرائض کی رعایت کے ساتھ ادا کیا جائے تو وقت نماز سے فاضل رہے گا لہٰذا وقت نماز کے لئے ظرف ہوگا نہ کہ معیار، یہ پہلی صفت ہے، والاداء یفوت بفوتہ یہ دوسری صفت کا بیان ہے مثلاً ظہر کی نماز ظہر کا وقت فوت ہونے سے فوت ہو جائے گی اسی طرح ظہر کی نماز قبل وقت الظہر درست نہ ہوگی یہ دونوں علامت شرط ہیں لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ وقت صلوٰۃ کے لئے شرط بھی ہے۔ والاداء یختلف الخ یہ تیسری صفت کا بیان ہے کہ ادا کی صفت وقت کی صفت کے متغیر ہونے سے متغیر ہو جائے، اگر وقت کامل ہو تو ادا بھی کامل ہو اور اگر وقت مکروہ اور ناقص ہو تو ادا بھی مکروہ اور ناقص ہو اور یہ کہ صلوٰۃ کو وقت سے پہلے ادا کر لینا صلوٰۃ کو فاسد کر دے یہ دونوں سبب ہونے کی علامتیں ہیں جس طرح بیع ملک کا سبب ہے سبب ملک کے تغیر سے ملک میں تغیر واقع ہوتا ہے اگر بیع صحیح ہوگی تو ملک بھی صحیح ہوگی اور اگر بیع فاسد ہوگی تو ملک بھی فاسد ہوگی یہاں تک کہ اس کا اثر حل وطی میں ظاہر ہوگا، اگر کسی شخص نے بیع صحیح کے ذریعہ باندی خریدی تو وطی حلال ہوگی اور اگر بیع فاسد کے ذریعہ خریدی تو وطی حلال نہ ہوگی۔

سوال: ادا کی صفت کا اختلاف وقت کی صفت کے اختلاف سے بھی ہو سکتا ہے یہ کوئی ضروری نہیں کہ سبب کی صفت کے اختلاف ہی سے صفتِ ادا کا اختلاف ہو جیسا کہ صوم یوم نحر میں کراہت صفتِ وقت کی وجہ سے ہے نہ کہ سبب کی وجہ سے کیوں کہ یوم نحر سبب ادا نہیں ہے بلکہ سبب ادا خطاب شارع ہے لہٰذا سبب کی صفت کے اختلاف سے مودی کی صفت کے اختلاف پر استدلال درست نہیں ہے۔

جواب: سبب کے اختلاف سے مسبب کا اختلاف ہی اصل ہے لہٰذا جب تک اس کے خلاف قرینہ نہ ہو تو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

فائدہ: یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں (۱) نفس وجوب (۲) وجوب ادا، نفس وجوب کا سببِ حقیقی بندوں پر مسلسل انعامات باری تعالیٰ کا نزول ہے اور نزول انعامات کا سبب ظاہری

وقت ہے لہٰذا وقت ہی کو انعامات کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اس لئے کہ نعمتوں کا نزول اوقات ہی میں ہوتا ہے اور وجوب ادا کا سبب حقیقی طلب کا فعل کے ساتھ متعلق ہونا ہے اور سبب ظاہری امر ہے لہٰذا سبب ظاہری کو سبب حقیقی کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

وَالْاَصْلُ فِیْ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ لَمَّا جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰی وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ لَمْ يَسْتَقِمْ اَنْ يَّكُوْنَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِاَنَّ ذٰلِكَ يُوْجِبُ تَاخِيْرَ الْاَدَاءِ عَنْ وَقْتِهٖ اَوْ تَقْدِيْمَهٗ عَلٰی سَبَبِهٖ فَوَجَبَ اَنْ يُّجْعَلَ بَعْضُهٗ سَبَبًا وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِیْ يَتَّصِلُ بِهِ الْاَدَاءُ فَاِنِ اتَّصَلَ الْاَدَاءُ بِالْجُزْءِ الْاَوَّلِ كَانَ هُوَ السَّبَبُ وَاِلَّا يَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ اِلَی الْجُزْءِ الَّذِیْ يَلِيْهِ لِاَنَّهٗ لَمَّا وَجَبَ نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الْجُمْلَةِ وَلَيْسَ بَعْدَ الْجُمْلَةِ جُزْءٌ مُقَدَّرٌ وَجَبَ الْاِقْتِصَارُ عَلَی الْاَدْنٰی وَلَمْ يَجُزْ تَقْدِيْرُهٗ عَلٰی مَا سَبَقَ قُبَيْلَ الْاَدَاءِ لِاَنَّ ذٰلِكَ يُؤَدِّیْ اِلَی التَّخَطِّیْ عَنِ الْقَلِيْلِ بِلَا دَلِيْلٍ،

ترجمہ اور اصل اس نوع میں یہ ہے کہ جب وقت مودی کے لئے ظرف اور وجوب کے لئے سبب قرار دیا گیا تو یہ صحیح نہیں ہے کہ پورا وقت سبب ہو اس لئے کہ یہ وقت سے ادا کی تاخیر کو یا سبب پر ادا کی تقدیم کو لازم کرے گا لہٰذا ضروری ہے کہ بعض وقت کو سبب قرار دیا جائے اور وہ بعض وہ جزء ہوگا جس سے ادا متصل ہو لہٰذا وہی جزء سبب ہوگا اور اگر ادا جزء اول سے متصل نہ ہو تو سببیت اس جزء کی طرف منتقل ہو جائے گی جو جزء اول سے متصل ہے کیوں کہ جب سببیت کل وقت سے منتقل ہو گئی اور کل وقت کے بعد کوئی جزء متعین نہیں ہے لہٰذا ادنیٰ پر اقتصار لازم ہوگا اور ماسبق قُبَیلِ ادا یعنی ادا سے پہلے تمام اجزاء کو سببیت کے لئے متعین کرنا بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ بلا دلیل قلیل سے تجاوز کرنا ہوگا۔

تشریح فاضل مصنف والاصل فی ہذا النوع سے ایک اعتراض کر کے خود ہی اس کا جواب فوجب ان یجعل بعضہ سے دے رہے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے مودی کے لئے وقت کو ظرف اور سبب قرار دیا ہے حالاں کہ ان دونوں میں منافات ہے اس لئے کہ ظرفیت کا تقاضہ یہ ہے کہ مودی وقت میں واقع ہو مودی مظروف اور وقت ظرف ہو اور سببیت کا تقاضہ یہ ہے کہ وقت گذرنے کے بعد مودی واقع ہو کیوں کہ سبب کا مسبب پر مقدم ہونا ضروری ہے اگر ظرفیت کی رعایت کی جائے اور

مودی وقت کے اندر واقع ہو تو وقت کا ظرف ہونا تو ثابت ہو جائے گا مگر سبب ہونا ثابت نہیں ہوگا اس لئے کہ سبب کا مقدم ہونا ضروری ہے اور اگر کل وقت کو سبب قرار دے دیا جائے تو ظرفیت کی رعایت باقی نہیں رہے گی اور مسبب کا سبب کے بعد واقع ہونا لازم آئے گا مثلاً وقت ظہر کو صلوٰۃ ظہر کے لئے ظرف قرار دیدیا جائے تو وقت سبب نہیں ہو سکتا کیوں کہ سبب کا مقدم ہونا ضروری ہے اور اگر سبب قرار دے دیا جائے تو ظرفیت کی رعایت باقی نہیں رہے گی اور صلوٰۃ ظہر کا بعد الوقت ہونا لازم آئے گا۔

فلاهھنا: وقت کے اعتبار سے مودی کی تین شکلیں ہو سکتی ہیں اول یہ کہ مودی کو وقت سے پہلے ادا کر لیا جائے تو اس صورت میں نہ ظرفیت کی رعایت ہوگی اور نہ سببیت کی اور اگر وقت کے بعد مودی کو ادا کیا جائے تو سببیت کی رعایت ہوگی مگر ظرفیت کی رعایت نہیں ہوگی اور اگر وقت کے درمیان مودی کو ادا کیا جائے تو ظرفیت کی رعایت تو ہوگی مگر سببیت کی رعایت نہیں ہوگی اور مذکورہ تینوں صورتیں خلاف مفروض ہیں کیوں کہ وقت مودی کے لئے ظرف اور سبب دونوں تسلیم کیا گیا ہے۔

فوجب ان یجعل بعضه سببًا سے مذکورہ اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جب کل وقت کو مودی کا سبب قرار نہیں دے سکتے تو بعض وقت کو سبب قرار دیا جائے گا اور وہ، وہ جزء ہوگا جو ادا (یعنی تحریمہ) سے متصل ہوگا۔

اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ اگر کل وقت سبب نہیں ہو سکتا تو مطلق وقت کو سبب قرار دیدیا جائے اور مطلق جزو کل کا غیر ہوتا ہے لہٰذا کل وقت کو سبب قرار دینے کی صورت میں جو اعتراض واقع ہوتا ہے وہ واقع نہیں ہوگا مگر یہ اسلئے ممکن نہیں ہے کہ مطلق جزء اور کل کو مشتمل ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں بھی کل وقت کو من حیث ہو مطلق سبب قرار دینا لازم آتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ کل وقت کو سبب قرار دینا جائز نہیں ہے لہٰذا سبب کو مقید بالبعض کرنا ضروری ہوگا کیوں کہ تعیین سبب ضروری ہے اور تعیین مطلق وقت میں ممکن نہیں ہے جب کل وقت کی سببیت کا اعتبار ساقط ہو گیا تو بعض کا اعتبار ضروری ہو گیا اور جزء لا یتجزیٰ کو سبب قرار دیدیا گیا اور سببیت کے لئے وہ جزء جو کہ ادا، یعنی تحریمہ سے متصل ہو وہ اولیٰ ہوگا کیونکہ اس کا کوئی مزاحم نہیں ہے اس کے علاوہ سبب کا مسبب سے قریب اور متصل ہونا افضل ہے اگر جزء اول سے ادا متصل ہو تو جزء اول ہی سبب بننے کا مستحق ہوگا اور اگر ادا، جزء اول سے متصل نہ ہو تو سببیت جزء ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر جزء ثانی سے بھی متصل نہ ہو تو جزء ثالث کی طرف منتقل ہو جائے گی علیٰ ہٰذا القیاس۔

ولم یجز تقدیرہ علیٰ ما اخرٖ سے مصنفؒ ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ ہمیں یہ مسلم ہے کہ ضرورۃً سبب بعض وقت ہے نہ کل وقت، لیکن یہ بات ممکن اور جائز ہے کہ جزء متصل

بالادار کی بجائے اجزار متصلہ متقدمہ علی الادار سبب واقع ہوں یعنی قُبَیل ادار جو اجزار مقدم ہیں وہ تمام اجزار مودی کا سبب واقع ہوں تو اس سے سبب کا تقدم اور اتصال دونوں حاصل ہو جائیں گے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ادار پر مقدم جمیع اجزار کو سبب قرار دیدیا جائے تو اس سے تجاوز عن القلیل الی الکثیر بلا دلیل لازم آئے گا کیوں کہ دلیل تو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یا تو کل وقت سبب ہو یا ادنیٰ وقت سبب ہو اور وہ وہ جزر ہے جو ادار سے متصل ہے، مذکورہ دونوں صورتوں کے علاوہ جو صورت بھی ہوگی وہ بلا دلیل اور ترجیح بلا مرجح ہوگی۔

کل وقت کے سبب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نماز وقت کی طرف مضاف ہوتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے صلوٰۃ الظہر صلوٰۃ العصر اور اضافت الشئی الی الشئی اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہے پس وقت ظہر صلوٰۃ ظہر کا سبب ہوگا۔

اور دوسری دلیل جزر ادنیٰ یعنی جزر لایتجزیٰ کے سبب ہونے پر دلالت کرتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جزر ادنیٰ یقینی ہوتا ہے اور اس سے زائد مشکوک ہوتا ہے اور مشکوک کے مقابلہ میں یقینی جزر کو اختیار کرنا واجب ہے اس لئے جزر ادنیٰ جو کہ یقینی ہے وہ سبب ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ کل وقت کے سبب ہونے پر بھی دلیل موجود ہے اور ادنیٰ وقت کے سبب ہونے پر بھی دلیل موجود ہے جو کہ ادار سے متصل ہو لیکن ادار سے متصل تمام اجزار کے سبب ہونے پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

دخل مقدر کی تقریر اس طرح بھی کیجا سکتی ہے کہ انتقال الی البعض ضرورت کی وجہ سے ہے اور جزر متصل بالادار پر سببیت کے اقتصار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جزر اول سے انتقال اس امکان کی وجہ سے تھا کہ ادار پر مقدم تمام اجزار کو سبب قرار دیدیا جائے کیوں کہ ادار (تحریمہ) پر مقدم جمیع اجزار کو سبب قرار دینے میں مقصود حاصل ہے اس لئے کہ مقصود تقدمِ سبب مع صفت الاتصال بالمسبب ہے۔

اس کا جواب مصنف اپنے قول لم یجز تقریر السببیۃ سے دے چکے ہیں، جواب کی تقریر اوپر گذر چکی ہے بعض حضرات نے جواب کی تقریر اس طرح بھی کی ہے کہ جزر متصل بالادار جبکہ بنفسہٖ سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو اجزار سابقہ کے لئے سببیت ثابت کرنا اور جزر متصل بالادار کو لغو قرار دینا جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ تجاوز عن القلیل الی الکثیر بلا دلیل ہے اور یہ درست نہیں ہے، اس کی مثال شرعیات میں یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو نماز میں حدث پیش آجائے تو یہ شخص اگر قریب پانی کو چھوڑ کر بعید پر جائے گا تو نماز درست نہ ہوگی کیوں کہ یہ اشتغال بالا یعنیہ ہے، یہی صورت مذکورہ مسئلہ میں بھی ہے،

صاحب غایہ فرماتے ہیں کہ یہ اچھی توجیہہ ہے اور مصنف کے قول لم یجز تقریرہ سے بھی اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے مگر اس صورت میں مصنف کو یودی الی التخطی من القریب الی البعید بلا دلیل کہنا چاہئے تھا

سوال: مصنف نے بلا دلیل کی قید کا اضافہ کیوں کیا ہے؟

جواب: اس کا یہ ہے کہ اگر جزء اخیر میں ادا نہ پائی جائے تو اس صورت میں کل وقت کو سبب قرار دیا جائے گا جو کہ تجاوز عن القلیل الی الکثیر ہے مگر بلا دلیل نہیں ہے کیوں کہ اگر اہلیت درمیان وقت میں حاصل ہو گئی بایں طور کہ درمیان وقت میں کافر مسلمان ہو گیا یا حائضہ طاہرہ ہو گئی یا مجنون کو افاقہ ہو گیا حال یہ ہے کہ جزء اول گذر چکا ہے مذکورہ حضرات پر بالاجماع نماز واجب ہے اگر سببیت جزء اولیٰ پر مستقر ہو جائے اور سببیت جزء بعد جزء منتقل نہ ہو تو مذکورہ حضرات پر مذکورہ نماز واجب نہ ہو اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ بعد الوقت اہلیت حاصل ہونے کی صورت میں ہوتا ہے بعد الوقت اگر اہلیت حاصل ہو تو گذشتہ نماز واجب نہیں ہوتی۔

ثُمَّ كَذٰلِكَ يَنْتَقِلُ اِلٰى اَنْ يَتَضَيَّقَ الْوَقْتُ عِنْدَ زُفَرَؒ وَاِلٰى اٰخِرِ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَاءِ الْوَقْتِ عِنْدَنَا فَتَعَيَّنَ السَّبَبِيَّةُ فِيْهِ لِمَا يَلِي الشُّرُوْعَ فِي الْاَدَاءِ اِذْ لَمْ يَبْقَ بَعْدَهٗ مَا يَحْتَمِلُ اِنْتِقَالَ السَّبَبِيَّةِ اِلَيْهِ،

ترجمہ پھر اسی طرح سببیت منتقل ہوتی رہے گی حتیٰ کہ وقت تنگ ہو جائے امام زفرؒ کے نزدیک اور اجزاء وقت میں سے آخری جزء تک ہمارے نزدیک، پس سببیت اس آخری وقت میں اس جزء میں متعین ہو جائے گی جس جزء کے ساتھ شروع فی الاداء متصل ہوگا اس لئے کہ اس جزء کے بعد اب ایسا کوئی جزء باقی نہیں رہا کہ اس کی طرف سببیت کے انتقال کا احتمال ہو۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ یہ فرماتے ہیں کہ سببیت ضرورۃً کل وقت سے اول جزء کی جانب منتقل ہوئی ہے اگر اول جزء میں بھی ادا کی ابتداء نہ کی تو جزء ثانی کی طرف سببیت منتقل ہو جائے گی امام زفر کے نزدیک وقت تنگ ہونے تک سببیت منتقل ہوتی رہے گی کہ فرض کی ادائیگی تنگ ہو جائے۔

مثلاً ظہر و عصر میں چار رکعت اور مغرب میں تین رکعت کا وقت تنگ ہو جائے اور ہمارے نزدیک جزء اخیر یعنی مقدار تحریمہ تک سببیت منتقل ہوتی رہے گی۔

فَيُعْتَبَرُ حَالُهُ فِي الْإِسْلَامِ وَالْبُلُوْغِ وَالْعَقْلِ وَالْجُنُوْنِ وَالسَّفَرِ وَالْإِقَامَةِ وَالْحَيْضِ وَالطُّهْرِ عِنْدَ ذٰلِكَ الْجُزْءِ وَيُعْتَبَرُ صِفَةُ ذٰلِكَ الْجُزْءِ فَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ صَحِيْحًا كَمَا فِي الْفَجْرِ وَجَبَ كَامِلًا فَإِذَا اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِطُلُوْعِ الشَّمْسِ بَطَلَ الْفَرْضُ وَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ فَاسِدًا كَمَا فِي الْعَصْرِ يَسْتَأْنِفُ فِي وَقْتِ الْاِحْمِرَارِ وَجَبَ نَاقِصًا فَيَتَأَدّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ،

ترجمہ پس مکلف کا حال مسلمان ہونے میں، بالغ ہونے میں، عاقل ہونے میں، مجنون ہونے میں، مسافر ہونے میں، مقیم ہونے میں، حائضہ ہونے میں اور حیض سے پاک ہونے میں اس جزء کے وقت معتبر ہوگا اور اس جزء کی صفت کا اعتبار کیا جائے گا، اگر وہ جزء صحیح (کامل) ہو جیسا کہ فجر میں ہے تو اس جزء کی وجہ سے فجر کی نماز کامل واجب ہوگی پس اگر طلوع شمس کی وجہ سے فساد عارض ہو گیا تو فرض باطل ہو جائے گا اور اگر وہ جزء فاسد (ناقص) ہو جیسا کہ عصر میں ہے درانحالیکہ وہ وقت احمرار میں نماز شروع کرتا ہے تو عصر کی نماز ناقص ہی واجب ہوگی لہٰذا عصر کی نماز نقصان کے ساتھ ادا کرے گا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جب امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک آخری وقت میں وہ جزء سبب ہوتا ہے جو شروع فی الادار سے متصل ہو اور اس کی مقدار بقدر تحریمہ ہے تو مکلف کے حال میں اسی جزء یعنی بقدر تحریمہ کا اعتبار ہوگا چنانچہ اگر نماز کا صرف اتنا وقت باقی رہ گیا کہ جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہے اور اس وقت میں کافر نے اسلام قبول کیا یا نابالغ بالغ ہو گیا یا مجنون عاقل ہو گیا یا حائضہ اپنے حیض سے پاک ہو گئی تو ان میں سے ہر ایک پر اس وقت کی نماز واجب ہو جائے گی اگرچہ باقی تمام اجزاء میں یہ لوگ نماز کے اہل نہیں تھے، البتہ امام زفر رحمہ کے نزدیک اس وقت کی نماز فرض ہونے کے لئے اتنا وقت درکار ہوگا کہ اس وقت میں نماز ادا کی جا سکتی ہو مثلاً ظہر کی نماز فرض ہونے کے لئے امام زفر رحمہ کے نزدیک اتنا وقت ضروری ہے کہ چار رکعت ادا کر سکے اور ہمارے نزدیک صرف بقدر تحریمہ نماز کی فرضیت کے لئے وقت کافی ہے۔

اسی طرح اگر اس وقت میں عاقل مجنون ہو گیا یا عورت حائضہ ہو گئی تو ان دونوں سے نماز ساقط ہو جائے گی اگرچہ یہ دونوں باقی تمام اجزاء میں نماز کے اہل تھے۔

اسی طرح اگر مسافر مقیم ہو گیا تو اس پر اقامت کی نماز یعنی پوری نماز واجب ہوگی اگر وہ باقی سابقہ تمام اجزاء میں مسافر رہا ہے اور اگر جزء اخیر میں مقیم مسافر ہو گیا تو اس پر مسافر کی نماز (قصر) واجب ہوگی

اگرچہ وہ باقی تمام اجزاء میں مقیم رہا ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک مکلف کے حال کا اعتبار کرنے کے لئے اس قدر وقت ضروری ہوگا کہ جس میں اس وقت کی نماز ادا کر سکے چنانچہ اگر اتنا وقت باقی ہو کہ جس میں اس وقت کی نماز ادا کی جاسکتی ہو اور اگر کوئی شخص نماز کا اہل ہو گیا تو اس پر نماز واجب ہو جائے گی اور اگر نماز کا اہل تھا مگر اس وقت میں نا اہل ہو گیا تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر اس سے کم وقت ہو تو اس وقت میں امام زفرؒ کے نزدیک مکلف کے حال کا اعتبار نہ ہوگا۔

ویعتبر صفۃ ذٰلک الجزء: مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جس طرح نماز کے ثبوت وسقوط میں اس جزء اخیر کا اعتبار ہوتا ہے اسی طرح صحت وفساد نقصان وکمال میں بھی اسی جزء اخیر کی صفت کا اعتبار ہوگا اگر جزء اخیر صحیح اور کامل ہے جیسے کہ فجر کا پورا وقت صحیح اور کامل ہے اس کا کوئی جزء ناقص نہیں ہے لہٰذا آخر جزء میں بھی کامل نماز واجب ہوگی بخلاف عصر کے کہ اصفرار شمس کے بعد جزء ناقص اور مکروہ ہو جاتا ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے اس ناقص وقت میں نماز شروع کی تو ناقص ہی واجب ہوگی۔

اور اگر صلوٰۃ فجر میں طلوع شمس کی وجہ سے فساد پیش آگیا تو ہمارے نزدیک فرض باطل ہو جائیں گے بخلاف امام شافعیؒ کے، ہماری دلیل یہ ہے کہ صلوٰۃ فجر سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے کامل واجب ہوئی ہے لہٰذا صفت نقصان کے ساتھ ادا صحیح نہ ہوگی جیسا کہ صوم نذر مطلق، یوم نحر اور ایام تشریق میں ادا نہیں ہو سکتے جیسا کہ زمین پر آیت سجدہ تلاوت کی اور اس کا سجدہ سوار ہو کر اشارہ سے کیا تو ادا نہ ہوگا لہٰذا اس پر لازم ہے کہ نماز فجر کا اعادہ کرے۔

امام شافعیؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس کو شیخین نے ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے، من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح ومن ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر، اس حدیث سے واضح ہو گیا کہ جس طرح عصر کی نماز غروب آفتاب سے باطل نہیں ہوتی اسی طرح فجر کی نماز طلوع آفتاب سے باطل نہ ہوگی۔

احناف اس حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث اور اُس حدیث کے درمیان کہ جس میں اوقات ثلثہ میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے تعارض ہے لہٰذا ہم نے قیاس کی جانب رجوع کیا جیسا کہ تعارض کا حکم ہے تو قیاس نے صلوٰۃ عصر میں ابو ہریرہ کی حدیث کو ترجیح دی کیوں کہ عصر کی نماز سبب ناقص کی وجہ سے ناقص ہی واجب ہوئی تھی تو ناقص ہی ادا کر دی، اور حدیث نہی کو صلوٰۃ فجر میں ترجیح دیدی کیوں کہ فجر کی نماز سبب کامل کی وجہ سے کامل واجب ہوئی تھی اگر نماز کے دوران سورج طلوع ہو گیا تو ناقص ادا ہوگی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ابو جعفر امام طحاویؒ نے اپنی کتاب شرح الآثار میں نقل کیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ والی روایت نہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات الثلثۃ سے قبل کی ہے لہٰذا منسوخ ہوگئی، امام ابو یوسفؒ سے مروی

ہے کہ فجر طلوع شمس سے فاسد نہیں ہوتی مگر حالت صلوٰۃ ہی میں ارتفاع شمس تک انتظار کرنا چاہئے گویا کہ امام ابو یوسف نے اس کو مستحسن سمجھا ہے تاکہ کم از کم بعض صلوٰۃ تو وقت میں ادا ہو جائے اور اگر نماز کو فاسد کر دیا تو پوری نماز خارج از وقت ہو جائے گی اور بعض صلوٰۃ کو وقت میں ادا کرنا کل صلوٰۃ کو خارج وقت ادا کرنے سے بہتر ہے۔ (کذا فی المبسوط)

مصنف کے قول بطل الفرض میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ نفس صلوٰۃ باقی رہے گی مگر فرضیت باطل ہو جائے گی، امام محمدؒ کے نزدیک نفس صلوٰۃ باطل ہو جائے گی۔

وَلَا يَلْزَمُ عَلَىٰ هٰذَا مَا إِذَا ابْتَدَأَ الْعَصْرَ فِي أَوَّلِ وَقْتِهِ ثُمَّ مَدَّهُ إِلَىٰ أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَإِنَّهُ لَا يَفْسُدُ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ لَهُ حَقَّ شُغْلِ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْأَدَاءِ فَجَعَلَ مَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الْفَسَادِ بِالْبِنَاءِ عَفْوًا لِأَنَّ الْاِحْتِرَازَ عَنْهُ مَعَ الْإِقْبَالِ عَلَى الصَّلٰوةِ مُتَعَذِّرٌ

ترجمہ اور اس اصول پر یہ اعتراض لازم نہیں آتا کہ اگر کسی شخص نے عصر کو اول وقت میں شروع کیا اور نماز کو اس قدر طویل کیا کہ (نماز کے دوران) غروب شمس ہو گیا پھر بھی اس کی نماز فاسد نہیں ہوئی کیوں کہ شریعت نے مکلف کو یہ حق دیا ہے کہ پورے وقت کو ادار صلوٰۃ میں مشغول کر دے چنانچہ اسی بنار پر صورت مذکورہ میں جو فساد پیش آیا ہے قابل عفو ہوگا اس لئے کہ شریعت نے اس کے لئے ادا کے ساتھ پورے وقت کو مشغول کر دینے کا حق دیا ہے لہٰذا وہ فساد جو اس کے ساتھ عزیمت کی بنار کرنے کی وجہ سے متصل ہوگا معاف کر دیا ہے اس لئے کہ (علی وجہ العزیمۃ) نماز ادا کرنے کے ساتھ فساد سے احتراز ناممکن ہے۔

تشریح مصنف کے قول فان کان ذلک الجزء صحیحاً کما فی الفجر الخ پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے مصنف علیہ الرحمہ ولا یلزم علی ہذا سے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر نماز کو وقت صحیح میں شروع کیا جائے تو کامل واجب ہوتی ہے اور اگر نماز ناقص وقت میں شروع کیجائے تو ناقص ہی واجب ہوتی ہے اور اگر کوئی شخص عصر کی نماز کو اول وقت میں شروع کرے اور اس قدر نماز کو طویل کرے کہ وقت مکروہ آجائے تو اس کی نماز فاسد ہو جانی چاہئے کیوں کہ اس شخص نے نماز کامل وقت میں شروع کی تھی اور ناقص وقت میں ختم کی ہے حالاں کہ احناف کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی۔

جواب: جواب کا ماحصل یہ ہے کہ مذکورہ فساد عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے پیش آیا ہے شریعت

نے مکلف کو یہ حق دیا ہے کہ نماز کے پورے وقت کو نماز میں مشغول کر دے اور یہ عزیمت ہے، یہ بات واضح ہے کہ عزیمت پر عمل کرنے ہی کی وجہ سے مذکورہ فساد لازم آئے گا مگر اس کو عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے قابل عفو سمجھا جائے گا کیونکہ عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے مذکورہ فساد سے احتراز متعذر ہے۔

وَاَمَّا اِذَا خَلَا الْوَقْتُ عَنِ الْاَدَاءِ فَالْوُجُوْبُ يُضَافُ اِلٰى كُلِّ الْوَقْتِ لِزَوَالِ الضَّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ لِاِنْتِقَالِ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الْكُلِّ اِلَى الْجُزْءِ فَوَجَبَ بِصِفَةِ الْكَمَالِ فَلَا يَتَاَدّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ فِي الْاَوْقَاتِ الثَّلٰثَةِ الْمَكْرُوْهَةِ بِمَنْزِلَةِ سَائِرِ الْفَرَائِضِ،

ترجمہ بہر حال جب وقت ادا سے خالی ہو گیا تو (وجوب) کل وقت کی جانب مضاف ہوگا اس لئے کل وقت سے جزء کی جانب انتقال کی ضرورت نہیں رہی لہٰذا (فرض) صفت کمال کے ساتھ واجب ہوگا پس صفت نقصان کے ساتھ ادائیگی اوقات ثلثہ مکروہہ میں درست نہ ہوگی جس طرح کہ دیگر فرائض اوقات مکروہہ میں درست نہیں ہیں۔

تشریح جب نماز کا وقت فوت ہو گیا تو اب وجوب کی نسبت کل وقت کی جانب ہوگی کیوں کہ کل وقت کو ظرف اور سبب قرار دینے کی وجہ سے جو خرابی لازم آئی تھی وقت ختم ہونے کے بعد باقی نہیں رہی کیوں کہ اب کل وقت ظرف نہیں ہوگا لہٰذا کل وقت کو سبب قرار دیدیا جائے گا، جب کل وقت سبب ہے تو فرض کامل واجب ہوگا اور واجب کامل کی ادائیگی صفت نقصان کے ساتھ اوقات مکروہہ ثلثہ میں نہیں ہو سکتی جس طرح دیگر فرائض کی ادائیگی اوقات مکروہہ میں درست نہیں ہے، اس نوع کا حکم یہ ہے کہ تعیین نیت ضروری ہوگی مطلق نیت کافی نہ ہوگی کیوں کہ وقت، وقتیہ اور قضاء اور نوافل وغیرہ کی صلاحیت رکھتا ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ مَا جُعِلَ الْوَقْتُ مِعْيَارًا لَهٗ وَسَبَبًا لِوُجُوْبِهٖ وَهُوَ وَقْتُ الصَّوْمِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ قُدِّرَ بِهٖ وَاُضِيْفَ اِلَيْهِ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنْ لَا يَبْقٰى غَيْرُهٗ مَشْرُوْعًا فِيْهِ فَيُصَابُ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ،

ترجمہ: اور مامور بہ مقید بالوقت کی دوسری قسم وہ ہے کہ وقت فعل مامور بہ کے لئے معیار قرار

دیا گیا ہو اور وہ وقت صوم ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ روزہ وقت کے ساتھ مقدر ہے اور روزہ کی (وقت) کی جانب نسبت کی گئی ہے اس قسم کا حکم یہ ہے کہ (مامور بہ) کا غیر اس (وقت) میں مشروع نہیں ہوگا لہٰذا مامور بہ مطلق اسم اور وصف میں خطار کے باوجود درست ہوگا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ امر مقید بالوقت کی دوسری قسم بیان فرمارہے ہیں دوسری اور پہلی قسم میں فرق صرف یہ ہے کہ اول قسم میں وقت مامور بہ کے لئے ظرف ہوتا ہے اور قسم ثانی میں معیار ہوتا ہے یعنی مامور بہ پورے وقت کو گھیر لیتا ہے اور وقت کم وبیش ہونے کے ساتھ مامور بہ بھی کم وبیش ہوتا رہتا ہے مثلاً روزہ اپنے پورے وقت کو گھیر لیتا ہے روزہ کا وقت صبح صادق سے غروب آفتاب تک ہے اس وقت میں ایک ہی روزہ ہو سکتا ہے اور نہار کے طول وقصر کے ساتھ روزہ بھی طویل وقصیر ہوتا ہے، وقت روزہ کے لئے سبب وجوب بھی ہے اور شرط وجوب بھی، مصنف رح نے شرط کا ذکر نہیں کیا ہے کیوں کہ موقت ہونے سے شرط مفہوم ہوتی ہے اس لئے کہ جو حکم موقت ہوتا ہے اس کے لئے وقت شرط ضرور ہوتا ہے۔

وقت کے روزہ کے لئے سبب ہونے کی علامت یہ بھی ہے کہ صوم کی اضافت وقت کی جانب کیجاتی ہے، کہا جاتا ہے "صوم شہر رمضان" جیسا کہ صلوٰۃ الظہر میں اضافت ہے اور اضافت سببیت کی دلیل ہے اس لئے کہ اضافت اختصاص کے لئے ہوتی ہے اور قوی ترین اختصاص کے طریقوں میں سے مسبب کا سبب کے ساتھ اختصاص ہے لہٰذا مضاف الیہ مضاف کے وجوب کا سبب ہوگا، صوم شہر رمضان میں صوم کا شہر رمضان وجوب کا سبب ہے۔

البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ پورا شہر رمضان وجوب صوم کا سبب ہے یا اس کا کوئی ایک حصہ، بعض حضرات فرماتے ہیں پورا شہر رمضان سبب ہے کیوں کہ صوم شہر رمضان کی جانب مضاف ہے اور اضافت سببیت کی دلیل ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ روزے کا سبب صرف ایام ہیں راتیں روزہ کا سبب نہیں ہیں کیوں کہ سبب مسبب کا محل ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ روزے کا محل دن ہیں نہ کہ راتیں لہٰذا دن ہی روزے کا سبب ہوں گے، بعض حضرات کا قول ہے کہ ماہ رمضان کا پہلا جزر پورے ماہ کے روزوں کا سبب ہے کیوں کہ اگر کوئی شخص رمضان کی پہلی رات میں روزے کا اہل ہو اور پھر صبح صادق سے پہلے مجنون ہوگیا اور رمضان گذرنے کے بعد ٹھیک ہوگیا ہو تو اس شخص پر رمضان کے روزوں کی قضار واجب ہوگی پس قضار کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر اس رمضان کے روزے واجب تھے اور اس رمضان کے روزے اسی وقت واجب ہو سکتے ہیں جب کہ رمضان کا جزر اول وجوب صوم کا سبب ہو۔

ومن حکمہ ان لایبقیٰ غیرہ مشروعًا فیہ: مصنف رح امر مقید بالوقت کی دوسری قسم (یعنی وقت جس میں مامور بہ کے لئے معیار ہو) کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ اس نوع کا حکم یہ ہے کہ رمضان کے ایام میں رمضان کے روزے کے علاوہ دوسرا روزہ مشروع نہیں ہوگا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: اذا انسلخ الشعبان فلا صوم إلا رمضان، جب شعبان کا مہینہ ختم ہوگیا تو اب رمضان کے علاوہ کوئی روزہ مشروع نہیں ہے لہٰذا روزہ سے وقت فاضل نہ ہونے کی وجہ سے ایک دن میں دو روزے بھی نہیں ہوسکتے۔

فیصاب بمطلق الاسم الخ: یہ مصنف کے قول لایبقیٰ غیرہ مشروعًا پر تفریع ہے یعنی اگر تندرست مقیم ماہ رمضان میں مطلق نیت سے روزہ رکھے یعنی صرف نویتُ الصومَ کہے وصف فرض سے تعرض نہ کرے تو رمضان ہی کا روزہ ہوگا اسی طرح اگر وصف میں خطا کی یعنی فرض کی بجائے نفل یا قضاء یا کفارہ وغیرہ کی نیت کی تو بھی رمضان ہی کا روزہ ہوگا، مصنف کی مراد خطاء سے ضد صواب ہے نہ کہ ضد عمد کیوں کہ عامد اور خاطی دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔

امام شافعی رح کے نزدیک نیت فرض کے بغیر رمضان کا روزہ ادا نہیں ہوگا یعنی مطلق نیت صوم سے فرض روزہ ادا نہ ہوگا اس لئے کہ روزہ وصف کے اعتبار سے کئی قسم کا ہوتا ہے مثلاً فرض، واجب، نفل کا روزہ جیساکہ اصل امساک کے اعتبار سے بھی کئی قسم کا ہوتا ہے مثلاً مفطرات ثلثہ سے امساک عادۃً بھی ہوتا ہے عبادۃً بھی ہوتا ہے جبرًا و قہرًا بھی، اسی طرح مجبورًا بھی ہوسکتا ہے، عادۃً کا مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کی عادت صبح سے شام تک مفطرات (ثلثہ کھانا، پینا، جماع) سے رکے رہنے کی ہو جبرًا و قہرًا کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص مفطرات ثلثہ سے جبرًا و قہرًا روک دے یا مفطرات ثلثہ دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے مجبورًا رکا رہے لہٰذا عبادت کو غیر عبادت سے ممتاز کرنے کیلئے نیت کی ضرورت ہوگی، اسی طرح روزہ وصف کے اعتبار سے بھی مختلف ہوتا ہے لہٰذا ایک کو دوسرے سے ممتاز کرنے کے لئے تعیین وصف کی ضرورت ہوگی کیوں کہ عبادت کے معنے جس طرح اصل صوم میں معتبر ہیں اسی طرح وصف صوم میں بھی معتبر ہیں نیز وصف کے اعتبار کرنے کا حکم بھی ہے اور وصف کا لحاظ کرنے میں زیادتی ثواب بھی ہے اس لئے کہ فرض روزہ کا ثواب بہ نسبت نفل روزہ کے زیادہ ہے، اسی طرح تارک فرض کے لئے عقاب وعذاب ہے تارک نفل کے لئے نہیں ہے لہٰذا وصف بھی اصل کے مانند عبادت ہوگا نیز بغیر اختیار کے عبادت کا حصول ممتنع ہے پس جس طرح اصل عبادت میں جبر کی نفی کے لئے نیت شرط ہے اسی مقصد کے لئے تعیین وصف ضروری ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کوئی عبادت بندے کے اختیار کے بغیر معتبر نہیں ہے اصل عبادت میں نیت اسی لئے ضروری ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے عبادت کا مرتکب ہو کسی کے جبر کا اس میں دخل نہ ہو کیونکہ

نیت ایک پوشیدہ امر ہے اس پر کسی کا جبر نہیں چل سکتا، وصف کی تعیین بھی بندہ کے اختیار سے ہونی چاہئے تاکہ اجبار کا احتمال نہ رہے۔ اگر احناف کی جانب سے یہ کہا جائے کہ جب محل مشروع کے لئے متعین ہو اس طور پر کہ غیر مشروع اس محل (وقت) میں درست نہ ہو تو پھر تعیین وصف کی ضرورت نہیں رہتی جس طرح رمضان کا مہینہ اس میں مشروع متعین ہے اور وہ فرض روزہ ہے لہٰذا دوسرا روزہ اس میں درست ہی نہ ہوگا پس متعین کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے کیوں کہ وہ تو خود ہی متعین ہے، شوافع کی جانب سے اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ ہم نے اصل اور وصفیت میں نیت کا اعتبار تمیز ماعدا کے لئے نہیں یعنی فرض کو نفل سے ممتاز کرنے کے لئے نہیں کیا کیوں کہ تعیین کے بعد اس کی ضرورت باقی نہیں رہتی بلکہ نفس تعیین کے لئے نیت ضروری ہے کیوں کہ تعیین نیت کے بغیر بندہ کا کوئی فعل عبادت نہیں ہو سکتا۔

احناف کی جانب سے امام شافعیؒ کے جواب کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ وصف کا اعتبار ضروری ہے مگر موجودہ نیت اصل اور وصف دونوں کے لئے کافی ہے مطلب یہ ہے کہ مشروع وقت کی نیت کافی ہے اس لئے کہ اگر رمضان میں مشروع وقت کی نیت کی تو بالاتفاق کافی ہے اگرچہ فرض کی نیت نہ کی ہو اس لئے کہ رمضان میں مشروع واحد ہے اور وہ بلاخلاف فرض ہے اور جب زمان و مکان میں ایک ہی شئے ہو تو اس کو اسم جنس یا اسم نوع کے ذریعہ طلب کیا جا سکتا ہے جیسا کہ اسم علم کے ذریعہ اس کو طلب کیا جا سکتا ہے مثلاً رمضان کے روزہ کو فرض کی نیت سے بھی ادا کیا جا سکتا ہے اور مطلق نیت سے بھی ادا کیا جا سکتا ہے مثلاً اگر کسی مکان میں صرف زید ہو تو اس کو اے انسان اور اے رجل سے بلایا جا سکتا ہے جس طرح اے زید سے پکارا جا سکتا ہے اسی طرح اگر خطا فی الوصف بھی ہو جائے تب بھی مشروع فیہ ہی ادا ہوگا مثلاً رمضان کے مہینہ میں فرض کی بجائے نفل کہا یا تندرست مقیم نے واجب آخر کی نیت کی تو فرض وقت ہی ادا ہوگا جیسا کہ اگر مکان میں صرف زید ہی ہو اور اس کا رنگ کالا ہو اور کوئی شخص اس کو یا رجل اسود کی بجائے یا رجل ابیض کہہ کر پکارے تو زید ہی مقصود ہوگا کیوں کہ صفت ابیض باطل ہو جائے گی اور اسم جنس جو کہ اسم بننے کی صلاحیت رکھتا ہے باقی رہ جائے گا۔

اِلَّا فِی الْمُسَافِرِ یَنْوِیْ وَاجِبًا اٰخَرَ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ وَلَوْ نَوَی النَّفْلَ فَفِیْہِ رِوَایَتَانِ

ترجمہ: مگر مسافر کے حق میں جو کہ (رمضان) میں واجب آخر کی نیت کرے اور اگر مسافر

نفل کی نیت کرے اس میں دو روایتیں ہیں۔

تشریح یہ عبارت یصاب مع الخطار فی الوصف سے استثناء ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کے حق میں خطار فی الوصف کے باوجود رمضان کا روزہ درست قرار دیا جائے گا لیکن امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مسافر کا حکم اس سے مستثنیٰ ہے چنانچہ اگر مسافر نے رمضان کے مہینہ میں کسی واجب آخر (قضاء کفارہ، نذر وغیرہ) کی نیت کی تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وہی روزہ ادا ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے، رمضان کا ادا نہ ہوگا اس لئے کہ جب مسافر کو افطار اور صوم کے درمیان جسمانی آرام و راحت کے پیش نظر اختیار دیدیا گیا ہے تو آخرت کے فائدہ کے پیش نظر بطریق اولیٰ اختیار ہوگا کیوں کہ اگر یہ مسافر اسی سفر میں فوت ہوجائے تو اس رمضان کے روزوں کے متعلق اس سے سوال نہ ہوگا مگر اس کے اوپر جو سابقہ روزے واجب ہیں ان کے بارے میں سوال ہوگا، مطلب یہ ہے کہ جب مسافر بدنی راحت کے پیش نظر روزہ ترک کرسکتا ہے تو آخرت کی راحت کے پیش نظر افطار کی بجائے واجب آخر کا روزہ بھی رکھ سکتا ہے، صاحبین کے یہاں اگر مسافر نے رمضان میں واجب آخر کی نیت کی تو رمضان ہی کا واقع ہوگا اس لئے کہ شہود شہر رمضان اس مسافر کے حق میں ایسا ہی ہے جیسا کہ مقیم کے حق میں، اور رخصت افطار سہولت کے لئے تھی اور اور جب اس نے روزہ رکھ لیا اور سہولت سے فائدہ نہیں اٹھایا تو حکم اصل کی طرف رجوع کرے گا اور رمضان کا روزہ ادا ہوگا نہ کہ واجب آخر کا، اور نفل کے بارے میں امام صاحب سے دو روایتیں ہیں ایک روایت میں رمضان کا روزہ ہوگا اور دوسری روایت میں نفل کا روزہ ہوگا جیسا کہ مقیم کے حق میں واجب آخر کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہوجاتا ہے۔

الا فی المسافر مستثنیٰ منہ مقدر سے استثناء ہے تقدیر عبارت یہ ہے یصاب رمضان مع الخطار فی الوصف فی حق کل واحد الا فی المسافر حال کونہ ناویًا فی رمضان عن واجب آخر من الکفارة والقضاء۔

فائدہ: صاحب تعلیق الحامی نے جو یہ لکھا ہے کہ صاحب نامی نے الا فی المسافر کو فیصاب کے متعلق کرکے خطار کی ہے یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ خود صاحب حامی نے بھی فیصاب کے متعلق کیا ہے لہٰذا جو اعتراض صاحب نامی پر واقع ہوگا خود معترض پر بھی واقع ہوگا۔

وَاَمَّا الْمَرِيْضُ فَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا اَنَّهٗ يَقَعُ صَوْمُهٗ عَنِ الْفَرْضِ بِكُلِّ حَالٍ لِاَنَّ رُخْصَتَهٗ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعِجْزِ فَيَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَيَلْحَقُ بِالصَّحِيْحِ،

ترجمہ لیکن مریض پس صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس کا روزہ ہر حال میں فرض ہی واقع ہوگا اس لئے کہ مریض کی رخصت حقیقی عجز سے متعلق ہے روزہ رکھنے کی وجہ سے رخصت کی شرط فوت ہوگئی لہٰذا مریض تندرست کے ساتھ ملحق ہوگیا۔

تشریح مریض اگر رمضان میں واجب آخر کی نیت سے روزہ رکھ لے تو رمضان ہی کا واقع ہوگا ہمارے نزدیک یہی صحیح ہے مصنف نے صحیح عندنا کہہ کر امام صاحب کی اس روایت سے احتراز کیا ہے جو کہ ابوالحسن کرخی رح سے مروی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مریض اور مسافر دونوں کا ایک ہی حکم ہے جس طرح مسافر اگر رمضان میں واجب آخر کی نیت کرلے تو اس کا واجب آخر کا روزہ ہوتا ہے اسی طرح مریض بھی اگر واجب آخر کی نیت کرے تو اس کا بھی واجب آخر ہی کا روزہ ادا ہوگا البتہ اگر مریض نے رمضان میں نفل روزہ کی نیت کی تو ظاہر روایت میں رمضان کا واقع ہوگا اور حسن ابن زیاد کی امام صاحب سے روایت یہ ہے کہ نفل کا واقع ہوگا اور یہی صاحب ہدایہ، اور قاضی امام ابوزید اور امام ظہیرالدین بخاری کا مختار ہے اور جو کتاب میں مذکور ہے وہ فخر الاسلام وشمس الائمہ اور مصنف کا مختار ہے، اس مسئلہ میں حق بات یہ ہے کہ باجماع فقہاء نفس مرض سے رخصت کا تعلق نہیں ہے جیسا کہ مصنف کی ظاہر عبارت سے معلوم ہوتا ہے کیوں کہ مرض دو قسم کا ہوتا ہے یا تو روزہ اس مرض میں مضر ہوگا جیسے حمی مطبقہ، وجع الصدر والعین وغیرہ، یا مضر نہ ہوگا جیسا کہ سوء ہضم، امتلاء معدہ، فساد ہضم وغیرہ، روزہ نہ رکھنے کی رخصت اس مرض میں ہے کہ جس میں روزہ مضر ہے اس لئے کہ رخصت دفع ضرر کے لئے ہے جس مرض میں روزہ مضر نہیں ہے اس میں رخصت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات نے روزہ سے اس وقت رخصت دی ہے جبکہ روزہ مفضی الی الحرج ہو بخلاف سفر کے کہ سفر ہر حال میں مفضی الی المشقت ہوتا ہے لہٰذا نفس سفر کے ساتھ رخصت متعلق ہوگی اور نفس سفر ہی کو مشقت کے قائم مقام کردیا ہے رخصت جس طرح نفس مرض سے متعلق ہوتی ہے اسی طرح مرض میں زیادتی کے خوف اور تاخیر صحت کا اندیشہ کے ساتھ بھی متعلق ہے اگر مریض کو غالب گمان ہے یا طبیب ماہر نے اس کو بتایا ہے کہ روزہ مضر ہوگا یا مرض میں زیادتی یا صحت میں تاخیر کا اندیشہ ہے تو ایسے شخص کے لئے روزہ نہ رکھنے کی رخصت ہوگی اس کے باوجود ایسا مریض رمضان کے مہینہ میں واجب آخر کا روزہ رکھ لیتا ہے اور مشقت برداشت کرلیتا ہے تو اس کا یہ روزہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب آخر ہی کا روزہ ادا ہوگا اور اس مریض اور مسافر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے جس طرح مسافر کا روزہ عما نوی واقع ہوگا اسی طرح مذکور مریض کا بھی عما نوی کا روزہ واقع ہوگا اس صورت میں کتاب میں جو مریض اور مسافر کے حکم میں فرق بیان کیا ہے وہ بغیر تاویل درست نہ ہوگا اور تاویل یہ ہے کہ مرض سے وہ مرض مراد ہے جو روزہ میں مضر نہیں ہے لہٰذا اگر

ایسا مریض روزہ رکھ لیگا تو رمضان کا روزہ ہوگا چنانچہ شیخ ابوالحسن کی مراد "والجواب فی المریض والمسافر سواء" سے وہ مریض ہے جس کو روزہ مضر ہو اور مصنف کی مراد اپنے قول "لان رخصتہ متعلق بحقیقۃ العجز" سے وہ مریض ہے جس کو روزہ مضر نہیں ہے۔

وَاَمَّا الْمُسَافِرُ فَيَسْتَوْجِبُ الرُّخْصَةَ بِعَجْزٍ مُقَدَّرٍ لِقِيَامِ سَبَبِهٖ وَهُوَ السَّفَرُ فَلَا يَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَيَتَعَدّٰى حِيْنَئِذٍ بِطَرِيْقِ التَّنْبِيْهِ اِلٰى حَاجَتِهِ الدِّيْنِيَّةِ،

ترجمہ لیکن مسافر عجز تقدیری کی وجہ سے رخصت کا مستحق ہوتا ہے سبب عجز (جو کہ سفر ہے) قائم رہنے کی وجہ سے لہٰذا نفس صوم سے رخصت کی شرط کا فوت ہونا ظاہر نہیں ہوتا لہٰذا اس وقت حق رخصت بطریق دلالت حاجت دینیہ کی طرف متعدی ہوگا۔

تشریح واما المسافر، اس عبارت سے مصنف کا مقصد مریض اور مسافر کے حکم میں فرق بیان کرنا ہے ماقبل میں مصنف نے مسافر کا حکم یہ بیان کیا تھا کہ مسافر اگر رمضان میں واجب آخر کی نیت کرے تو واجب آخر ہی ادا ہوگا کیوں کہ مسافر کو عجز تقدیری کی وجہ سے رخصت حاصل ہوتی ہے اور مریض کو رخصت عجز حقیقی کی وجہ سے ہوتی ہے اور نفل کے بارے میں دو روایتیں تھیں ایک روایت میں جو کہ حسن ابن زیاد کی تھی مسافر جب واجب آخر کی نیت کرے وہی ادا ہوگا اور ابن سماعہ کی روایت میں رمضان کا واقع ہوگا، اول روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب مسافر کو رمضان میں افطار کی اجازت ہے تو اس کے حق میں رمضان اور شعبان دونوں برابر ہیں لہٰذا جس طرح شعبان میں نفل روزہ درست ہے اسی طرح رمضان میں بھی نفل روزہ درست ہوگا۔

دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب مسافر کو رمضان میں فائدہ بدنی کے لئے افطار کی اجازت ہے تو فائدہ دینی کے لئے واجب آخر کی بطریق اولیٰ اجازت ہوگی اس لئے کہ موجودہ رمضان کے بارے میں اگر مسافر اسی سفر میں فوت ہوجائے تو نہ اس رمضان کے بارے میں بازپرس ہوگی اور نہ ہی عتاب ہوگا بخلاف دیگر واجبات کے ان کے بارے میں عتاب کا اندیشہ ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مسافر کی رخصت عجز حکمی کی وجہ سے ہے اور سفر عجز حکمی کے قائم مقام ہے اگر مسافر نے روزہ رکھ لیا تو مسافر کا عجز سفر کے باقی رہنے کی وجہ سے فوت نہیں ہوگا بلکہ مسافر کو عاجز عن الصوم ہی سمجھا جائے گا جب مسافر کو فائدہ دنیویہ کی وجہ سے افطار کی اجازت ہے تو فائدہ دینیہ کے لئے

واجب آخر کی بھی اجازت ہوگی لہٰذا جب مسافر کو ولایت رخصت حاصل ہے تو وہ رخصت جو حاجت دنیوی یعنی راحت بدنی کے لئے حاصل ہوتی ہے وہ دلالۃ النص کے طور پر حاجت دینیہ کی طرف متعدی ہو جائے گی۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ شریعت نے جب مسافر کو دنیوی حاجت کے لئے جو کہ اکل و شرب ہے رخصت دیدی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حاجت دینیہ کے لئے جو کہ دنیوی حاجت سے شدید ہے دلالۃً رخصت حاصل ہوگی۔

وَمِنْ هٰذَا الْجِنْسِ الصَّوْمُ الْمَنْذُوْرُ فِيْ وَقْتٍ بِعَيْنِهٖ لِاَنَّهٗ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ صَوْمُ الْوَقْتِ وَاجِبًا لَمْ يَبْقَ نَفْلًا لِاَنَّهٗ وَاحِدٌ لَا يَقْبَلُ وَصْفَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ فَصَارَ وَاحِدًا مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ فَاُصِيْبَ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ مَعَ الْخَطَأِ فِي الْوَصْفِ وَتَوَقَّفَ مُطْلَقُ الْاِمْسَاكِ عَلٰى صَوْمِ الْوَقْتِ وَهُوَ الْمَنْذُوْرُ لٰكِنَّهٗ اِذَا صَامَهٗ عَنْ كَفَّارَةٍ اَوْ قَضَاءٍ عَلَيْهِ يَقَعُ عَمَّا نَوٰى لِاَنَّ التَّعْيِيْنَ فِيْمَا يَرْجِعُ اِلٰى حَقِّهٖ وَهُوَ اَنْ لَا يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوْعًا فَاَمَّا فِيْمَا يَرْجِعُ اِلٰى حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ اَنْ لَا يَبْقَى الْوَقْتُ مُحْتَمِلًا لِحَقِّهٖ فَلَا۔

ترجمہ اور اسی قسم سے نذر معین کا روزہ ہے کیوں کہ جب نذر کی وجہ سے صوم وقت (نفلی روزہ) واجب ہوگیا تو اب نفل باقی نہیں رہا اس لئے کہ صوم وقت واحد ہے دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے لہٰذا وہ صوم وقت اس طریقہ سے متعین ہوگیا لہٰذا صوم منذور مطلق صوم اور خطا فی الوصف کے ساتھ صحیح ہوگا اور امساک مطلق صوم وقت یعنی منذور پر موقوف (محمول) ہوگا لیکن جب اس دن میں کفارہ کا روزہ رکھے گا یا قضاء کا جو اس پر واجب ہے تو وہی روزہ واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے کیوں کہ وقت کو روزہ کے لئے متعین کرنا نذر کرنے والے کی ولایت کی وجہ سے حاصل ہوا ہے اور ناذر کی ولایت ناذر کے حق سے تجاوز نہیں کرے گی لہٰذا تعیین اس میں تو صحیح ہوگی جو اس کے حق سے متعلق ہوگی اور وہ یہ ہے کہ نفل مشروع نہ رہے لیکن اگر تعیین صاحب شرع کے حق کی طرف راجع ہوگی تو درست نہیں ہوگی اور وہ یہ کہ وقت شارع کے حق کا محتمل نہ رہے۔

تشریح: ومن ہٰذا الجنس الخ یعنی مامور بہ مؤقت کی جنس سے نذر معین کا روزہ بھی ہے جیسا کہ

رمضان کا روزہ ہے مصنف علیہ الرحمہ نے فی وقتہ بعینہ کی قید سے نذر مطلق کو خارج کر دیا کیونکہ وقت نذر مطلق کے لئے معیار ہے مگر سبب نہیں ہے سبب خود نذر ہے۔

لانہ لما انقلب بالنذر الخ یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ نذر موقت کی رمضان کے ساتھ مشابہت فی المعیار والسبب کو ثابت کرنا چاہتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ صوم منذور کے لئے وقت کا معیار ہونا تو بالکل واضح ہے اب رہا وقت کا وجوب صوم کے لئے سبب ہونا یہ صوم منذور کے ثبوت پر موقوف ہے پس کہا جائے گا کہ صوم منذور کے وجوب کا سبب وقت ہے اس لئے کہ صوم منذور کی اضافت وقت کی طرف ہوتی ہے اور اضافت اسباب اختصاص میں سے ایک ہے اور سبب اور مسبب کا اختصاص قوی ترین اختصاص ہے صوم منذور اگرچہ اصل کے اعتبار سے نفل ہے جیسا کہ غیر رمضان میں بھی اصل نفل ہی ہے لیکن جب نذر کے ذریعہ واجب ہوگیا تو اب نفل نہیں رہا اس لئے کہ روزہ تو ایک ہے لہذا دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کر سکتا کیوں کہ وجوب اور نفل دو متضاد صفتیں ہیں کیوں کہ نفل کے ترک پر بندہ مستحق عذاب نہیں ہوتا اور واجب کے ترک پر مستحق عذاب ہوتا ہے لہذا نذر کے ذریعہ جب وجوب ثابت ہوگیا تو نفل ضرورۃً منتفی ہوگیا۔

فصار واحدا من ہذا الوجہ: لہذا صوم منذور اس طرح متعین ہوگیا کہ اب اس میں احتمال نفل باقی نہیں رہا مگر قضاء اور کفارہ کا احتمال باقی ہے جب معیار اور سبب ہونے میں صوم منذور کی صوم رمضان کے ساتھ مشابہت ثابت ہوگئی تو جس طرح رمضان کا روزہ مطلق یا نفل کی نیت سے رمضان ہی کا واقع ہوتا ہے اسی طرح نفل یا مطلق نیت سے نذر ہی کا روزہ واقع ہوگا۔

وتوقف مطلق الامساک الخ اور مطلق امساک یعنی بغیر کسی نیت کے مفطرات ثلثہ سے رکا رہنا صوم منذور ہی پر محمول ہوگا یعنی قبل الزوال اگر صوم منذور کی نیت کرلی تو نذر کا روزہ صحیح ہوگا۔

لکنہ اذا صام: یہ ماقبل کے مضمون سے استثناء ہے ماقبل میں کہا گیا تھا کہ نذر معین کو اگر مطلق صوم کی نیت سے رکھا جائے مثلاً یوں کہے للہ اصوم یا نفل کی نیت سے روزہ رکھا جائے مثلاً یوں کہا جائے للہ اصوم صوم النفل تو نذر معین ہی کا روزہ واقع ہوگا لیکن اگر ناذر نے واجب آخر کی نیت کی مثلاً قضاء یا کفارہ کی نیت کی تو جو نیت کی ہے وہی واقع ہوگی بشرطیکہ رات ہی سے نیت کی ہو اور اگر دن میں نیت کی تو صوم منذور واقع ہوگا۔

لان التعیین الخ مصنف علیہ الرحمہ لان سے اس بات کی دلیل بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نذر معین کے دن مطلق نیت یا نفل کی نیت سے روزہ رکھا تو نذر ہی کا واقع ہوگا لیکن اگر واجب آخر کی نیت کی تو واجب آخر کا واقع ہوگا، دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ وقت کو صوم نذر کے لئے متعین کرنے کا حق ناذر کو

حق ولایت کی وجہ سے حاصل ہوا ہے لہٰذا ناذر کے حق سے غیر کے حق کی جانب متجاوز نہیں ہونا چاہئے صوم نفل ناذر کا حق ہے نفل روزہ کا کوئی وقت متعین نہیں ہے لہٰذا ناذر اپنے حق نفل کو ترک کرکے نذر کا روزہ رکھنا چاہتا ہے تو رکھ سکتا ہے ایسا کرنا خود اپنے ہی حق میں تصرف کرنا ہوگا اور اگر ناذر یوم نذر میں واجب آخر (قضاء وکفارہ) کا روزہ رکھنا چاہے تو یہ بھی درست ہے اس لئے کہ واجب آخر کے لئے بھی کوئی وقت متعین نہیں ہے اور واجب آخر یہ شارع کا حق ہے اگر یہ کہا جائے کہ یوم نذر میں واجب آخر کا روزہ صحیح نہیں ہوگا تو یہ حق غیر میں تصرف ہوگا جو کہ درست نہیں ہے ناذر کو تو صرف اپنے حق میں تصرف کرنے کا حق ہے اور وہ حق نفلی روزہ ہے مگر واجب آخر قضاء، وکفارہ وغیرہ یہ شارع کا حق ہے نفل کی طرح اس کے لئے بھی کوئی وقت متعین نہیں ہے اگر یہ کہہ دیا جائے کہ اس دن میں نذر معین ہی ادا ہوگا تو اس کا مطلب ہے کہ اس دن میں قضاء اور کفارہ ادا نہ ہوگا حالاں کہ قضاء اور کفارہ کا بھی کوئی وقت متعین نہیں ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ کے قول ومن ہذا الجنس میں ہذا کا مرجع چوں کہ نوع ثانی ہے اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ جس طرح وقت رمضان کے روزہ کے لئے معیار اور سبب وجوب دونوں ہے اسی طرح وقت نذر کے روزے کے لئے بھی معیار اور سبب وجوب دونوں ہوگا لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے بلکہ نذر کے روزہ میں وجوب کا سبب ناذر کی نذر ہے نہ کہ وقت، لہٰذا صوم نذر معین کو صوم رمضان کی نظیر قرار دینا صرف معیار کے اعتبار سے ہے نہ کہ سبب کے اعتبار سے، کما فی الغایۃ واللہ اعلم بالصواب،

وَالنَّوْعُ الثَّالِثُ الْمُؤَقَّتُ بِوَقْتٍ مُشْكِلٍ تَوَسُّعُهُ وَهُوَ الْحَجُّ فَإِنَّهُ فَرْضُ الْعُمْرِ وَوَقْتُهُ أَشْهُرُ الْحَجِّ وَحَيَاتُهُ مُدَّةٌ يَفْضُلُ بَعْضُهَا لِحَجَّةٍ أُخْرَىٰ مُشْكِلٌ،

ترجمہ اور مامور بہ مقید بالوقت کی تیسری قسم وہ ہے جو ایسے وقت کے ساتھ مقید ہو کہ جس کی توسع کی معرفت مشکل ہو اور وہ حج ہے کیوں کہ حج عمر کا فرض ہے اور اس کا وقت اشہر حج ہیں اور مکلف کی حیاۃ ایسی مدت ہے کہ اس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لئے بچ جاتا ہے پس یہ وقت مشکل ہے۔

تشریح انواع مقیدہ بالوقت کی یہ قسم ثالث ہے اور یہ وہ قسم ہے کہ جو ایسے وقت کے ساتھ مقید ہے کہ توسع اور تضیق کی معرفت دشوار ہے اور ایسا مامور بہ حج ہے یعنی حج کا وقت مشتبہ الحال ہے من وجہ معیار کے مشابہ ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہے اشتباہ دو طریقوں

سے ہے اول اس لئے کہ حج کا وقت شوال، ذوالقعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں اور حج کی ادائیگی ذی الحجہ کے بعض ایام میں ہوتی ہے بقیہ وقت فاضل رہتا ہے لہٰذا اس حیثیت سے وقت حج کیلئے ظرف ہے اور اس حیثیت سے کہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج ادا ہو سکتا ہے معیار ہے، اشتباہ کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ حج عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہوتا ہے اگر اول سال حج نہ کیا اور دوسرا یا تیسرا سال آگیا تو وقت موسع ہوگا جس وقت میں چاہے ادا کرے اور اگر دوسرا سال نصیب نہ ہو تو اس وقت مضیق ہوگا لہٰذا اول سال ہی ادا کرنا ضروری ہوگا یہ دوسرا طریقہ کتاب میں مذکور ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حج کا وقت جبکہ معیار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہے تو ہر ایک سے مشابہت کا حکم بھی لیگا پس اس حیثیت سے کہ وقت حج کے لئے معیار ہے روزہ کے مشابہ ہوگا لہٰذا جس طرح فرض روزہ مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے حج فرض بھی مطلق حج کی نیت سے فرضیت سے تعرض کئے بغیر صحیح ہو جائے گا اور اس حیثیت سے کہ وقت حج کے لئے ظرف ہے تو نماز کے مشابہ ہے لہٰذا نماز کی مشابہت کا حکم لیگا لہٰذا جس طرح فرض نماز نفل نماز کی نیت سے صحیح نہیں ہوتی اسی طرح حج فرض بھی نفلی حج کی نیت سے ادا نہ ہوگا۔

وَمِنْ حُكْمِهِ اَنَّ عِنْدَ مُحَمَّدٍ يَسَعُهُ التَّاخِيْرُ لٰكِنْ بِشَرْطِ اَنْ لَا يَفُوْتَهُ فِيْ عُمُرِهٖ وَعِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ الْاَدَاءُ فِيْ اَشْهُرِ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْاَوَّلِ اِحْتِيَاطًا اِحْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ وَظَهَرَ ذٰلِكَ فِيْ حَقِّ الْمَاْثَمِ لَا غَيْرُ حَتّٰى يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوْعًا وَجَوَازُهٗ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ بِدَلَالَةِ تَعَيُّنٍ مِنَ الْمُؤَدِّيْ اِذِ الظَّاهِرُ اَنَّهٗ لَا يَقْصِدُ النَّفْلَ وَعَلَيْهِ حَجَّةُ الْاِسْلَامِ،

ترجمہ اور مقید بالوقت کی قسم ثالث کا حکم یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک تاخیر کی گنجائش ہے مگر شرط یہ ہے کہ حج اس کی عمر میں فوت نہ ہو اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اول سال ہی کے اشہر حج میں حج ادا کرنا ضروری ہے فوت ہونے سے احتراز کے لئے، پس اس اختلاف کا ثمرہ صرف گناہ کی شکل میں ظاہر ہوگا یہاں تک کہ نفلی حج مشروع رہے گا اور مطلق نیت سے حج فرض کا جواز ادا کرنے والے کی تعیین کی دلالت سے ہوگا اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ وہ نفل کا ارادہ نہیں کرے گا درانحالیکہ اس پر حج فرض باقی ہے۔

تشریح: اس تیسری قسم کا حکم بیان کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ حج کا وقت چونکہ توسع

(ظرف) اور تضیق (معیار) کا احتمال رکھتا ہے اور توسع اور تضیق کی معرفت دشوار ہونے کی وجہ سے امام محمد اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اختلاف ظاہر ہوا ہے امام محمدؒ کے نزدیک وقت میں وسعت ہے جس کی وجہ سے تاخیر کی گنجائش ہے اگر اول سال ادا نہ کیا تو آئندہ سال ادا کرلے اور اگر آئندہ سال بھی ادا نہ کرسکا تو تیسرے سال ادا کرے علیٰ ہٰذا القیاس لیکن اس شرط کے ساتھ کہ عمر میں فوت نہ ہو اور امام ابو یوسف کے نزدیک حج کے وقت میں وسعت نہیں ہے لہٰذا اول سال ہی بطور احتیاط ادا کرنا ضروری ہے فوت سے احتراز کے لئے، کیوں کہ آئندہ سال تک زندگی موہوم ہے اور مدت طویل ہے ثمرہ اختلاف صرف گناہ کی شکل میں ظاہر ہوگا امام ابو یوسف کے نزدیک اگر اول سال حج ادا نہ کیا تو گنہگار فاسق مردود الشہادۃ ہوگا البتہ امام محمد کے نزدیک فاسق اور مردود الشہادۃ نہ ہوگا الا یہ کہ جب موت کی علامات ظاہر ہوجائیں، البتہ جب بھی ادا کرے گا تو دونوں حضرات کے نزدیک ادا ہی ہوگا نہ کہ قضاء۔

حتی یبقی النفل مشروعًا، یہ مصنف کے قول لا غیر کی غایت ہے یعنی جب تاخیر کی صورت میں گناہ کے سوا کچھ نہیں ہے اگر کسی شخص نے نفلی حج کی نیت کی حالاں کہ اس کا حج فرض باقی ہے یہ باتفاق فریقین حج نفل ہی ہوگا اور یہ اس لئے ہوگا کہ وقت میں جس طرح حج فرض کی صلاحیت ہے اسی طرح حج نفل کی بھی صلاحیت ہے اور ایسا ظرف کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے ہوگا جس طرح نفل کی نیت سے فرض نماز ادا نہیں ہوتی بلکہ نفل ہی ہوتی ہے اسی طرح نفل کی نیت سے نفلی حج ہوگا نہ کہ فرض، البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک نیت لغو ہوگی اور حج فرض ہی ادا ہوگا۔

وجوازہ عند الاطلاق: سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال یہ ہے کہ آپ نے لفظ لا غیر پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ حج کے وقت میں نفلی حج کی مشروعیت باقی رہتی ہے لہٰذا مطلق نیت سے حج فرض ادا ہونا چاہیئے کیوں کہ جب حج کا وقت حج فرض، اور حج نفل دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے تو بغیر تعیین کے حج فرض ادا نہ ہونا چاہیئے جیسا کہ نماز کے وقت میں فرض اور نفل دونوں کی صلاحیت کی وجہ سے بغیر تعیین فرض کے فرض نماز ادا نہیں ہوتی اسی طرح حج فرض بھی تعیین فرض کے بغیر حج ادا نہ ہونا چاہیئے حالاں کہ آپ مطلق نیت سے حج فرض کے جواز کے قائل ہیں۔

جواب: جواب یہ ہے کہ فرض کی تعیین کی نیت اگرچہ لفظوں اور ارادے سے حاصل نہیں ہوئی مگر حج ادا کرنے والے کی دلالت حال سے حاصل ہوگئی ہے اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ جب کسی شخص پر حج فرض باقی ہو تو وہ نفلی حج کا قصد نہ کرے گا لہٰذا تعیین صریح کی ضرورت نہ ہوگی بلکہ دلالت حال ہی سے تعیین فرض ہوجائے گی اور یہ ایسا ہی ہے کہ اگر کسی شخص نے مطلق درہم کے عوض کوئی شے خریدی

تو دلالت حال کی وجہ سے نقد بلد متعین ہوجاتا ہے۔

تنبیہ: مصنف علیہ الرحمہ نے جس کو مقید بالوقت کی نوع ثالث قرار دیا ہے صاحب توضیح نے نوع رابع قرار دیا ہے اور نوع ثالث وہ ہے کہ وقت معیار ہو مگر سبب نہ ہو جیسا کہ کفارات اور نذور مطلقہ اور قضاء، اور مصنف نے اس کو موقت کی قسم قرار نہیں دیا کہ نوع آخر حاصل ہوجائے بلکہ اس کو مطلق عن الوقت قرار دیا ہے۔

فَصْلٌ فِی حُکْمِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ وَهُوَ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ بِسَبَبِهٖ اِلٰی مُسْتَحِقِّهٖ وَقَضَاءٌ وَهُوَ اِسْقَاطُ الْوَاجِبِ بِمِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ وَهُوَ حَقُّهٗ وَاخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِیْ اَنَّ الْقَضَاءَ يَجِبُ بِنَصٍّ مَقْصُوْدٍ اَمْ بِالسَّبَبِ الَّذِیْ يُوْجِبُ الْاَدَاءَ قَالَ عَامَّتُهُمْ بِاَنَّهٗ يَجِبُ بِذٰلِكَ السَّبَبِ وَهُوَ الْخِطَابُ،

ترجمہ یہ فصل امر سے ثابت ہونے والی شے کے حکم (کے بیان) میں ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اداء ہے اور وہ عین واجب کو (جو اس کے سبب کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہوا ہے) اس واجب کے مستحق کو سپرد کرنا ہے (۲) قضاء ہے اور وہ واجب کو ایسے مثل کے ذریعہ ساقط کرنا ہے جو اس مکلف کے پاس سے ہو اور اس کا حق ہو، مشائخ کا اس میں اختلاف ہے کہ قضاء نص مطلق کے ذریعہ واجب ہوتی ہے یا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جو اداء کو واجب کرتا ہے عام مشائخ نے کہا ہے کہ قضاء اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سے اداء واجب ہوتی ہے اور وہ خطاب ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ مامور بہ موقت اور غیر موقت نیز ان کی اقسام سے فارغ ہونے کے بعد واجب کی تقسیم فرمارہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب بالامر کی دو قسمیں ہیں اداء اور قضاء۔

اداء کی تعریف: ہو تسلیم عین الواجب بسببہ الیٰ مستحقہ، باسببہ ہے جو کہ واجب سے متعلق ہے یعنی وہ واجب جو اپنے سبب موجب سے ثابت ہوا ہے اور الیٰ مستحقہ تسلیم سے متعلق ہے نیز سببہ اور مستحقہ کی ضمیریں واجب کی طرف راجع ہیں۔

اداء نفس واجب کو جو کہ اس کے سبب موجب کے ذریعہ ثابت فی الذمہ ہوا ہے اس واجب کے مستحق (یعنی باری تعالیٰ) کو سپرد کرنا ہے جیسا کہ وقت صلوٰۃ کے لئے اور شہر صوم کے لئے سبب ہے

ادا کی مذکورہ تعریف مامور بہ مؤقت اور غیر مؤقت مثلاً زکوٰۃ، صدقۃ الفطر کو بھی شامل ہے۔
فوائد قیود: ہو تسلیم بمنزلہ جنس کے ہے ادار اور قضار دونوں کو شامل ہے عین الواجب بمنزلہ فصل ہے اس قید سے قضار خارج ہوگئی اس لئے کہ قضار میں مثل واجب ادا ہوتا ہے نہ کہ عین واجب، بسببہ، یہ دوسری فصل ہے اس سے واجب بغیر سببہ خارج ہوگیا مثلاً ظہر کی چار رکعت کی بجائے چار رکعت نذر کی پڑھ دی جائیں تو بھی ادا نہ ہوگی اس لئے کہ ظہر کے وجوب کا سبب اس کا وقت ہے اور صلوٰۃ منذور کے وجوب کا سبب نذر ہے۔ الی مستحقہ یہ تیسری فصل ہے اس سے وہ واجب خارج ہوگیا جو اس کے مستحق کو سپرد نہ کیا جائے بلکہ غیر مستحق کو سپرد کر دیا جائے مثلاً غیر اللہ کے لئے نماز روزہ وغیرہ لہٰذا ایسا مامور بہ جو غیر اللہ کے لئے ہو وہ ادا نہیں ہوگی۔
وقضار وہو اسقاط الواجب الخ یہ قضار کی تعریف ہے قضار وہ واجب کو اپنے پاس سے مثل کے ذریعہ ساقط کرنا ہے۔
فوائد قیود: اسقاط الواجب بمنزلہ جنس ہے اس میں ادار اور قضار دونوں شامل ہیں اس لئے کہ ادار اور قضار دونوں ہی میں اسقاط واجب ہوتا ہے مثل فصل اول ہے اس قید سے ادار خارج ہوگئی اس لئے کہ ادار عین ہوتی ہے نہ کہ مثل، من عندہ یہ دوسری فصل ہے اس سے وہ مامور بہ خارج ہوگیا جو واجب بالامر کے مثل تو ہے مگر مکلف کے پاس سے یعنی اس کا حق نہیں ہے مثلاً اگر کسی شخص پر گذشتہ کل کی ظہر واجب ہے اگر من عندہ کی قید نہ ہو تو آج کی ظہر ادا کرنے والا کل گذشتہ کی قضار کرنے والا شمار ہوگا اس لئے کہ آج کی ظہر کل گذشتہ کی ظہر کی مثل ہے حالاں کہ یہ کل گذشتہ کی ظہر کی قضار نہیں ہے قضار کے لئے ضروری ہے کہ جس کے ذریعہ قضار کر رہا ہے پہلے سے اس پر واجب نہ ہو، آج کی ظہر پہلے سے واجب ہے لہٰذا قضار ایسے واجب سے ساقط ہوگی جو مکلف کا حق ہو، آج کی ظہر بندہ کا حق نہیں ہے بلکہ اللہ کا حق ہے البتہ نوافل بندہ کا حق ہے اس لئے کہ بندہ جس وقت کو نوافل میں بھی صرف کرتا ہے اگر بندہ چاہے تو اسی وقت کو اپنی کسی اور ضرورت میں صرف کر سکتا ہے مثلاً آرام و راحت یا کسی اور کام میں صرف کر سکتا ہے اس کے باوجود بندہ اپنے وقت کو جو کہ اس کا حق ہے قضار میں صرف کرتا ہے تو حقیقت میں من عندہ کہلائے گا، ہو حقہ یہ من عندہ کی تاکید اور توضیح ہے۔
سبب قضار میں مشائخ کا اختلاف: سبب قضار میں مشائخ کے درمیان اختلاف ہے آیا وجوب قضار کا وہی سبب ہے جو وجوب ادار کا ہے یا سبب جدید ہے۔
اکثر محققین حنفیہ اور بعض اصحاب شافعی نیز احمد بن حنبل اور عام اہل حدیث کے نزدیک قضار

بمثل معقول کا وہی سبب ہوتا ہے جو ادا کا ہوتا ہے اور وہ امر ہے اور یہی مذہب قاضی امام ابوزید کا ہے مصنف کے قول "قال عامتہم بانہ یجب بذلک السبب وہو الخطاب" کا یہی مطلب ہے عراق کے بعض مشائخ اور امام شافعی کے عام اصحاب نیز معتزلہ کے نزدیک قضاء بمثل معقول کیلئے سبب جدید کی ضرورت ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ فریق اول کے نزدیک جو سبب اداء ہے وہی سبب قضاء ہے مثلاً ادا صلوٰۃ کا موجب اللہ تعالیٰ کا قول اقیموا الصلوٰۃ ہے اور اداء صوم کا سبب کتب علیکم الصیام ہے، یہی مذکورہ نصوص بعینہا قضاء کا بھی سبب ہیں اور علیہ السلام کا قول "فاذا نسی احدکم الصلوٰۃ او نام عنہا فیصلیہا اذا ذکرہا" رواہ مسلم، اسی طرح روزہ کے بارے میں "فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر" مذکورہ دونوں نصیں محض اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے ہیں کہ نص سابق ہی کی وجہ سے تمہارے ذمہ اداء باقی ہے وقت فوت ہونے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوئی۔

لِاَنَّ بَقَاءَ اَصْلِ الْوَاجِبِ لِلْقُدْرَةِ عَلٰی مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ قُرْبَةً وَسُقُوْطُ فَضْلِ الْوَقْتِ لَا اِلٰی مِثْلٍ وَضَمَانٍ لِلْعَجْزِ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ فِی الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ وَهُوَ قَضَاءُ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ فَيَتَعَدّٰی اِلَی الْمَنْذُوْرَاتِ الْمُتَعَيِّنَةِ مِنَ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْاِعْتِكَافِ وَفِيْمَا اِذَا نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ اِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ لِاَنَّهٗ لَمَّا انْفَصَلَ الْاِعْتِكَافُ عَنْ صَوْمِ الْوَقْتِ عَادَ شَرْطُهٗ اِلَی الْكَمَالِ الْاَصْلِیِّ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ،

ترجمہ:۔ چوں کہ اصل واجب کی بقاء ازروئے عبادت اپنے پاس سے مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے اور فضیلت وقت کا بغیر مثل ضمان کے عاجزی کی وجہ سے ساقط ہونا منصوص علیہ میں امر معقول ہے اور وہ نماز روزہ کی قضا ہے پس یہ بقائے اصل کا حکم منذورات متعینہ یعنی نماز روزہ اور اعتکاف کی طرف متعدی ہوگا۔ اور اس صورت میں کہ جب نذر مانی کہ میں رمضان کا روزہ رکھوں گا، روزہ رکھا مگر اعتکاف نہ کیا، لہذا صوم مقصود کے ساتھ قضا واجب ہوگی، نہ کہ سبب آخر کی وجہ سے۔ ۲۱۱

تشریح:۔ لان بقاء اصل الواجب: مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے اس بات کی دلیل بیان فرمارہے ہیں کہ قضاء اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سے اداء واجب ہوتی ہے دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اداء مکلف پر اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور لازمی حق محض تاخیر خروج وقت سے

ساقط نہیں ہوتا بلکہ تین طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے ساقط ہوتا ہے (۱) یا تو من علیہ الحق ادا کر دے (۲) یا صاحب حق اپنا حق معاف کر دے (۳) یا من علیہ الحق ادا کرنے سے عاجز ہو جائے، یہاں تینوں باتوں میں سے ایک بات بھی نہیں پائی گئی حق کا ادا نہ کرنا اور من لہ الحق کا معاف نہ کرنا تو ظاہر ہے اور عاجز اس لئے نہیں ہے کہ بندہ مثل صوم اور مثل صلوٰۃ پر قادر ہے کہ فوت شدہ روزہ کی جگہ قضاء کی نیت سے دوسرا روزہ رکھ لے اسی طرح فوت شدہ نماز کی جگہ اتنی ہی رکعت پڑھ لے بخلاف فضیلت وقت کے کہ بندہ فوت شدہ فضیلت وقت کے حصول پر قادر نہیں ہے اس لئے کہ بندہ کو یہ قدرت حاصل نہیں ہے کہ فوت شدہ وقت کو لوٹا سکے، جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ بندہ اگرچہ فضیلت وقت پر قادر نہیں ہے مگر مثل صوم اور مثل صلوٰۃ پر قادر ہے لہٰذا خروج وقت کے بعد بھی اصل واجب مکلف کے ذمہ باقی رہے گا البتہ فضیلت وقت پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے فضیلت وقت بغیر کسی مثل وضمان کے ساقط ہو جائے گی اور یہ دونوں باتیں یعنی مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے اصل واجب کا ساقط نہ ہونا اور فضیلت وقت کا ساقط ہو جانا منصوص علیہ میں امر معقول ہے۔

سوال: بعض وہ نصوص جو قضاء پر دلالت کرتی ہیں مثلاً اذا نسی احدکم الصلوٰۃ الخ قضاء صلوٰۃ پر دلالت کرتی ہے اسی طرح فمن کان منکم مریضاً الخ قضاء صوم پر دلالت کرتی ہے، ان نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ واجب خروج وقت سے ساقط ہو جاتا ہے اور قضاء پر دلالت کرنے والی نصوص کے ذریعہ ابتداءً قضا واجب ہوتی ہے حالاں کہ آپ نے فرمایا کہ خروج وقت سے واجب ساقط نہیں ہوتا؟

جواب: حقیقت تو یہی ہے کہ خروج وقت سے واجب ساقط نہیں ہوتا البتہ ان نصوص کے ذریعہ جو قضاء پر دلالت کرتی ہیں اس بات کا مطالبہ کیا جاتا ہے کہ جو واجب مکلف کے ذمہ باقی ہے مثل کے ذریعہ اس واجب سے ذمہ کو فارغ کر لیا جائے یہی وجہ ہے کہ اس کا نام قضاء ہے اگر مذکورہ نصوص کی وجہ سے واجب (نماز، روزہ) ابتداءً واجب ہوتا تو اس کا نام ادا ہوتا نہ کہ قضاء

چوں کہ مثل پر قدرت ہونے کی وجہ سے اصل واجب کا باقی رہنا اور عجز کی وجہ سے فضیلت وقت کا ساقط ہو جانا دونوں امر معقول ہیں لہٰذا یہی حکم ان واجبات کے بارے میں بھی متعدی ہوگا جن کی قضاء کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی مثلاً نذر معین کے بارے میں ادا کے لئے تو نص موجود ہے اور وہ، ولیوفوا نذورہم، ہے لیکن اس منذور کی قضاء کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے لہٰذا ان کو ان واجبات پر قیاس کر لیا جائے گا کہ جن کے بارے میں قضاء کی نص موجود ہے اور یہ کہا جائیگا کہ جس طرح منصوص علیہ میں جو سبب موجب الاداء ہوتا ہے وہی سبب موجب للقضاء ہوگا اسی طرح غیر منصوص علیہ یعنی جن کی قضاء کے لئے نص وارد نہیں ہوئی ہے مثلاً نذر معین میں بھی ہوگا لہٰذا

ان کی قضاء کا بھی وہی موجب ہوگا جو ان کی ادار کا موجب ہوتا ہے۔
وفیما نذر ان یعتکف شہر رمضان الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے فریق اول یعنی ان لوگوں پر جو قضا کے لئے سبب جدید کے قائل نہیں ہیں ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔
سوال، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ قضاء اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سے ادار واجب ہوتی ہے یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر کسی شخص نے مثلاً ۱۴۱۵ھ کے ماہ رمضان کے اعتکاف کی نذر مانی، اس شخص نے رمضان کے روزے تو رکھ لئے مگر کسی وجہ سے اعتکاف نہ کر سکا تو اس پر صوم مقصود یعنی نفلی روزے کے ساتھ اعتکاف کی قضاء لازم ہوگی، آپ کے نزدیک یہ بات جائز نہیں کہ آئندہ سال ۱۴۱۶ھ کے ماہ رمضان میں اعتکاف کی قضار کرے جیساکہ امام زفرؒ کا یہی مسلک ہے اور نہ قضار کو ساقط کرتے ہیں جیساکہ امام ابو یوسف کا مذہب ہے، اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ قضار کا وہ سبب نہیں ہے جو ادار کا ہے اس لئے کہ اگر قضار کا سبب وہی ہوتا جو ادار کا سبب ہے اور وہ " ولیو فوا نذورہم " ہے تو آئندہ سال ۱۴۱۶ھ کے ماہ رمضان میں قضار درست ہوتی حالاں کہ درست نہیں ہے یا امام ابو یوسف کے قول کے مانند آپ کے نزدیک بھی قضار ساقط ہو جانی چاہئے اس لئے کہ اعتکاف کی شرط، اول رمضان کے روزے تھے اور اب جبکہ رمضان اول گذر چکا ہے ناذر اس شرط کو ادا کرنے سے عاجز ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ اعتکاف کی قضار کا سبب تفویت ہے اور تفویت وقت کی قید سے مطلق ہے اور مطلق فرد کامل کی طرف راجع ہوتا ہے اور روزہ کا فرد کامل صوم مقصود یعنی نفلی روزہ ہے لہٰذا مذکورہ اعتکاف کی قضار نفلی روزہ کے ساتھ ہوگی۔
اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اعتکافِ منذور کی قضار کا سبب وہ نہیں ہے جو ادار کا ہے بلکہ ادار کا سبب " ولیو فوا نذورہم " ہے اور قضار کا سبب تفویت ہے جو کہ نص جدید ہے۔
جواب : یہ تو معلوم ہی ہے کہ اعتکافِ واجب کے لئے روزہ شرط ہے اس لئے کہ حدیث شریف میں ہے لا اعتکاف الا بصوم، جس شخص نے اعتکاف کی نذر مانی تو صوم مقصود (نفلی روزہ) کی نذر خود بخود ہو جائے گی جیسے اگر کوئی شخص نماز کی نذر مانے تو وضو کی نذر خود بخود شامل ہو جاتی ہے لیکن رمضان کے فضل و شرف کی وجہ سے صوم مقصود کو ترک کر دیا لہٰذا جب ناذر نے رمضان کا روزہ تو رکھ لیا مگر اعتکاف نہیں کیا تو اعتکاف کی شرط کمال اصلی کی طرف لوٹ آئی اور وہ شرط نفلی روزہ ہے بقول آپ کے نفلی روزہ کی طرف رجوع اس لئے نہیں ہوا کہ قضار سبب جدید کیوجہ سے واجب ہوئی ہے۔

سوال: اگر امسال رمضان کی فضیلت فوت ہوگئی ہے تو آئندہ سال کے ماہ رمضان کا انتظار کرنا چاہیئے تاکہ رمضان کی فضیلت حاصل ہو جائے۔
جواب: آئندہ سال رمضان تک حیات موہوم ہے لہٰذا واجب کے بارے میں اتنی طویل مدت تک کیسے توقف کیا جا سکتا ہے۔
سوال: اگر کسی شخص نے صوم مقصود کے ساتھ اعتکاف کی قضاء نہ کی اور آئندہ سال کا رمضان آگیا تو اس رمضان میں اعتکاف کی قضاء درست ہونی چاہیئے حالاں کہ آپ اس کے قائل نہیں ہیں۔
جواب: رمضان ثانی رمضان اول کا خلیفہ نہیں ہے اور نہ نذر کا محل ہے اس لئے کہ نذر کا محل تو رمضان اول تھا اور وہ فوت ہو چکا ہے لہٰذا مذکورہ اعتکاف اس رمضان میں کیسے درست ہوگا۔

ثُمَّ الْأَدَاءُ الْمَحْضُ مَا يُؤَدِّيْهِ الْإِنْسَانُ بِوَصْفِهٖ عَلٰى مَا شُرِعَ مِثْلُ أَدَاءِ الصَّلٰوةِ بِجَمَاعَةٍ وَأَمَّا فِعْلُ الْفَرْدِ فَأَدَاءٌ فِيْهِ قُصُوْرٌ أَلَا تَرٰى أَنَّ الْجَهْرَ سَاقِطٌ عَنِ الْمُفْرَدِ وَفِعْلُ اللَّاحِقِ بَعْدَ فَرَاغِ الْإِمَامِ أَدَاءٌ يُشْبِهُ الْقَضَاءَ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ الْتَزَمَ الْأَدَاءَ مَعَ الْإِمَامِ حِيْنَ تَحَرَّمَ مَعَهٗ وَقَدْ فَاتَهٗ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً وَلِهٰذَا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهٗ بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ فِيْ هٰذِهِ الْحَالَةِ كَمَا لَوْ صَارَ قَضَاءً مَحْضًا بِالْفَوَاتِ ثُمَّ وُجِدَ الْمُغَيِّرُ بِخِلَافِ الْمَسْبُوْقِ لِأَنَّهٗ مُؤَدٍّ إِلٰى إِتْمَامِ صَلٰوتِهٖ،

ترجمہ بہرحال اداء محض وہ ہے کہ انسان واجب کو اسی صفت پر ادا کرے کہ جس صفت پر وہ مشروع ہوا ہے مثلاً نماز کو باجماعت ادا کرنا، اور منفرد کی نماز ایسی اداء ہے کہ جس میں قصور ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ منفرد سے جہر ساقط ہو جاتا ہے اور لاحق کا فعل امام کے فارغ ہونے کے بعد ادا مشابہ بالقضاء ہے اس لئے کہ لاحق نے تحریمہ کے وقت امام کے ساتھ نماز کو تمام کرنے کی نیت کی ہے حالاں کہ لاحق سے امام کے ساتھ حقیقی اداء کا التزام فوت ہو چکا ہے (گو حکماً باقی ہے) اور اسی وجہ سے کہ لاحق کا فعل مشابہ بالقضاء ہے لاحق مسافر کا فرض اس حالت اداء میں اقامت کی نیت سے متغیر نہ ہوگا جیسا کہ اگر فرض فوت کی وجہ سے قضاء محض ہوتا اور اس کے بعد مغیر پایا جاتا فرض متغیر نہیں ہوتا بخلاف مسبوق کے اس لئے کہ مسبوق کا اپنی نماز کو پورا کرنا اداء کرنا ہے۔

تشریح: مصنف وجوب قضاء کے سبب کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اداء اور

قضاء کی اقسام کو بیان فرما رہے ہیں ادا کی چند قسمیں ہیں، اول ادا محض، اس کی دو قسمیں ہیں کامل و قاصر، دوسری ادا شبیہ بالقضاء۔

ادا محض وہ ہے کہ جس میں قضاء کا شائبہ بھی نہ ہو یعنی وقت کے اعتبار سے بھی ادا ہو اور التزام کے اعتبار سے بھی ادا ہو۔

اور ادا مشابہ بالقضاء وہ ہے کہ وقت کے اعتبار سے ادا ہو اور التزام کے اعتبار سے قضاء ہو ادا کامل سے مراد یہ ہے کہ واجب جس صفت کے ساتھ مشروع ہوا ہے اسی صفت کے ساتھ ادا کر دیا جائے جیسے نماز با جماعت ادا کرنا، اور ادا قاصر وہ ہے جو اس کے برخلاف ہو جیسے بغیر جماعت نماز پڑھنا، منفرد کی نماز میں قصور کی علامت یہ ہے کہ منفرد سے جہری نماز میں جہر ساقط ہو جاتا ہے۔

وفعل اللاحق الخ یہ ادا مشابہ بالقضاء کی مثال ہے مثال کو سمجھنے سے پہلے چند فقہی اصطلاحوں کا سمجھنا ضروری ہے (۱) مدرک وہ شخص جو ابتداء سے امام کے ساتھ شریک ہو اور آخر تک شریک رہے (۲) مسبوق وہ شخص جو امام کے ساتھ ابتداء سے شریک نہ ہو بلکہ نماز کا اول حصہ فوت ہو گیا ہو (۳) لاحق وہ شخص جو امام کے ساتھ ابتداء سے تو شریک ہو مگر بعد میں کسی حصہ میں شریک نہ ہو حدث وغیرہ لاحق ہونے کی وجہ سے نماز کا کچھ حصہ متروک ہو گیا ہو۔

ادا مشابہ بالقضاء کی مثال کا خلاصہ یہ ہے ایک شخص ابتداء سے امام کے ساتھ نماز میں شریک تھا حدث لاحق ہونے کی وجہ سے وضو کرنے کے لئے چلا گیا اس دوران امام نماز سے فارغ ہو گیا امام کے فارغ ہونے کے بعد لاحق کا اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو پورا کرنا یہ ادا مشابہ بالقضاء ہے، ادا اس وجہ سے ہے کہ وقت باقی ہے، اور قضاء اس وجہ سے ہے کہ لاحق نے اپنے اوپر جیسی نماز کا التزام کیا تھا ویسی ادا نہیں کر رہا ہے تحریمہ کے وقت لاحق نے اپنے اوپر یہ لازم کیا تھا کہ پوری نماز امام کے ساتھ ادا کرے گا اور یہ التزام لاحق سے حقیقۃً فوت ہو چکا ہے اس لئے کہ لاحق اپنی بقیہ نماز کو تنہا پڑھ رہا ہے البتہ حکماً اب بھی وہ امام کے پیچھے ہے التزام کے مطابق ادا نہ کرنے کی وجہ سے لاحق کی بقیہ نماز قضاء کے حکم میں ہے اور وقت کے باقی رہنے کی وجہ سے ادا بھی ہے لہٰذا امام کے فارغ ہونے کے بعد لاحق کے نماز پڑھنے کا عمل ادا مشابہ بالقضاء ہے۔

سوال: جب لاحق کے فعل میں ادا اور قضاء دونوں کی مشابہت پائی جاتی ہے تو اس کا نام ادا مشابہ بالقضاء کیوں رکھا گیا؟ قضا مشابہ بالادا کیوں نہ رکھا گیا؟

جواب: ادا مشابہ بالقضاء میں ادا کے معنے اصل ہیں اور قضاء کے معنے تابع ہیں چوں کہ لاحق کی مذکورہ نماز وقت کے اندر پائی گئی ہے اور وقت کے اندر جو نماز ہوتی ہے وہ ادا ہوتی ہے لہٰذا لاحق

کی یہ نماز اپنی اصل کے اعتبار سے اصل ہوگی اور وصف کے اعتبار سے لاحق کی یہ نماز قضاء ہے اس لئے کہ لاحق التزام کے مطابق نماز کو ادا نہیں کرسکا اس وجہ سے کہ لاحق نے اپنی تمام نماز کو امام کے ساتھ پوری کرنے کا التزام کیا تھا حالاں کہ اس نے نماز کا کچھ حصہ تنہا ادا کیا ہے لہٰذا وصف التزام فوت ہوگیا تو وصف کے اعتبار سے لاحق کی نماز قضاء ہوگئی اور وصف چوں کہ تابع ہوتا ہے اور ذات اصل ہوتی ہے لہٰذا نام رکھنے میں اصل کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ تابع کا، اسی وجہ سے اس تیسری قسم کا نام ادار مشابہ بالقضاء ہے۔

لہٰذا لایتغیر، مصنف اس عبارت سے مشابہ بالقضاء ہونے کا ثمرہ بیان فرمارہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے، اگر کسی مسافر نے کسی مسافر امام کی رباعیہ میں اقتدار کی پھر مقتدی کو حدث لاحق ہوگیا اس کے بعد وضو کے لئے اپنے وطن کی حدود میں داخل ہوگیا یا وہیں اقامت کی نیت کرلی تو اس نیت کا اعتبار نہ ہوگا بشرطیکہ امام نماز سے فارغ ہوگیا ہو، اگر امام نماز سے فارغ نہیں ہوا ہے تو مقتدی کا اقامت کی نیت کرنا صحیح ہے مطلب یہ کہ لاحق مسافر کا اقامت کی نیت کرنا معتبر نہیں ہے اس پر قصر واجب ہوگی اکمال صحیح نہ ہوگا۔

مذکورہ مسئلہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر کسی مسافر کی نماز حقیقت میں فوت ہوجائے اور پھر وہ اقامت کی نیت کرلے یا اپنے وطن میں پہنچ جائے تو اس کا قصر اکمال سے نہیں بدلے گا یعنی جس طرح حقیقۃً قضاء میں نیت اقامت مؤثر نہیں ہے اسی طرح مشابہ بالقضاء میں بھی نیت مؤثر نہ ہوگی۔

بخلاف المسبوق، اگر مذکورہ صورت لاحق کی بجائے مسبوق کو پیش آجائے تو حکم اس کے برعکس ہوگا یعنی اقامت کی نیت صحیح ہوگی، مسبوق کی صورت مسئلہ یہ ہے، کسی مسافر نے مسافر امام کی رباعیہ میں اقتدار کی مقتدی مسافر اس وقت نماز میں شریک ہوا جب کہ امام مثلاً ایک رکعت پڑھا چکا تھا جب امام اپنی نماز سے فارغ ہوگیا اس کے بعد مقتدی مسافر نے جو کہ مسبوق ہے اپنی بقیہ نماز ادا کرنے کے دوران اقامت کی نیت کرلی یا اپنے وطن کی حدود میں داخل ہوگیا تو اس کی نیت اقامت درست ہوگی لہٰذا اس کا فرض ثنائی سے رباعی کی طرف منتقل ہوجائے گا اس لئے کہ مسبوق کی اقامت کی نیت نماز کے اس حصہ پر طاری ہوئی ہے جس کو مسبوق امام کے فارغ ہونے کے بعد ادا کر رہا ہے اور وہ حصہ من کل الوجوہ ادار ہے اس لئے کہ وقت بھی باقی ہے نیز نماز کے اس حصہ کو امام کے ساتھ پڑھنے کا التزام بھی نہیں کیا تھا کہ التزام کے خلاف کرنے کی وجہ سے یہ حصہ قضاء کے مشابہ ہوجائے لہٰذا مسبوق کی نیت اقامت مسبوقہ نماز کو ادار کرنے کی حالت میں من کل الوجہ حالت ادار میں نیت ہے لہٰذا جس طرح مدرک مسافر کی نیتِ اقامت من کل الوجہ حالت ادار میں نیت ہونے کی وجہ سے معتبر ہے

اسی طرح مسبوق کی نیت اقامت بھی من کل الوجہ حالت ادار میں ہونے کی وجہ سے معتبر ہوگی۔

وَالْقَضَاءُ نَوْعَانِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَعْقُولٍ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُولٍ كَالْفِدْيَةِ فِي بَابِ الصَّوْمِ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِي وَإِحْجَاجِ الْغَيْرِ بِمَالِهِ ثَبَتَا بِالنَّصِّ وَلَا تُعْقَلُ الْمُمَاثَلَةُ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْفِدْيَةِ وَلَا بَيْنَ الْحَجِّ وَالنَّفَقَةِ لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْلُولًا بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ أَهَمُّ مِنْهُ فَأَمَرْنَا بِالْفِدْيَةِ عَنِ الصَّلٰوةِ إِحْتِيَاطًا وَرَجَوْنَا الْقُبُوْلَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى فَضْلًا فَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ يُجْزِئُهُ إِنْشَاءَ اللّٰهُ كَمَا إِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ،

ترجمہ اور قضار کی دو قسمیں ہیں قضار بمثل معقول جیساکہ ہم نے ذکر کیا اور مثل غیر معقول جیساکہ فدیہ روزہ کے باب میں شیخ فانی کے حق میں اور غیر کو حج کرانا (میت) کے مال سے یہ دونوں نص سے ثابت ہیں روزہ اور فدیہ کے درمیان نیز حج اور نفقہ کے درمیان (عقلاً) کوئی مماثلت سمجھ میں نہیں آتی (نہ صورۃً اور نہ معنًی) لیکن اس بات کا احتمال ہے کہ (روزہ میں) وجوب فدیہ علت کی وجہ سے ہوا ہو، اور نماز روزہ کی نظیر ہے (عبادت بدنی ہونے میں) بلکہ نماز روزہ سے اہم ہے لہٰذا ہم نے (عاجز عن الصلوٰۃ) کو بھی احتیاطاً فدیہ کا حکم دیا اور ہمیں محض فضل خداوندی کی وجہ سے خدا کی ذات سے قبولیت کی امید ہے چنانچہ امام محمد رح نے زیادات میں فرمایا ہے کہ میت کی جانب سے انشار اللہ نماز کا فدیہ کافی ہوگا جیساکہ اس صورت میں کہ جب کوئی وارث مورث کیجانب سے تبرع کے طور پر فدیہ دیدے۔

تشریح والقضار نوعان: بہتر یہ تھا کہ مصنف علیہ الرحمہ القضار انواع فرماتے تاکہ تقسیم قضار کی تیسری قسم قضار مشابہ ادار کو بھی شامل ہوجاتی، مصنفؒ نے قضار کی تقسیم بیان کرتے ہوئے فرمایا قضار کی دو قسمیں ہیں (۱) قضار محض بمثل معقول (۲) قضار محض بمثل غیر معقول، مذکورہ دونوں قسمیں قضا محض کی ہیں نہ کہ مطلقاً قضار کی۔

تفصیل اس کی یہ ہے، اولاً قضار کی دو قسمیں ہیں قضار مطلق اور قضار محض، پھر قضار محض کی تین قسمیں ہیں قضار بمثل معقول اور قضار بمثل غیر معقول اور قضار مشابہ ادار، مصنف نے قضار کی تیسری

قسم یعنی قضاء مشابہ ادا کو بیان نہیں کیا اس لئے کہ قضاء مشابہ ادار اول دو قسموں میں سے کسی ایک میں داخل ہو جاتی ہے اس طور پر کہ قضاء مشابہ بالادار کی مماثلت کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو وہ قضاء بمثل معقول میں داخل ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ قضاء بمثل غیر معقول میں داخل ہے لہذا جب قضاء مشابہ بالادار دونوں قسموں میں سے کسی ایک میں داخل ہے تو اس کو مستقلاً ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

قضاء محض سے مراد یہ ہے کہ اس میں ادار کے معنے کا شائبہ بھی نہ ہو نہ حقیقۃً اور نہ حکماً اور قضاء مشابہ بالادار سے مراد یہ ہے کہ اس میں من وجہ ادار کے معنے موجود ہوں اور قضاء بمثل معقول کا مطلب یہ ہے کہ عقل اس کی مماثلت کا ادراک کر سکے، اور قضاء بمثل غیر معقول کا مطلب یہ ہے کہ شرع کے بغیر محض عقل کے ذریعہ اس کی مماثلت کا ادراک نہ کیا جا سکے، قضاء بمثل معقول کے بارے میں مصنف نے فرمایا ہے کہ ہم اس کی مثال بیان کر چکے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ادار اور قضاء کے درمیان صورۃً ومعنیً مشابہت ہو مثلاً فوت شدہ روزہ کی قضاء روزہ کے ذریعہ، نماز کی قضاء نماز کے ذریعہ، مذکورہ مماثلت کو عقل تسلیم کرتی ہے لہذا روزہ کی قضاء روزہ سے اور نماز کی قضاء نماز سے اور اعتکاف کی قضاء اعتکاف سے قضاء بمثل معقول ہوگی۔

قضاء بمثل غیر معقول کی مصنف نے دو مثالیں بیان فرمائی ہیں اول شیخ فانی کے لئے روزہ کے عوض فدیہ کی دوسری حج کے عوض نفقہ کی، مذکورہ دونوں مثالوں میں ادار اور قضاء کے درمیان عقلاً کوئی مماثلت نہیں ہے اس لئے کہ روزہ میں نفس کو بھوکا رکھنا ہے اور فدیہ میں سیر کرنا ہے دونوں آپس میں ضد ہیں اور ضد اپنی ضد کی مثل نہیں ہو سکتی، اسی طرح حج کے عوض نفقہ دیکر غیر سے حج کرانا یہ بھی خلاف قیاس اور غیر معقول ہے مگر فدیہ کا روزہ کی مثل ہونا اور نفقہ کا حج کا مثل ہونا نص سے ثابت ہے، فدیہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "علی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" آیت میں لا مقدر ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "یبین اللہ لکم ان تضلوا" ای لا تضلوا، اور اگر آیت میں لا مقدر نہ مانا جائے تو آیت "فمن شہد منکم الشہر" سے منسوخ ہوگی، ابتدار اسلام میں روزہ اور فدیہ میں اختیار تھا بعد میں "فمن شہد" سے منسوخ ہو گیا۔

نفقہ کا حج کا مثل ہونا حدیث خثعمیہ سے ثابت ہے قبیلہ خثعم کی ایک عورت نے جس کا نام اسمار بنت عمیس تھا جو حضرت جعفر بن ابی طالب کی بیوی تھیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا۔ اے اللہ کے رسول، میرے والد پر حج فرض ہو گیا ہے مگر بڑھاپے کی وجہ سے سواری پر نہیں بیٹھ سکتے افتجزئنی ان احج عنہ، کیا آپ مجھے اجازت دیتے ہیں کہ میں ان کی طرف سے حج کراؤں

آپ نے فرمایا اگر تیرے والد پر کسی کا قرض ہوتا اور تو اس کو ادا کر دیتی تو کیا وہ قرض ادا نہ ہوتا، اسمار بنت عمیس نے جواب دیا یقیناً ادا ہو جاتا تو آپ نے فرمایا اللہ کا قرض قبولیت کے زیادہ مناسب ہے۔

مذکورہ حدیث سے استدلال اسی صورت میں درست ہوگا جبکہ اُحِج ہمزہ کے ضمہ اور حار کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے اور اگر اَحُج پڑھا جائے تو پھر محل استدلال نہ ہوگا اس لئے کہ اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ کیا میں اپنے والد کی جانب سے حج کرلوں اور حج کا عوض حج مثل معقول ہے الا یہ کہ (بنی الامیر المدینۃ) کے قبیل سے اسناد مجازی مان لی جائے اور حج کرانے کو حج کرنے سے تعبیر کر دیا جائے تو اس صورت میں بھی استدلال ہو سکتا ہے۔

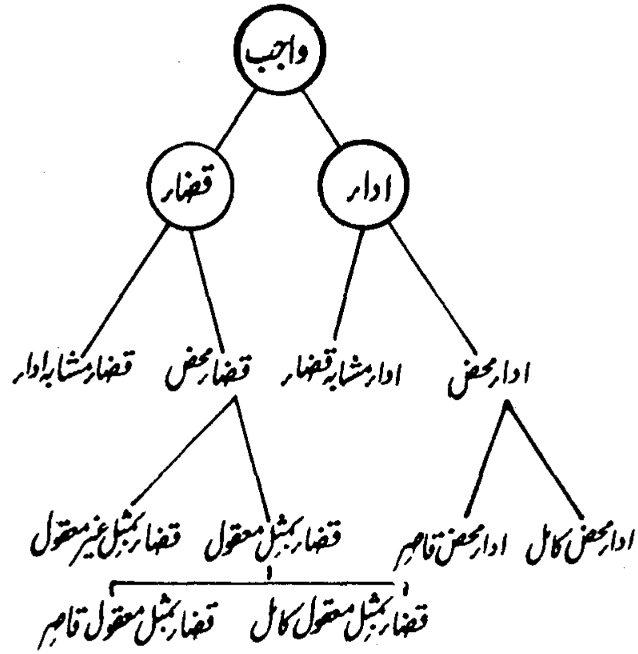
لکنہ یحتمل ان یکون معلولا بعلۃ العجز: مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: روزہ کا فدیہ غیر معقول ہے اور جو امر خود غیر معقول ہو دوسرے کو اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہوتا اس لئے کہ قیاس کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ مقیس علیہ معقول ہو لہٰذا روزہ کے فدیہ پر نماز کے فدیہ کو قیاس نہیں کر سکتے۔

جواب: نماز میں فدیہ کا وجوب احتیاطاً ہے نہ کہ قیاساً، وہ نص کہ جس سے روزہ کے فدیہ کا ثبوت ہوتا ہے وہ «وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین» ہے اس میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ مذکورہ نص روزہ کے فدیہ کے ساتھ خاص ہو یعنی امر تعبدی ہو کسی علت کے ساتھ معلول نہ ہو اس صورت میں روزہ کے فدیہ پر دوسرے فدیہ کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ روزہ کا فدیہ علت عجز کے ساتھ معلول ہو یعنی روزہ میں علت عجز کی وجہ سے فدیہ واجب ہوا ہو، اس احتمال کی بنار پر روزہ کے فدیہ پر نماز کے فدیہ کو قیاس کرنا درست ہوگا اس لئے کہ روزہ سے عاجز ہونے کی وجہ سے فدیہ واجب ہو سکتا ہے تو نماز سے عاجز ہونے کی وجہ سے بھی فدیہ واجب ہو سکتا ہے اور عبادت بدنی ہونے میں دونوں شریک ہیں بلکہ نماز روزہ سے اہم ہے اس لئے کہ نماز حسن لذاتہ ہے اور روزہ ملحق بحسن لذاتہ ہے امام محمد رح کے قول سے بھی نماز کے فدیہ کے احتیاطاً وجوب کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ امام محمد رح نے نماز کے فدیہ کے بارے میں فرمایا ہے (یجزیہ ان شار اللہ) یعنی جس طرح کسی وارث نے میت کی جانب سے بغیر وصیت میت کے تبرعاً قضار کے روزوں کا فدیہ دے دیا تو ہمیں امید ہے کہ انشار اللہ اس کا فدیہ مقبول ہوگا امام محمد رح نے روزہ کے فدیہ کی قبولیت اور کفایت کو مشیت خداوندی پر معلق کیا ہے اور مشیت باری سے وہی مسائل معلق ہوتے ہیں جن کی بنیاد احتیاط پر ہوتی ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ نماز میں فدیہ کا حکم احتیاطاً ہے نہ کہ قیاساً، لہٰذا اب کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا۔

اقسام سبعہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) ادار کامل
(۲) ادار قاصر
(۳) ادار مشابہ بالقضار
(۴) قضار بمثل معقول کامل
(۵) قضار بمثل معقول قاصر
(۶) قضار بمثل غیر معقول
(۷) قضار مشابہ ادار



وَلَا نُوجِبُ التَّصَدُّقَ بِالشَّاةِ اَوِ الْقِيمَةِ بِاعْتِبَارِ قِيَامِهِ مَقَامَ التَّضْحِيَةِ بَلْ بِاعْتِبَارِ قِيَامِ التَّضْحِيَةِ فِي اَيَّامِهَا مَقَامَ التَّصَدُّقِ اَصْلًا اِذْ هُوَ الْمَشْرُوْعُ فِي بَابِ الْمَالِ وَلِهٰذَا لَمْ يَعُدْ اِلَى الْمِثْلِ بِعَوْدِ الْوَقْتِ،

ترجمہ اور ہم بکری یا اس کی قیمت کے صدقہ کرنے کو تضحیہ کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے واجب نہیں کرتے بلکہ اس احتمال کی وجہ سے کہ تضحیہ اپنے ایام میں تصدق کے قائم مقام ہو اس لئے کہ تصدق ہی مالیات میں مشروع ہے اور یہی وجہ ہے کہ وقت کے عود کرنے کے بعد مثل کی جانب عود نہیں کیا جاتا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ ولا نوجب التصدق بالشاۃ الخ سے احناف کے اس اصول پر کہ مقیس علیہ اگر غیر معقول ہو تو اس پر کسی دوسری شے کو قیاس کرنا درست نہیں ہے وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال، قربانی کرنا بظاہر غیر معقول ہے اس لئے کہ اس میں اتلاف مال اور تعذیب حیوان ہے

لہٰذا نہ اس کا کوئی نائب ہوسکتا ہے اور نہ اس پر کسی کو قیاس کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ قیاس کے لئے مقیس علیہ کا معقول ہونا ضروری ہے حالاں کہ آپ جب کہ کوئی شخص ایام تضحیہ میں اپنا قربانی کا جانور ذبح نہ کرسکا تو ایام تضحیہ کے بعد اس کو صدقہ کرنا واجب کہتے ہیں گویا صدقہ کرنے کو قربانی کا قائم مقام قرار دیتے ہیں حالاں کہ قربانی خود غیر معقول ہے اور غیر معقول کا نہ قائم مقام ہوتا ہے اور نہ اسپر کسی کو قیاس کیا جاسکتا ہے،

صورت مسئلہ: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کہ جس پر قربانی واجب نہیں تھی قربانی کے لئے ایک جانور خریدا یا کسی شخص نے نذر کے ذریعہ کوئی جانور قربانی کے لئے متعین کرلیا اگر کسی وجہ سے اس جانور کی ایام تضحیہ میں قربانی نہ کرسکا آپ فرماتے ہیں کہ ایام تضحیہ گذرنے کے بعد اب اس جانور کی قربانی درست نہیں ہے حتیٰ کہ آئندہ سال کے ایام تضحیہ بھی آجائیں تب بھی اس جانور کی قربانی جائز نہیں ہے اگر وہ جانور موجود ہے تو اس کو صدقہ کرے اور اگر ہلاک کردیا ہے تو اس کی قیمت صدقہ کرے گویا کہ آپ جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کو قربانی کے قائم مقام قرار دیتے ہیں حالاں کہ غیر معقول شے کا کوئی قائم مقام نہیں ہوتا۔

جواب: ہم جانور یا اس کی قیمت کے صدقہ کرنے کو اس لئے واجب نہیں کہتے کہ وہ قربانی کے قائمقام ہے جیسا کہ آپ نے گمان کیا اور ہمارے اوپر اعتراض کردیا بلکہ ہم تو صدقہ کو احتیاطاً واجب کہتے ہیں اس احتمال کی بنا پر کہ ممکن ہے کہ ایام تضحیہ میں قربانی صدقہ کی فرع ہو اور اصل صدقہ ہو مگر ضیافت خداوندی کے عارض کی وجہ سے ایام تضحیہ میں قربانی صدقہ کے قائم مقام ہوگئی اس لئے کہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے خصوصی مہمان ہوتے ہیں اور کریموں کی یہ عادت ہے کہ اپنے مہمانوں کی اطیب مال سے ضیافت کرتے ہیں اور اطیب طعام وہ لحم مزکیٰ ہے اس لئے کہ دم سائل کے ذریعہ گوشت کا تمام خبث زائل ہوجاتا ہے اسی وجہ سے ہم ایام تضحیہ میں قربانی کو واجب کہتے ہیں اور جب عارض ختم ہوجائے یعنی ایام تضحیہ گذر جائیں تو اصل یعنی تصدق کی جانب رجوع کرتے ہیں اس لئے کہ تصدق ہی باب مال میں اصل ہے جس طرح یہ احتمال ہے کہ تصدق اصل ہو یہ بھی احتمال ہے کہ قربانی اصل ہو اس لئے کہ قربانی کی نصوص صریحہ موجود ہیں لہٰذا ہم نے دونوں احتمالوں کی رعایت کی، ایام تضحیہ میں تضحیہ کے اصل ہونے کی رعایت کی اور قربانی کو واجب قرار دیا اور ایام تضحیہ کے بعد تصدق کے اصل ہونے کی رعایت کی اور صدقہ کو واجب قرار دیا۔

(ولہٰذا لم یعد الی المثل بعود الوقت) باب مال میں چوں کہ تصدق اصل ہونے کا احتمال ہے لہٰذا اگر جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ نہیں کیا اور دوسرے ایام نحر آگئے تو بھی اس جانور کو ذبح نہیں کیا جائے گا اور نہ اس قیمت کا جانور خرید کر ذبح کیا جائے گا اس لئے کہ اصل صدقہ کرنا ہے ایام

نحر میں عارض ضیافت کی وجہ سے قربانی واجب ہوئی تھی عارض کے فوت ہونے کے بعد جب فرع اپنی اصل کی طرف لوٹ آئی تو اب دوبارہ فرع کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

لِهٰذَا قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ فِيْمَنْ اَدْرَكَ الْاِمَامَ فِي الْعِيْدِ رَاكِعًا لَمْ يُكَبِّرْ لِاَنَّهٗ غَيْرُ قَادِرٍ عَلٰى مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ قُرْبَةً لٰكِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّ الرُّكُوْعَ يُشْبِهُ الْقِيَامَ فَبِاِعْتِبَارِ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ لَا يَتَحَقَّقُ الْفَوَاتُ فَيُؤْتٰى بِهَا فِي الرُّكُوْعِ اِحْتِيَاطًا،

ترجمہ اور اسی وجہ سے امام ابو یوسف رحمہ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا کہ جس نے امام کو عید کی نماز میں رکوع کی حالت میں پایا تو وہ تکبیرات (زوائد) نہ کہے اس لئے کہ وہ اپنے پاس سے بطور قربت مثل پر قادر نہیں ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے لہٰذا اس مشابہت کیوجہ سے فوت متحقق نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ تکبیرات زوائد کو بطور احتیاط رکوع میں ادا کرنا چاہئے۔

تشریح ایراد سابق سے یہ بات التزاماً مفہوم ہوتی ہے کہ جس شے کا مثل معقول نہ ہو اور وہ فوت ہوجائے تو اس کا کوئی بدل نہیں ہوتا بلکہ وہ شے خود ساقط ہوجاتی ہے اسی قاعدہ کے پیش نظر امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے عیدین کی نماز میں امام کو رکوع کی حالت میں پایا اور کھڑے کھڑے تکبیرات زوائد کہنے کی صورت میں رکوع کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو یہ شخص رکوع میں امام کا شریک ہوجائے اور تکبیرات زوائد رکوع میں نہ کہے، یاد رہے کہ یہ قضا مشابہ ادا کی مثال ہے۔

امام ابو یوسف کی دلیل اور قیاس: امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ تکبیرات زوائد کا مقام قیام ہے جو فوت ہوچکا ہے اور یہ شخص رکوع میں مثل پر قادر نہیں ہے لہٰذا ان تکبیرات کو حالت رکوع میں قضاء نہ کرے جس طرح کہ اگر کوئی شخص سورہ فاتحہ یا دعاء قنوت نماز میں پڑھنا بھول جائے تو انکو حالت رکوع میں پڑھنا درست نہیں ہے۔

امام صاحب کا مذہب: امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر قیاماً تکبیرات زوائد کہنے کی صورت میں امام کے ساتھ رکوع کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو امام کے ساتھ رکوع میں شریک ہوجائے اور تکبیرات زوائد کو بغیر رفع الیدین کے رکوع میں قضاء کرے، رفع الیدین نہ کرنے کی علت یہ ہے کہ حالت رکوع میں گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا بھی سنت ہے اور تکبیرات زوائد میں رفع الیدین بھی سنت ہے لہٰذا ایک سنت کو دوسری سنت کے لئے ترک نہیں کیا جائے گا۔

امام صاحب کی دلیل : امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ رکوع حقیقۃً اور حکماً قیام کے مشابہ ہے حقیقۃً تو اس لئے کہ رکوع کرنے والے کا نصف اسفل قائم ہوتا ہے اور نصف اسفل کے استوار پر ہی قیام و قعود میں فرق ہوتا ہے نہ کہ نصف اعلیٰ کے استوار پر اس لئے کہ نصف اعلیٰ تو قیام و قعود دونوں حالتوں میں مستوی رہتا ہے نصف اعلیٰ کے استوار میں اگر کچھ نقصان ہو تو یہ مشابہ قیام ہونے سے مانع نہیں ہوتا اس لئے کہ کبڑے لوگوں کا قیام اسی صفت پر ہوتا ہے یعنی حالت قیام میں بھی ان کا نصف اعلیٰ جھکا ہوا ہوتا ہے مگر پھر بھی وہ قائم کہلاتے ہیں معلوم ہوا کہ قیام و قعود کا تعلق نصف اسفل سے ہوتا ہے نہ کہ نصف اعلیٰ سے۔

رکوع کے حکماً مشابہ قیام ہونے کی دلیل : اور رکوع حکماً اس لئے قیام کے مشابہ ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص امام کے ساتھ رکوع میں شریک ہو گیا تو وہ رکعت کو پانے والا شمار ہوتا ہے گویا کہ اس نے امام کو حالت قیام ہی میں پا لیا یعنی حالت رکوع میں پانے والے کو حالت قیام میں پانا شمار ہوتا ہے،

امام ابو یوسف رح کے قیاس کا جواب : امام ابو یوسف کا تکبیرات زوائد کو قرأت اور قنوت پر قیاس کرنا کہ جس طرح قرأت اور دعاء قنوت حالت رکوع میں ادا نہیں ہو سکتی اسی طرح تکبیرات زوائد بھی حالت رکوع میں ادا نہیں ہو سکتی یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ قرأت و قنوت تو مشابہ بالقیام من وجہ (حالت رکوع) میں مشروع ہی نہیں ہیں یہ تو قیام ہی میں مشروع ہیں لہٰذا اگر یہ رکوع میں مشروع نہ ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے بخلاف تکبیرات عیدین کے یہ مشابہ بالقیام (حالت رکوع) میں جائز ہیں اس لئے کہ تکبیرات عیدین کی جنس کی دیگر تکبیرات حالت رکوع میں درست ہیں۔

سوال : اگر تکبیرات عیدین بقول احناف حالت رکوع میں درست ہیں تو اگر امام سے حالت قیام میں تکبیرات زوائد متروک ہو جائیں تو حالت رکوع میں جائز ہونی چاہئیں۔

جواب : امام چوں کہ رجوع الی القیام پر قادر ہے جس کی وجہ سے حقیقۃً حالت قیام میں تکبیرات زوائد کا ادا کرنا ممکن ہے جس کی وجہ سے مشابہ قیام (حالت رکوع) میں امام کا تکبیرات زوائد کو ادا کرنا درست نہیں ہے بخلاف مقتدی کے کہ وہ رجوع الی القیام پر قادر نہیں ہے۔

وَهٰذِهِ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا يَتَحَقَّقُ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ فَتَسْلِيمُ عَيْنِ الْعَبْدِ الْمَغْصُوبِ أَدَاءٌ كَامِلٌ وَرَدُّهُ مَشْغُولًا بِالدَّيْنِ أَوْ بِالْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ كَانَ فِي يَدِ الْغَاصِبِ قَاصِرٌ وَإِذَا أَمْهَرَ عَبْدَ الْغَيْرِ ثُمَّ اشْتَرَاهُ كَانَ تَسْلِيمُهُ أَدَاءً حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُولِ شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ

أَنَّهُ مَمْلُوكُهُ قَبْلَ التَّسْلِيمِ حَتّٰى يَنْفُذَ إِعْتَاقُهُ فِيهِ دُونَ إِعْتَاقِهَا،

ترجمہ اور مذکورہ تمام اقسام جس طرح حقوق اللہ میں پائی جاتی ہیں حقوق العباد میں بھی پائی جاتی ہیں چنانچہ عین عبد مغصوب کو (علیٰ حالہ) واپس کر دینا ادار کامل ہے مشغول بالدین یا بالجنایہ ایسے سبب کی وجہ سے جو غاصب کے قبضہ میں ہوا ہے ادار قاصر ہے اور جب (شوہر) نے غیر کے معین غلام کو مہر قرار دیا اور پھر خرید کر مہر میں دیا تو یہ ادار ہے یہاں تک کہ اس غلام کے قبول کرنے پر بیوی کو مجبور کیا جائے گا اور یہ غلام مذکور کو ادار کرنا ادار مشابہ بالقضار ہوگا اس لئے کہ وہ غلام بیوی کو سپرد کرنے سے پہلے شوہر کا مملوک ہے یہی وجہ ہے کہ اس غلام میں شوہر کا اعتاق نافذ ہوگا نہ کہ بیوی کا۔

تشریح واجب کی ادار اور قضار کے اعتبار سے حقوق اللہ میں جو قسمیں نکلتی ہیں وہی اقسام حقوق العباد میں بھی نکلتی ہیں حقوق اللہ کا بیان مع مثالوں کے اوپر گذر چکا ہے اب یہاں سے حقوق العباد میں ساتوں قسموں کو مع امثلہ بیان فرما رہے ہیں (۱) اگر غاصب نے شے مغصوب کو بغیر کسی نقصان کے بعینہ واپس کر دیا تو یہ ادائے کامل ہوگی مثلاً کسی شخص نے کسی کی کتاب غصب کر لی اور بعینہ بغیر کسی نقصان کے مالک کو واپس کر دی تو یہ ادائے کامل ہے، حقوق اللہ میں اس کی مثال نماز کو اس کے وقت میں باجماعت ادا کرنا ہے یا کسی کا غلام غصب کر لیا حال یہ کہ وہ مشغول بالجنایت نہیں تھا اور اسی حالت میں واپس کر دیا یہ بھی ادار کامل کی مثال ہے۔

(۲) دوسری مثال ادار قاصر کی ہے مثلاً کتاب کو جس حالت میں غصب کیا تھا اس حالت میں واپس نہیں کیا بلکہ اس میں نقصان کر کے واپس کیا یا غلام کو مشغول بالجنایت کر کے یا کوئی ظاہری عیب پیدا کر کے واپس کیا حال یہ کہ مالک کے پاس نہ وہ مشغول بالجنایت تھا اور نہ کسی قسم کا حسی نقصان تھا یہ ادار قاصر ہوگی، حقوق اللہ میں اس کی مثال نماز کو بغیر جماعت کے پڑھنا ہے ادار تو اس لئے ہے کہ جو غلام غصب کیا تھا اسی کو واپس کر دیا اور قاصر اس لئے ہے کہ اس کے وصف میں قصور پیدا ہو گیا،

مسئلہ: اگر مشغول بالجنایت یا مشغول بالدین غلام ولی جنایت (اولیار قصاص) کی طرف سپرد کرنے سے پہلے یا دَین میں فروخت کئے جانے سے پہلے مالک کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو غاصب تاوان سے بری ہو جائے گا اس لئے کہ غاصب کی جانب سے اصل شے کی ادائیگی پائی گئی اور اصل شے کو ادا کرنے کے بعد ادا کرنے والا بری ہو جاتا ہے لہٰذا غاصب بھی اس ادار کے بعد بری ہو جائے گا اور اگر مالک نے اس غلام کو ولی جنایت کے حوالہ کر دیا یا غلام اس جنایت کی وجہ سے قتل کر دیا گیا یا دَین میں فروخت کر دیا گیا تو مالک غاصب سے غلام کی قیمت وصول کر سکتا ہے اس لئے کہ وصف کے بدل جانے

سے اس ادا میں قصور واقع ہو گیا جس کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا کہ ادا نہیں پائی گئی اور جب غاصب کی جانب سے غلام کی ادا نہیں پائی گئی تو غاصب پر غلام کی قیمت واجب ہوگی۔

(۳) تیسری قسم ادا مشابہ بالقضاء ہے اگر کسی شخص نے غیر کے معین غلام کو اپنی بیوی کا مہر مقرر کیا مثلاً راشد نے خالد کے معین غلام کو اپنی بیوی کا مہر مقرر کیا پھر راشد نے خالد کے اس غلام کو خرید کر اپنی بیوی کو سپرد کر دیا تو راشد کا اس غلام کو خرید کر اپنی بیوی کے حوالہ کرنا ادا مشابہ قضاء ہوگا، ادا تو اس لئے ہے کہ راشد نے وہی غلام ادا کیا ہے جس پر عقد نکاح ہوا تھا حتیٰ کہ اگر بیوی اس غلام کو لینے سے انکار کرے تو اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ مذکورہ غلام کی تسلیم ادا ہے اور قضاء کے مشابہ اس لئے ہے کہ ملک کی تبدیلی سے حکماً شے بدل جاتی ہے لہٰذا مذکورہ غلام کا مالک جب خالد تھا تو اور شخص تھا لیکن جب اس غلام کو راشد نے خرید لیا تو ملک بدلنے سے وہ اور شخص ہو گیا اور جب اس نے اپنی بیوی کے حوالہ کیا تو وہ اور شخص ہو گیا یہی وجہ ہے کہ غلام جس کی ملکیت میں ہوگا اسی کا اعتاق نافذ ہوگا نہ کہ دوسرے کا، مثلاً جب غلام شوہر کی ملک میں ہوگا تو شوہر کا اعتاق نافذ ہوگا (علیٰ ہذا القیاس)

غلام چوں کہ وہی ہے جس پر عقد نکاح ہوا تھا لہٰذا اس اعتبار سے ادا ہوگا اور چونکہ تبدل ملک سے تبدل عین ہو جاتا ہے اس اعتبار سے اگرچہ حقیقۃً قضاء نہیں ہے مگر مشابہ قضاء ضرور ہے اسی وجہ سے اس کو ادا مشابہ قضاء کہتے ہیں۔

سوال: غیر کے معین غلام میں جس پر عقد نکاح منعقد ہوا ہے ادا اور قضاء دونوں حیثیتیں موجود ہیں تو اس کا نام ادا مشابہ قضا کیوں رکھا گیا اس کا برعکس قضاء مشابہ ادا کیوں نہیں رکھا گیا۔

جواب: ادا کا تعلق غلام کی ذات سے ہے اور قضاء کا تعلق وصف ملکیت سے ہے اور ذات ہر حال میں موجود ہے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا، شوہر کے خریدنے سے پہلے جب مالک کی ملک میں تھا اس وقت اس کی جو شخصیت تھی شوہر کی ملکیت میں آنے کے بعد بھی وہی شخصیت ہے اور بیوی کی ملکیت میں جانے کے بعد بھی وہی شخصیت ہے، غرضیکہ غلام کی شخصیت اور ذات میں کوئی تغیر نہیں آتا بخلاف وصف مملوکیت کے کہ وہ تغیر ملک سے متغیر ہوتا ہے ذات چوں کہ اصل ہوتی ہے اور وصف فرع، لہٰذا نام رکھنے میں ذات کا اعتبار کیا گیا اور اس کا نام ادا مشابہ بالقضاء رکھا گیا۔

رہی یہ بات کہ تبدل ملک سے تبدل عین حکماً ہو جاتا ہے اس کی کیا دلیل ہے؟ سو اس کی دلیل یہ ہے، ایک روز رسول صلعم حضرت عائشہ رض کی آزاد کردہ باندی حضرت بریرہ کے پاس تشریف

لے گئے، حضرت بریرہ نے ازراہ ضیافت آپ کی خدمت میں کچھ کھجوریں پیش فرمائیں حالاں کہ ہانڈی میں گوشت پک رہا تھا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ازراہ مزاح فرمایا کیا اس گوشت میں ہمارا حصہ نہیں ہے، حضرت بریرہ رضؓ نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! یہ گوشت صدقہ کا ہے، آپ کے لئے حلال نہیں ہے آپ نے فرمایا تمہارے لئے اگرچہ صدقہ ہے لیکن ہمارے لئے تو ہدیہ ہے، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ملک بدل جانے سے حکماً عین شئے بدل جاتی ہے۔

وَضَمَانُ الْغَصَبِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ وَإِذَا تَزَوَّجَ عَلَىٰ عَبْدٍ غَيْرِ عَيْنِهٖ كَانَ تَسْلِيْمُ الْقِيْمَةِ قَضَاءً هُوَ فِيْ حُكْمِ الْأَدَاءِ حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُوْلِ كَمَا اَتَاهَا بِالْمُسَمّٰى،

ترجمہ اور غصب کا ضمان قضاء بمثل معقول ہے اور نفس اور اطراف کا ضمان بالمال قضاء بمثل غیر معقول ہے اور جب شوہر نے عبد غیر معین پر شادی کی تو شوہر کا غلام کی قیمت دیدینا یہ قضاء فی معنے الاداء ہے یعنی ایسی قضاء ہے جو اداء کے حکم میں ہے حتی کہ بیوی کو اس قیمت کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا ایسا ہی جیسا کہ نفس غلام کو سپرد کرنے کی صورت میں (قبول کرنے پر) مجبور کیا جاتا۔

تشریح (۴) مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے حقوق العباد میں قضاء کی اقسام کو بیان فرما رہے ہیں، اگر کسی شخص نے ذوات الامثال مثلاً گندم وغیرہ میں سے کوئی شئے غصب کر لی پھر وہ ہلاک ہو گئی اور وہ چیز بازار میں دستیاب بھی ہے تو غاصب پر اس کا مثل واجب ہوگا مثلاً گندم کا ضمان گندم سے اور چاول کا چاول سے واجب ہوگا یہ قضاء بمثل معقول کامل کی مثال ہے اس لئے کہ ضمان میں ادا کی گئی شئے، شئے مغصوب کے صورۃً اور معنےً مماثل ہے یہ حقوق العباد میں اقسام سبعہ میں سے چوتھی قسم ہے۔

(۵) اور اگر مغصوب شئے ذوات القیم میں سے ہو مثلاً حیوان، یا ذوات الامثال میں سے ہو مگر بازار میں دستیاب نہ ہو تو غاصب پر شئے مغصوب کی قیمت واجب ہوگی اور یہ قضاء بمثل معقول قاصر کہلائے گی، قاصر اس لئے ہے کہ قیمت شئے مغصوب کے معنےً مماثل ہے مگر صورۃً مماثل نہیں ہے مثل معقول کامل کو مثل معقول قاصر پر تقدم حاصل ہوتا ہے چنانچہ جانی (جنایت کرنے والا) اگر مثل معقول کامل پر قادر ہو تو مثل معقول قاصر قبول نہیں کی جائے گی مثلاً غاصب اگر گندم کے عوض گندم

دینے پر قادر ہے تو گندم کی قیمت لینے پر مغصوب عنہ کو مجبور نہیں کیا جائے گا البتہ اگر مثل معقول کامل کے ادار کرنے پر قادر نہ ہو تو مغصوب عنہ کو مثل معقول قاصر یعنی مغصوب شے کی قیمت لینے پر مجبور کیا جائے گا۔

(۶) وضمان النفس والاطراف: یہ حقوق العباد کی اقسام سبعہ میں سے چھٹی قسم کا بیان ہے اور اس کا نام قضار بمثل غیر معقول ہے مثلاً اگر کسی شخص نے خطاءً کسی شخص کو قتل کر دیا یا اعضار میں سے کوئی عضو کاٹ دیا تو اس قاتل اور قاطع پر قتل نفس کی صورت میں دیت جس کی مقدار امام صاحب کے نزدیک سو اونٹ یا ایک ہزار دینار یا دس ہزار درہم ہے اور قطع عضو کی صورت میں اُرش واجب ہوتا ہے جس کی مقدار مختلف اعضار کے اعتبار سے مختلف ہے تفصیل کے لئے کتب فقہ کی جانب رجوع کریں۔

خلاصہ یہ ہے کہ نفس یا عضو کو خطاءً تلف کرنے کی صورت میں دیت یعنی مالی تاوان کا واجب ہونا قضار بمثل غیر معقول ہے اس لئے کہ تلف شدہ نفس اور عضو کے اور مال کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے صورةً مماثلت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور معنیً اس لئے نہیں کہ مال مملوک اور آدمی مالک متبذِل اور مال متبذَل نیز مالک مخدوم اور مال خادم ہوتا ہے دونوں میں کوئی مماثلت نہیں ہے بلکہ تضاد ہے۔

سوال: جب نفس اور مال کے درمیان کوئی مماثلت ہی نہیں ہے تو پھر نفس اور عضو کے عوض مال کیوں واجب کیا جاتا ہے۔

جواب: اگر مال واجب نہ کیا جائے تو نفس محترم مفت میں ضائع ہو جائے گا اس لئے کہ قصاص تو صرف قتل عمد کی صورت میں واجب ہوتا ہے۔

(۷) واذا تزوج: یہ قضار مشابہ ادار کی مثال ہے جو کہ ساتویں اور آخری قسم ہے اگر کسی شخص نے عبد غیر معین پر عقد نکاح کیا اگر شوہر متوسط درجہ کا غلام ادا کر دے تو یہ بلا ادار ہے اور اگر متوسط درجہ کے غلام کی قیمت ادا کر دے تو یہ قضار مشابہ ادار ہے اس لئے کہ عبد غیر معین معلوم الذات اور مجہول الصفات ہے لہٰذا اگر عبد کی تعیین میں شوہر اور بیوی کے درمیان اختلاف پیدا ہو جائے تو متوسط درجہ کا غلام واجب ہوگا اور متوسط کی تعیین قیمت کے ذریعہ ہوگی اس لئے کہ اگر قیمت اعلیٰ ہے تو غلام بھی اعلیٰ ہوگا اور اگر ادنیٰ ہے تو ادنے ہوگا، اور اگر قیمت متوسط ہے تو غلام بھی متوسط ہوگا لہٰذا قیمت ادار کے حکم میں ہوگی، عبد غیر معین کو مہر مقرر کرنا اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے مگر احناف کے نزدیک جائز ہے لہٰذا اگر شوہر نے درمیانی درجہ کا غلام ادا کر دیا تو یہ ادا ہوگا لیکن اگر درمیانی درجہ کے غلام کی قیمت ادا کر دی تو قضار مشابہ ادار ہوگی، قضار تو اس لئے کہ قیمت واجب نہیں ہے بلکہ واجب کا مثل ہے اور قیمت کا ادا کرنا ادار کے مشابہ اس لئے ہے کہ مذکورہ صورت

میں غلام کا وصف مجہول ہے، معلوم نہیں کہ اعلیٰ درجہ کا غلام مراد ہے یا ادنیٰ درجہ کا یا متوسط درجہ کا ایسی صورت میں چوں کہ متوسط درجہ کا غلام واجب ہوتا ہے اور متوسط درجہ کے غلام کی تعیین قیمت کے ذریعہ ہوگی اس اعتبار سے قیمت اصل ہوئی جب قیمت اصل ہوئی تو قیمت کا ادا کرنا ایسا ہے جیسے متوسط درجہ کا غلام ادا کرنا اور عبد متوسط کا ادا کرنا ادار ہے لہٰذا قیمت کا ادا کرنا بھی ادا کے معنے میں ہوگا۔

حتی تجبر الخ یہ قیمت کی مشابہ بالادار ہونے پر تفریع ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قیمت کا ادا کرنا ادار کے معنے میں ہے لہٰذا اگر عورت نے قیمت قبول کرنے سے انکار کر دیا تو قاضی کی طرف سے عورت قیمت قبول کرنے پر مجبور کیجائیگی جیسا کہ عبد متوسط کے قبول کرنے پر مجبور کی جاتی ہے مذکورہ صورت اسی صورت میں ہے جب کہ عقد نکاح عبد غیر معین پر کیا ہو اور اگر عبد معین پر عقد نکاح کیا تھا اور اس کی قیمت ادا کر دی تو یہ قضار محض ہوگا نہ کہ قضار مشابہ ادار۔

ثُمَّ الشَّرْعُ فَرَّقَ بَيْنَ وُجُوبِ الْأَدَاءِ وَوُجُوبِ الْقَضَاءِ فَجَعَلَ الْقُدْرَةَ الْمُمْكِنَةَ شَرْطًا لِوُجُوبِ الْأَدَاءِ دُوْنَ الْقَضَاءِ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ شَرْطُ الْوُجُوْبِ وَلَا يَتَكَرَّرُ الْوُجُوْبُ فِيْ وَاجِبٍ وَاحِدٍ وَالشَّرْطُ كَوْنُهُ مُتَوَهَّمَ الْوُجُوْدِ لَا كَوْنُهُ مُتَحَقِّقَ الْوُجُوْدِ فَإِنَّ ذٰلِكَ لَا يَسْبِقُ الْأَدَاءَ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ أَوْ أَسْلَمَ الْكَافِرُ فِيْ اٰخِرِ وَقْتٍ تَلْزَمُهُ الصَّلٰوةُ خِلَافًا لِزُفَرَ وَالشَّافِعِيِّ لِجَوَازِ أَنْ يَّظْهَرَ فِي الْوَقْتِ اِمْتِدَادٌ بِوَقْفِ الشَّمْسِ كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ،

ترجمہ پھر شارع نے وجوب ادار اور وجوب قضار کے درمیان فرق کیا ہے چنانچہ قدرۃ ممکنہ کو وجوب ادار کے لئے شرط قرار دیا ہے نہ کہ وجوب قضار کے لئے اس لئے کہ قدرت وجوب کی شرط ہے اور واجب واحد میں وجوب متکرر نہیں ہو سکتا اور قدرۃ ممکنہ کے لئے متوہم الوجود ہونا شرط ہے نہ کہ متحقق الوجود ہونا اس لئے کہ متحقق الوجود (وجود واقعی) ادار پر سابق نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب آخر وقت میں بچہ بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا تو نماز لازم ہوگی بخلاف امام شافعی وزفر کے اس لئے کہ یہ بات ممکن ہے کہ توقف شمس کے ذریعہ وقت میں امتداد ظاہر ہو جائے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ظاہر ہوا تھا۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ حقوق العباد میں اقسام ادار اور قضار سے فارغ ہونے کے بعد

وجوب ادار اور وجوب قضار میں فرق بیان فرمارہے ہیں اور ضمن میں قدرت کے مسئلہ کو بھی بیان کردیا جو کہ مکلف ہونے کی شرط ہے

بطور تمہید اولاً یہ سمجھنا ضروری ہے کہ علمار امت کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ تکلیف بالممتنع جس کو تکلیف مالایطاق بھی کہتے ہیں جائز ہے یا نہیں، ہمارے اصحاب یہ فرماتے ہیں کہ تکلیف مالا یطاق عقلاً بھی جائز نہیں ہے چہ جائیکہ شرعاً واقع اور جائز ہو، ہمارے اصحاب اللہ تعالیٰ کے قول « لایکلف اللہ نفسًا الا وسعہا » اور اجماع سے استدلال کرتے ہیں اور اس قسم کا نام مستحیل عقلاً رکھا ہے۔

اشعریہ کا عقیدہ: اشعریہ کے نزدیک تکلیف مالایطاق عقلاً تو جائز ہے مگر وقوع میں اختلاف ہے مگر صحیح یہی ہے کہ واقع نہیں ہے، مذکورہ اختلاف ممتنع لذاتہ میں ہے جیساکہ اجتماع بین الضدین اور قلب حقائق اشیار، لیکن تکلیف بماہو ممتنع لغیرہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے یہ بالاتفاق عقلاً جائز اور شرعاً واقع ہے جیساکہ ان کفار کا ایمان لانا جن کا ایمان نہ لانا خدا کے علم میں ہے اور وہ حالت کفر پر فوت ہو گئے مثلاً فرعون، قارون وغیرہ، اور تکلیف بما ہو ممکن بنفسہ وممتنع عادۃً، جیساکہ انسان کو اڑنے کا اور نابینا کو دیکھنے کا مکلف بنانا جمہور کے نزدیک غیر واقع ہے بخلاف اشعریہ کے۔

اور اگر ممکن فی نفسہ ہے مگر خدا کے علم میں عدم وقوع ہونے کی وجہ سے ممتنع ہے ایسے فعل کے وقوع میں کوئی نزاع نہیں ہے اور خدا کا عدم ایمان کا علم، ایمان پر مکلف کی قدرت واختیار کو خارج نہیں کرتا اور اللہ تعالیٰ کا کسی شے کے بارے میں وقوع یا عدم وقوع کا علم اس شے کے وقوع یا امتناع کو واجب نہیں کرتا ورنہ تو باب تکلیف مسدود ہو جائے گا مثلاً اللہ تعالیٰ کو ابوجہل کے ایمان نہ لانے کا علم ہے کہ ابوجہل اپنے اختیار اور قدرت سے ایمان نہیں لائے گا، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ابوجہل کو ایمان پر قدرت اور اختیار حاصل ہے لہٰذا ابوجہل کا ایمان لانا ممتنع نہ رہے گا ورنہ تو اللہ تعالیٰ کا اس اختیار و قدرت سے جہل لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

ہمارے اصحاب کی دلیل: ہمارے اصحاب کی دلیل یہ ہے کہ عاجز عن الفعل کو اس فعل کا مکلف بنانا کھلی بے وقوفی ہے جیساکہ اندھے کو دیکھنے کا مکلف بنانا لہٰذا ایسے فعل کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرنا جو کہ حکیم مطلق ہے ہرگز درست نہیں ہے اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ تکلیف کی حکمت ابتلار اور آزمائش ہے اور یہ اسی فعل میں ہو سکتا ہے جس میں بندہ ترک وفعل کا مختار ہو اور اگر وجود فعل بندہ کے اختیار سے ممکن ہی نہ ہو تو بندہ ترک فعل پر مجبور ہو گا جس کی وجہ سے ابتلار اور آزمائش کے معنے متحقق نہیں ہو سکتے جو کہ تکلیف کا مقتضیٰ ہیں، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قدرۃ ممکنہ (ادنیٰ قدرت) وجوب ادار کے لئے شرط ہے وجوب قضار کے لئے شرط نہیں ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول

دونوں القضاء سے اشارہ کیا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص وقت میں ادار پر قادر ہوگیا اور خروج وقت کے بعد قدرت زائل ہوگئی تو قضاء پھر بھی واجب رہے گی۔

فجعل اللہ القدرۃ الممکنۃ الخ مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے وجوب ادار اور وجوب قضار کے درمیان فرق بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل وکرم سے ادار واجب کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے تاکہ تکلیف مالا یطاق اور جبر لازم نہ آئے نفس وجوب کے لئے سبب کا موجود ہونا تو ضروری ہے مگر قدرت شرط نہیں ہے نہ حقیقی اور نہ وہمی، اس لئے کہ نفس وجوب تو بندہ کے دخل کے بغیر جبرًا اللہ کی طرف سے ہوتا ہے البتہ وجوب ادار کے لئے قدرت متمکنہ متوہمہ شرط ہے نہ کہ حقیقیہ اس لئے کہ محض وجوب سے ادار متحقق نہیں ہوتی اس لئے کہ دونوں میں بہت بڑا فرق ہے بایں طور کہ نفس وجوب اجباری ہے اور وجوب ادار اختیاری ۔

لان القدرۃ شرط الوجوب ولایتکرر الوجوب فی واجب واحد: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وجوب قضار کا سبب وہی ہے جو وجوب ادار کا ہے جب دونوں کا سبب واحد ہے تو وجوب بھی واحد ہی ہوگا مطلب یہ کہ قضار میں بعینہٖ وہی وجوب ہے جو ادار کے اندر تھا کوئی علیحدہ اور مستقل وجوب نہیں ہے اور اس وجوب کے لئے وجوبِ ادار کے وقت قدرت متحقق ہوچکی ہے اگر قدرت کو وجوب قضار کے لئے بھی شرط قرار دیدیا جائے تو شرط مکرر ہوجائے گی اور شرط کے تکرار سے وجوب جو کہ مشروط ہے مکرر ہوجائے گا، لہٰذا لازم آئے گا کہ واجب واحد کے لئے دو وجوب ہوں اور یہ بالضرورت باطل ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ وجوب قضار کے لئے قدرت ممکنہ شرط نہیں ہے مطلوب صرف وصیت یا اثم ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ آخر عمر میں فوت شدہ فرائض کی تلافی ضروری ہوتی ہے اور یہ بات بالیقین معلوم ہے کہ اس وقت تلافی پر قدرت نہیں ہے مثلاً اگر کسی شخص پر ہزاروں نمازیں اور سالہا سال کے روزے باقی ہوں تو یہ شخص آخر وقت میں ان تمام فرائض کی ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتا لہٰذا نتیجہ فدیہ کی وصیت یا اثم کی صورت میں ہوگا خلاصہ یہ کہ وجوب قضار کے لئے قدرت شرط نہیں ہے جب کہ فعل مطلوب نہ ہو اور اگر فعل مطلوب ہو تو قدرت ممکنہ شرط ہے اس لئے کہ طلب فعل قدرت ممکنہ کے بغیر جائز نہیں ہے چوں کہ یہ تکلیف مالا یطاق ہے ۔

والشرط کونہ متوہم الوجود الخ وجوب ادار کے لئے قدرت ممکنہ متوہمہ یعنی ایسی قدرت جو کہ محتمل الوجود ہو شرط ہے نہ کہ قدرت حقیقیہ موجودہ اس لئے کہ قدرت کا ادار پر مقدم ہونا ضروری ہے اور قدرت حقیقیہ موجودہ ادار پر مقدم نہیں ہوسکتی بلکہ ادار کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے اور قدرت ممکنہ متوہمہ ادار پر مقدم ہوسکتی ہے لہٰذا یہی قدرت وجوب ادار کے لئے شرط ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ قدرت ممکنہ کے لئے فی الحال موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کے موجود ہونے کا احتمال ہی کافی ہے یہی وجہ ہے کہ چار رکعت کے وجوب ادار کے لئے چار رکعت کی مقدار وقت کا حقیقۃً موجود ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی و امام زفرؒ کے نزدیک ضروری ہے بلکہ اس وقت کے وجود کا احتمال ہی کافی ہے بایں طور کہ من جانب اللہ وقت میں وسعت ہو جائے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے وقت میں وسعت ہو گئی تھی۔

قدرت کا ادار پر مقدم ہونا اس لئے ضروری ہے کہ قدرت ادار کے لئے شرط ہے اور ادا مشروط ہے اور شرط کا مشروط پر مقدم ہونا ضروری ہے اور ممکنہ محققہ ادار پر مقدم ہو نہیں سکتی لہٰذا شرط بھی نہیں ہو سکتی۔

ولہٰذا قلنا اذا بلغ الصبی الخ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ وجوب ادار کے لئے قدرت محققہ ضروری نہیں ہے بلکہ قدرت متوہمہ کافی ہے تو اگر ایسے وقت میں جبکہ صرف تحریمہ کا وقت باقی ہے کوئی بچہ بالغ یا کوئی مسافر مقیم یا کوئی حائضہ طاہرہ ہو گئی تو ان پر اس وقت کی نماز استحساناً واجب ہو گی اس لئے کہ وقت میں امتداد کا احتمال ہے اور ایسا ممکن بھی ہے جیسا کہ سلیمان علیہ السلام کے لئے گھوڑوں کے معائنہ کے وقت، اور حضرت یوشع علیہ السلام کے لئے فتح بیت المقدس کے وقت اور آنحضرت صلعم کے لئے حضرت علی کے لئے عصر کی نماز قضار ہونے کی وجہ سے ایسا ہو چکا ہے امام شافعی اور امام زفرؒ کے نزدیک مذکورہ صورتوں میں نماز واجب نہیں ہو گی اس لئے کہ مکلف وقت کے فوت ہو جانے کی وجہ سے ادار پر قادر نہیں ہے اور امتداد متوہم وجوب ادار کے لئے کافی نہیں ہے اور قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے استحسان اور قیاس کی دلیلوں کے لئے مطولات کی طرف رجوع کریں۔

فَصَارَ الْأَصْلُ مَشْرُوْعًا وَوَجَبَ النَّقْلُ لِلْعَجْزِ فِيْهِ ظَاهِرًا كَمَا فِي الْحَلِفِ عَلٰى مَسِّ السَّمَاءِ وَهُوَ نَظِيْرُ مَنْ هَجَمَ عَلَيْهِ وَقْتُ الصَّلٰوةِ وَهُوَ فِي السَّفَرِ اَنَّ خِطَابَ الْأَصْلِ يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ ثُمَّ يَتَحَوَّلُ اِلَى التُّرَابِ لِلْعَجْزِ الْحَالِيِّ،

ترجمہ لہٰذا اس احتمال کی وجہ سے ادار واجب ہو گئی اور ادار سے بظاہر عاجز ہونے کی وجہ سے قضار واجب ہو گئی اور یہ آسمان کو چھونے کے مانند ہے اور وہ یعنی توہم کا اعتبار کرنا اس

شخص کی نظیر ہے کہ جس پر نماز کا اچانک وقت آگیا ہو حال یہ کہ وہ سفر میں ہو، اولاً من ہجم علیہ الوقت کی جانب اصل یعنی وضو کا خطاب متوجہ ہوتا ہے پھر وہ خطاب عجز حالی کی وجہ سے تراب کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے یہ بیان فرمارہے ہیں کہ قدرت ممکنہ کی وجہ سے اولاً ادار لازم ہوتی ہے مگر چوں کہ بندہ بظاہر ادار سے عاجز ہوتا ہے اس لئے وجوب، ادار سے قضار کیجانب منتقل ہو جاتا ہے، مذکورہ مسئلہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی شخص نے مس سمار کی قسم کھائی مثلاً یوں کہا۔ واللہ لیمسن السمار۔ تو یہ یمین منعقد ہو جائے گی اس لئے کہ مس سمار متصور ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے شب معراج میں واقع ہو چکا ہے اس کے علاوہ ملائکہ صعود کرتے رہتے ہیں، جنوں کے بارے میں خبر دیتے ہوئے اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے۔ انا لمسنا السمار۔ لہٰذا اس امکان کی وجہ سے یمین منعقد ہو جائے گی اور مس سمار سے عجز ظاہر ہونے کی وجہ سے حالف حانث ہو جائے گا۔

سوال: حج کے لئے زاد اور راحلہ قدرت ممکنہ ہے اور قدرت ممکنہ کے لئے متوہمہ ہونا کافی ہے لہٰذا حج کے لئے زاد و راحلہ کا وہماً متصور ہونا کافی ہونا چاہئے خارج میں ہونا ضروری نہ ہونا چاہئے حالاں کہ اس کا کوئی شخص قائل نہیں ہے حالاں کہ زاد و راحلہ کے بغیر حج بکثرت واقع ہے بہت سے حضرات ہیں جو زاد اور راحلہ کے بغیر پیدل حج کرتے ہیں بخلاف ادار صلوٰۃ آخر وقت میں امتداد وقت کی وجہ سے بہت نادر ہے۔

جواب: حج میں باوجودیکہ بہت سے لوگ بغیر زاد و راحلہ کے حج کرتے ہیں قدرت متمکنہ متوہمہ کافی نہیں ہے اس لئے کہ حج میں قدرت متوہمہ کا اعتبار کرنے میں حرج عظیم ہے اس کے علاوہ اگر حج کے بارے میں قدرت متوہمہ کا اعتبار کر لیا جائے تو اس کا ثمرہ وجوب قضار کی شکل میں ظاہر نہ ہوگا اس لئے کہ حج کی قضار نہیں ہے۔

وھو نظیر من ہجم علیہ الخ اور قدرت ممکنہ میں امکان و توہم کا اعتبار ایسا ہی ہے جیسا کہ اس شخص کے بارے میں کہ جس پر نماز کا وقت سفر میں اچانک داخل ہو گیا ہو تو اولاً اصل یعنی وضور کا خطاب متوجہ ہوگا اور وہ اللہ تعالےٰ کا قول۔ فاغسلوا وجوہکم الخ۔ ہے اور اولاً وضو کا خطاب بطریق کرامت پانی موجود ہو جانے کے امکان کی وجہ سے ہے جیسا کہ بعض مشائخ کے لئے ایسا ہو چکا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر قریب میں پانی کے موجود ہونے کا ظن غالب ہو تو پانی کی تلاش واجب ہے اس کے بعد عجز طاری کی وجہ سے خلیفہ یعنی مٹی کی طرف حکم منتقل ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ جس طرح اس مسئلہ میں قدرت ممکنہ متوہمہ پائے جانے کی وجہ سے اس پر طلب مار

واجب ہے اسی طرح ماقبل کے مسئلہ میں نماز کے وقت کے جزر اخیر کے پائے جانے کی صورت میں جو کہ قدرت متوہمہ ہے اصل یعنی ادار صلوٰۃ واجب ہوگی مگر جب ادار صلوٰۃ سے عجز ظاہر ہوگا تو قضار کیجانب انتقال ہوگا۔

وَمِنَ الْأَدَاءِ مَالَا يَجِبُ إِلَّا بِقُدْرَةٍ مُيَسِّرَةٍ لِلْأَدَاءِ وَهِيَ زَائِدَةٌ عَلَى الْأَوَّلِ بِدَرَجَةٍ وَالْفَرْقُ مَا بَيْنَهُمَا أَنَّ بِالثَّانِيَةِ تَتَغَيَّرُ صِفَةُ الْوَاجِبِ فَيَصِيْرُ سَمْحًا سَهْلًا فَيُشْتَرَطُ دَوَامُهَا لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِأَنَّ الْحَقَّ مَتَى وَجَبَ بِصِفَةٍ لَا يَبْقَى وَاجِبًا إِلَّا بِتِلْكَ الصِّفَةِ،

ترجمہ اور بعض ادار وہ ہیں کہ جو صرف قدرت میسرہ للادار ہی سے واجب ہوتی ہیں اور یہ قدرت میسرہ قدرت ممکنہ سے ایک درجہ زائد ہے اور ان دونوں قدرتوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ثانی یعنی قدرت میسرہ کے ذریعہ صفت واجب متغیر ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے وہ واجب آسان اور سہل ہوجاتا ہے لہذا قدرت میسرہ کا دوام بقار واجب کے لئے ضروری ہوگا اس لئے کہ واجب جب کسی صفت کے ساتھ واجب ہوتا ہے تو اسی صفت کے ساتھ باقی رہتا ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ قدرت ممکنہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد قدرت میسرہ کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بعض ادار ایسی ہوتی ہیں کہ وہ قدرت میسرہ ہی سے واجب ہوتی ہیں اور قدرت میسرہ قدرت ممکنہ سے ایک درجہ زائد ہوتی ہے اس لئے کہ قدرت ممکنہ سے صرف قدرت حاصل ہوتی ہے اور قدرت میسرہ سے قدرت کے ساتھ ساتھ یسر و سہولت بھی حاصل ہوتی ہے یہ مطلب نہیں کہ مامور بہ اولاً صفت عسر کے ساتھ واجب تھا پھر قدرت میسرہ کی وجہ سے یسر کی جانب متغیر ہوگیا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اس مامور بہ کو قدرت ممکنہ کے ذریعہ واجب فرمادیتے تب بھی جائز تھا جیساکہ دیگر بعض عبادات کو قدرت ممکنہ کے ذریعہ واجب فرمایا ہے مگر اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل وکرم سے بعض واجبات کو قدرت میسرہ پر موقوف رکھا ہے تو گویا کہ اس قدرت میسرہ کے ذریعہ عسر سے یسر کی جانب متغیر کردیا اور قدرت میسرہ عام طور پر عبادات مالیہ میں شرط ہوتی ہے نہ کہ عبادات بدنیہ میں اس لئے کہ مال نفس کے لئے محبوب ہوتا ہے اور محبوب کو اپنے اختیار سے جدا کرنا امر شاق ہوتا ہے اسی لئے عبادت مالیہ میں قدرت میسرہ کو شرط قرار دیا ہے گو بعض عبادات مالیہ میں بھی قدرت میسرہ شرط نہیں ہے جیساکہ صدقۃ الفطر، اس میں قدرت ممکنہ شرط ہے

یہ فرق باعتبار مفہوم کے ہے جو فرق فی الحد کہلاتا ہے آئندہ والفرق مابینہما سے فرق فی الحکم کو بیان فرمارہے ہیں جس کو اسمی بھی کہتے ہیں لہٰذا اب یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کہ ثانی فرق لاحاصل ہے۔

والفرق مابینہما ان بالثانیۃ تتغیر صفۃ الواجب: یعنی دونوں قدرتوں کے درمیان فرق فی الحکم یہ ہے کہ ثانی قدرت کی وجہ سے واجب سہل اور آسان ہوجاتا ہے لہٰذا بقاء واجب کے لئے قدرت میسرہ کا دوام ضروری ہے لہٰذا جب تک قدرت میسرہ باقی رہے گی واجب بھی باقی رہے گا اور جب قدرت میسرہ منتفی ہوجائے گی تو واجب بھی منتفی ہوجائے گا اس لئے کہ واجب صفت یسر کے ساتھ ثابت ہوا تھا اگر قدرت میسرہ کے انتفاء کی صورت میں بھی واجب باقی رہے تو یسر کا عسر کی جانب متغیر ہونا لازم آئے گا، یہی مطلب ہے مصنف کے قول۔ لان الحق متی وجب بصفۃ لایبقی واجبا الا بتلک الصفۃ۔ قدرت ممکنہ اصل فعل پر قدرت کے لئے شرط قرار دی گئی ہے اس لئے کہ فعل کا وجود بغیر قدرت ممکنہ نہیں ہوسکتا جیسا کہ شہود فی النکاح ثبوت نکاح کے لئے شرط ہے بقاء نکاح کے لئے بقاء شہود ضروری نہیں ہے۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا بِاَنَّهٗ يَسْقُطُ الزَّكٰوةُ بِهَلَاكِ النِّصَابِ وَالْعُشْرُ بِهَلَاكِ الْخَارِجِ وَالْخَرَاجُ اِذَا اصْطَلَمَ الزَّرْعَ اٰفَةٌ لِاَنَّ الشَّرْعَ اَوْجَبَ الْاَدَاءَ بِصِفَةِ الْيُسْرِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ خَصَّ الزَّكٰوةَ بِالْمَالِ النَّامِي الْحَوْلِيِّ وَالْعُشْرَ بِالْخَارِجِ حَقِيْقَةً وَالْخَرَاجَ بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ نصاب کے ہلاک ہونے سے واجب ساقط ہوجاتا ہے اور وہ زکوٰۃ ہے اور عشر پیداوار کے ہلاک ہونے سے ساقط ہوجاتا ہے اور خراج ساقط ہوجاتا ہے جبکہ کوئی آفت کھیتی کو ہلاک کردے اس لئے کہ شریعت نے اداء کو صفت یسر کے ساتھ واجب کیا ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ شارع نے زکوٰۃ کو مال نامی حولی کے ساتھ خاص کیا ہے اور عشر کو حقیقی پیداوار کے ساتھ خاص کیا ہے اور خراج کو قدرت علی الزراعت کے ساتھ خاص کیا ہے۔

تشریح جب اصولی طور پر یہ بات، معلوم ہوگئی کہ بقاء واجب کے لئے قدرت میسرہ کی بقاء ضروری ہے تو اگر نصاب ہلاک ہوجائے تو زکوٰۃ ساقط ہوجائے گی اس لئے کہ زکوٰۃ کا وجوب قدرت میسرہ سے ہوتا ہے (ورنہ تو زکوٰۃ تاوان محض ہوجائے گی) چوں کہ قدرت ممکنہ نفس مال کی ملک سے حاصل ہوجاتی ہے مگر نفس مال (نصاب) میں نمو کی شرط لگانا خواہ نمو حقیقۃً ہو یا حکماً یہی قدرت میسرہ ہے لہٰذا اگر نصاب تمام حول کے بعد ہلاک ہوگیا تو قدرت میسرہ ختم ہوجائے گی جس کی وجہ سے

زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائے گی بخلاف امام شافعی رح کے کہ ان کے یہاں زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی اس لئے کہ ان کے یہاں واجب پر قدرت کے بعد واجب ساقط نہیں ہوتا اور اگر کسی شخص نے نصاب قصداً ہلاک کر دیا تو اس شخص پر ہمارے نزدیک بھی زجراً علی التعدی زکوٰۃ واجب رہے گی، نصاب کے ہلاک ہونے کی صورت میں زکوٰۃ کا سقوط کل نصاب کی ہلاکت کی صورت میں ہے اور اگر بعض نصاب ہلاک ہوا تو بعض نصاب کی زکوٰۃ ساقط ہوگی۔

والعشر بہلاک الخارج: عشر بھی قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اس لئے کہ قدرت ممکنہ تو نفس زراعت سے حاصل ہو جاتی ہے جب شارع نے نو حصے کاشتکار کے پاس چھوڑ دیئے صرف دسواں حصہ وصول کیا تو یہ یسر کی دلیل ہے لہٰذا اگر تصدق پر قدرت کے بعد پیدا شدہ شئے ہلاک ہوگئی تو عشر بحصتہ ساقط ہو جائے گا اس لئے کہ عشر اضافی شئے ہے جو کہ تسعۃ اعشار کو کاشتکار کے پاس رہنے کا تقاضہ کرتی ہے۔

اسی طرح خراج بھی قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اس لئے کہ قدرت ممکنہ تو نزول مطر اور سلامتی آلات حرث کی صورت میں حاصل ہو جاتی ہے لہٰذا اگر کاشتکار نے زمین بیکار چھوڑ دی تو خراج قدرت تقدیری حاصل ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا اور اگر زمین بیکار نہیں چھوڑی بلکہ کاشت کی مگر آفت سماوی کیوجہ سے کاشت برباد ہوگئی تو قدرت میسرہ زائل ہونے کی وجہ سے خراج ساقط ہو جائے گا، مذکورہ تینوں مسئلوں میں زکوٰۃ، عشر، خراج کا سقوط اس لئے ہوگا کہ یہ تینوں صفت یسر کے ساتھ واجب ہوتی ہیں اور جب صفت یسر ساقط ہوگئی تو واجب بھی ساقط ہو جائے گا۔

الا تری الخ: مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے دلیل یسر بیان فرما رہے ہیں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ قدرت ممکنہ نفس مال سے حاصل ہو جاتی ہے اگر قدرت میسرہ وجوب زکوٰۃ کے لئے شرط نہ ہوتی تو نفس مال ہی میں زکوٰۃ واجب ہو جاتی مگر نصاب اور نمو کی شرط لگانا یہ اسبات کی دلیل ہے کہ وجوب زکوٰۃ کے لئے قدرت میسرہ شرط ہے اسی طرح وجوب عشر کے لئے بھی قدرت میسرہ شرط ہے اس لئے کہ اگر قدرت میسرہ شرط نہ ہوتی تو نفس زراعت ہی سے (جو کہ قدرت ممکنہ ہے) عشر واجب ہو جاتا حالاں کہ عشر کو حقیقۃً خارج (پیداوار) پر واجب کیا ہے اسی طرح خراج کے لئے بھی قدرت میسرہ شرط ہے اس لئے کہ اگر قدرت میسرہ شرط نہ ہوتی تو نفس زمین پر خراج واجب ہوتا خواہ قدرت علی الزراعت حاصل ہو یا نہ ہو حالاں کہ خراج قدرت علی الزراعت یعنی نزول مطر اور سلامتی آلات حرث کی وجہ سے واجب ہوتا ہے خراج چوں کہ پیداوار کا حصہ نہیں ہوتا کہ نمو حقیقی کا اعتبار ہو بلکہ نمو تقدیری کا اعتبار ہوتا ہے لہٰذا اگر

کاشتکار کوتاہی اور غفلت کی وجہ سے زمین بیکار چھوڑ دے تو اس کا یہ عذر ناقابل تسلیم سمجھا جائیگا یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے قدرت علی الزراعت کے باوجود زمین کو بیکار چھوڑ دیا تو اس پر خراج واجب ہوگا بخلاف عشر کے اس لئے کہ عشر اضافی شے ہے جس کے لئے نمو حقیقی ضروری ہے۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْحَانِثَ فِی الْیَمِیْنِ اِذَا ذَهَبَ مَالُهٗ کَفَّرَ بِالصَّوْمِ لِاَنَّ التَّخْیِیْرَ فِیْ اَنْوَاعِ التَّکْفِیْرِ بِالْمَالِ وَالنَّقْلَ عَنْهُ اِلَی الصَّوْمِ لِلْعَجْزِ فِی الْحَالِ مَعَ تَوَهُّمِ الْقُدْرَةِ فِیْمَا یَسْتَقْبِلُ تَیْسِیْرًا لِلْاَدَاءِ فَکَانَ مِنْ قَبِیْلِ الزَّکٰوةِ اِلَّا اَنَّ الْمَالَ هٰهُنَا غَیْرُ عَیْنٍ فَاَیُّ مَالٍ اَصَابَهٗ مِنْ بَعْدُ دَامَتْ بِهِ الْقُدْرَةُ وَلِهٰذَا سَاوَی الْاِسْتِهْلَاکُ الْهَلَاکَ هٰهُنَا لِاِنْعِدَامِ التَّعَدِّیْ عَلٰی مَحَلٍّ مَشْغُوْلٍ بِحَقِّ الْغَیْرِ

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ حانث فی الیمین جب اس کا مال ضائع ہو جائے تو وہ روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرے اس لئے کہ مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کی انواع میں اختیار دینا اور حالت عجز میں کفارہ بالمال سے کفارہ بالصوم کی جانب انتقال کرنا باوجودیکہ زمانہ مستقبل میں مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے پر قادر ہونے کا امکان ہے یہ ادار کو آسان بنانے کے لئے ہے لہٰذا یہ بھی از قبیلہ زکوٰۃ ہوگا مگر یہ کہ کفارہ میں مال غیر معین ہے لہٰذا عجز کے بعد جو مال بھی حاصل ہوگا اسی سے حالف کو کفارہ کی ادائیگی پر قدرت حاصل ہو جائے گی لہٰذا ہلاک کرنا ہلاک ہونے کے مساوی ہوگا اس لئے تعدی ایسے محل پر معدوم ہے جو دوسرے کے حق کے ساتھ مشغول ہو۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ اس اصول پر کہ جس واجب کا ثبوت صفت یسر کے ساتھ ہوتا ہے اس واجب کی بقار کے لئے صفت یسر کا باقی رہنا شرط ہے تفریع کرتے ہوئے ایک مثال بیان فرمارہے ہیں مثال یہ ہے مثلاً کوئی شخص جو کفارہ بالمال ادا کرنے پر قادر تھا اپنی یمین میں حانث ہو گیا پھر اس کا مال ہلاک ہوگیا اور وہ کفارہ بالمال ادا کرنے پر قادر نہ رہا تو یہ شخص کفارہ بالصوم ادا کرے گا اس لئے کہ کفارہ بالمال قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوا تھا اور قدرت میسرہ ختم ہو گئی جو کہ بقار واجب کے لئے شرط تھی لہٰذا کفارہ بالمال بھی ساقط ہو گیا۔

لان التخییر فی انواع التکفیر بالمال الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے کفارہ بالمال کے قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہونے کی دلیل بیان فرمارہے ہیں، دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ کفارہ

یمین میں تخییر کامل جو کہ یسر کی علامت ہے، تخییر کامل وہ ہے کہ ایسی چند اشیاء کے درمیان اختیار دیدینا کہ جو صورۃً و معنےً مختلف ہوں یعنی ظاہری صورت میں بھی مختلف ہوں اور مالیت میں بھی مختلف ہوں جیسا کہ اللہ تعالےٰ نے کفارہ یمین میں حانث کو تین چیزوں (اطعام، کسوہ، اعتاق) کے درمیان اختیار دیا ہے مذکورہ تینوں چیزیں صورت اور مالیت میں مختلف ہیں، صورۃً مختلف ہونا تو ظاہر ہے مالیت میں اس لئے مختلف ہیں کہ ہر ایک کی قیمت مختلف ہے اور اگر تین چیزوں میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو تین دن کے روزے رکھے، مذکورہ تینوں چیزوں میں حانث کو اختیار دینا اور قدرت نہ ہونے کی صورت میں روزہ کی طرف انتقال کی اجازت دینا یسر کی علامت ہے جیسا کہ مسافر کو صوم وافطار کے درمیان اختیار دینا یسر کی علامت ہے، اگر مسافر پر بھی مقیم کے مانند روزہ رکھنا ہی واجب ہوتا تو یسر کے بجائے عسر ہو جاتا۔

اگر کفارہ یمین میں اللہ تعالیٰ کو بندہ پر یسر مطلوب نہ ہوتا تو کسی ایک ہی شے کو متعین فرما دیتے ایسا نہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارۂ یمین قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔

سوال: بقول آپ کے جب اختیار دینا یسر کی علامت ہے تو صدقۃ الفطر کو قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہونا چاہیئے حالاں کہ صدقۃ الفطر قدرت ممکنہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔

جواب: قدرت میسرہ تخییر کامل سے ثابت ہوتی ہے نہ کہ مطلق تخییر سے، صدقۃ الفطر میں مطلقاً تخییر ہے نہ کہ کامل اس لئے کہ صدقۃ الفطر میں ایسی تین چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا ہے کہ جو صورۃً تو مختلف ہیں مگر معنےً مختلف نہیں ہیں، صدقۃ الفطر کے بارے میں کہا گیا ہے کہ نصف صاع گندم یا نصف صاع کشمش یا ایک صاع جو یا ایک صاع چھوارے ادا کرے، یہ چاروں اشیاء گو صورۃً مختلف ہیں مگر مالیت میں مختلف نہیں ہیں۔

سوال: مذکورہ چاروں اشیاء کی قیمت میں کافی تفاوت ہے۔

جواب: عہد رسالت میں فرق نہیں تھا اس لئے کہ نصف صاع گندم اور نصف صاع کشمش اور ایک صاع جو اور چھوارے کی قیمت عہد رسالت میں مساوی تھی اور اسی کا اعتبار ہے لہٰذا صدقۃ الفطر قدرت میسرہ کے ساتھ واجب نہیں ہوگا بخلاف کفارۂ یمین کے کہ جن اشیاء کے درمیان اختیار دیا گیا ہے وہ صورۃً اور معنےً مختلف ہیں اس لئے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا یا غلام آزاد کرنا، مذکورہ تینوں چیزیں صورۃً بھی مختلف ہیں اور تینوں کی قیمت میں بھی بڑا تفاوت ہے جہاں محض صورۃً تخییر ہوتی ہے جیسا کہ صدقۃ الفطر میں وہاں تخییر سے تاکید حکم مطلوب ہوتی ہے مطلب یہ کہ صدقۃ الفطر ادا کرو خواہ جس طرح سے بھی ہو۔

وَالنقل عنہ الی الصوم الخ کفارہ بالمال کے قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہونے پر مصنف رح دوسری دلیل بیان فرمارہے ہیں یعنی اگر حانث کفارہ بالمال اداکرنے سے عاجز ہوجائے تو اس کو کفارہ بالصوم اداکرنے کی اجازت ہے حالاں کہ زمانہ مستقبل میں کفارہ بالمال اداکرنے پر قدرت کا احتمال ہے یعنی ہوسکتا ہے کہ آئندہ مالدار ہوجائے اگرچہ فی الحال نہیں ہے مگر شارع نے عجز حالی کا اعتبار کرتے ہوئے کفارہ بالمال سے کفارہ بالصوم کی طرف انتقال کی اجازت دی ہے جو کہ قدرت میسرہ کی علامت ہے اگر حانث پر سہولت مطلوب نہ ہوتی تو کفارہ بالمال سے کفارہ بالصوم کی طرف انتقال کی اجازت نہ ہوتی، کفارہ یمین میں عجز حالی کا اعتبار ہے عجز دائمی شرط نہیں ہے جیسا کہ شیخ فانی پر فدیہ واجب ہونے کے لئے عجز دائمی شرط ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ کفارہ بالمال قدرت میسرہ سے واجب ہوتا ہے تو بقاء واجب کے لئے بقاء قدرت کی شرط میں زکوٰۃ کے مثل ہوگیا جس طرح ہلاک مال سے زکوٰۃ ساقط ہوجاتی ہے کفارہ بالمال بھی ساقط ہوجائے گا۔

الا ان المال ہنا غیر معین: مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال: سوال کا ماحصل یہ ہے کہ جب کفارہ بالمال قدرت میسرہ کی شرط میں زکوٰۃ کے مثل ہے یہاں تک کہ جس طرح مال کے ہلاک ہوجانے سے زکوٰۃ ساقط ہوجاتی ہے اسی طرح کفارہ بالمال بھی ساقط ہوجاتا ہے تو مناسب یہ تھا کہ جس طرح ہلاکت مال کے بعد دوسرا مال حاصل ہونے پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جب تک کہ حولان حول نہ ہوجائے اسی طرح دوسرے مال کے حصول کے بعد کفارہ بالمال بھی واجب نہیں ہونا چاہئے حالاں کہ اگر کسی شخص سے عجز حالی کی وجہ سے کفارہ بالمال ساقط ہوگیا اور کفارہ بالصوم متعین ہوگیا مگر ابھی تک کفارہ بالصوم ادا نہیں کیا کہ وہ شخص دوبارہ مال کا مالک ہوگیا تو اس پر بھی کفارہ بالمال واجب نہیں ہونا چاہئے جیسا کہ زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی حالاں کہ قدرت علی المال حاصل ہونے کے بعد کفارہ بالمال واجب ہوتا ہے۔

جواب: زکوٰۃ اور کفارہ میں فرق ہے زکوٰۃ میں وجوب مالِ معین سے متعلق ہوتا ہے یعنی زکوٰۃ نفس مال میں واجب ہوتی ہے نہ کہ ذمہ میں لہٰذا جس مال میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اسی مال کے ذریعہ قدرت علی الاداء کا اعتبار ہوگا نہ دوسرے مال سے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے واجب کے لئے نصاب کو ظرف بنایا ہے کما قال اللہ تعالیٰ۔ وفی اموالہم حق معلوم للسائل والمحروم، وکما قال علیہ السلام۔ فی خمس من الابل شاۃ۔ آیت اور حدیث دونوں میں کل مال کو مقدار زکوٰۃ کے لئے ظرف قرار دیا ہے لہٰذا جب کل مال فوت ہوگیا تو جزء بھی فوت ہوگیا لہٰذا دوسرا مال حاصل ہونے کے بعد حولان حول کے بغیر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

بخلاف کفارہ کے کہ وجوب کے لئے اس میں مال معین نہیں ہوتا بلکہ وجوب واجب فی الذمہ ہوتا ہے نہ کہ واجب فی المال اس لئے کہ کفارہ میں مال سے ہر وہ مال مراد ہے جس کے ذریعہ تقرب حاصل ہو سکے یعنی موجب ثواب ہو کر اثم حنث کے لئے ساتر ہو سکے اور اس مقصد کے لئے ہر وہ مال جو حنث کے وقت موجود ہو یا حنث کے بعد حاصل ہو دونوں برابر ہیں لہٰذا حنث یا عجز کے بعد جو مال بھی حانث کو حاصل ہوگا اس کی وجہ سے ادار کفارہ بالمال پر قدرت حاصل ہو جائے گی۔

ولہٰذا ساوی الاستہلاک الہلاک ہہنا الخ اس عبارت سے بھی مصنف ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال: سوال یہ ہے کہ جب کفارہ بالمال زکوٰۃ کی نظیر ہے تو کیا وجہ ہے کہ مال کو ہلاک کردے یا ہلاک ہو جائے دونوں صورتوں میں کفارہ ساقط ہو جاتا ہے اور زکوٰۃ میں اگر مال ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اور اگر مال کو قصداً ضائع کردے تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی دونوں کے حکم میں فرق کیوں ہے؟

جواب: جواب کا ماحصل یہ ہے کہ زکوٰۃ میں مال وجوب کے ساتھ متعین ہے اور وہ حق اللہ کے ساتھ مشغول ہے لہٰذا اگر کوئی شخص مال کو ہلاک کردے تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی اس لئے کہ اس شخص نے مال کو ہلاک کر کے ایسے محل میں تعدی کی ہے جو حق غیر کے ساتھ مشغول تھا لہٰذا اس شخص پر زجراً علی التعدی زکوٰۃ واجب ہوگی بخلاف کفارہ بالمال کے کہ اس میں مال وجوب کے لئے متعین نہیں ہوتا لہٰذا اس میں محل مشغول بحق الغیر پر تعدی نہیں پائی گئی کہ جس کی وجہ سے اس پر کفارہ بالمال زجراً واجب ہو لہٰذا کفارہ بالمال میں ہلاک اور استہلاک برابر ہوں گے۔

وَاَمَّا الْحَجُّ فَالشَّرْطُ فِيْهِ الْمُمْكِنَةُ مِنَ السَّفَرِ الْمُعْتَادِ بِرَاحِلَةٍ وَزَادٍ وَالْيُسْرُ لَا يَقَعُ اِلَّا بِخَدَمٍ وَاَعْوَانٍ وَمَرَاكِبَ وَلَيْسَ ذٰلِكَ بِشَرْطٍ بِالْاِجْمَاعِ فَلِذٰلِكَ لَمْ يَكُنْ شَرْطًا لِدَوَامِ الْوَاجِبِ وَكَذٰلِكَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ الْيُسْرِ بَلْ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَهُوَ الْغِنَاءُ لِيَصِيْرَ الْمَوْصُوْفُ بِهٖ اَهْلًا لِلْاِغْنَاءِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ يَجِبُ بِثِيَابِ الْبِذْلَةِ وَلَا يَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ لِاَنَّهَا لَيْسَتْ بِنَامِيَةٍ فَلَمْ يَكُنِ الْبَقَاءُ مُفْتَقِرًا اِلٰى دَوَامِ شَرْطِ الْوُجُوْبِ

ترجمہ اور بہرحال حج اس میں ایسی قدرت ممکنہ شرط ہے جو کہ زاد و راحلہ کے ساتھ سفر معتاد پر قادر بنانے والی ہو (مگر) یسر چند خادموں چند مددگاروں اور چند سواریوں سے حاصل ہوگا

اور یہ یسر بالاجماع شرط نہیں ہے اسی وجہ سے یہ دوام واجب کے لئے شرط نہ ہوگا اور ایسے ہی صدقۃ الفطر صفت یسر کے ساتھ واجب نہیں ہوتا بلکہ قدرت یعنی غنار کی شرط کے ساتھ واجب ہوتا ہے تاکہ وہ شخص جو اس غنار کے ساتھ موصوف ہو وہ دوسرے کو غنی کرنے کا اہل ہو جائے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ صدقۃ الفطر استعمالی کپڑوں میں بھی واجب ہوتا ہے حالاں کہ اس سے یسر حاصل نہیں ہوتا اسلئے کہ ثیاب بذلہ نامی نہیں ہیں لہٰذا صدقۃ الفطر کے وجوب کی بقار شرط وجوب کے دوام کی محتاج نہ ہوگی۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ واما الحج سے قدرت میسرہ اور قدرت ممکنہ کے درمیان فرق بیان کرنا چاہتے ہیں، جو واجب قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے اس کی بقار کے لئے قدرت میسرہ کا دوام ضروری ہے جیساکہ زکوٰۃ، عشر، خراج، کفارہ یمین کے اندر چوں کہ وجوب قدرت میسرہ کے ذریعہ ہوا ہے لہٰذا اگر وجوب کے بعد مال ہلاک ہو گیا تو مذکورہ واجبات بھی ساقط ہو جائیں گے۔

جو واجب قدرت ممکنہ کے ذریعہ واجب ہوتا ہے اس کی بقار کے لئے قدرت ممکنہ کا دوام شرط نہیں ہے جیساکہ حج اور صدقۃ الفطر، چوں کہ ان کا وجوب قدرت ممکنہ کے ذریعہ ہوتا ہے اس لئے اگر وجوب کے بعد مال ہلاک ہو گیا تو وجوب ساقط نہ ہوگا مثلاً اگر کوئی شخص زاد و راحلہ کا مالک تھا مگر قدرت کے باوجود حج نہیں کیا اس کے بعد زاد و راحلہ ہلاک ہو گیا تو ایسے شخص سے حج ساقط نہ ہوگا اور حج نہ کرنے کی وجہ سے گنہ گار ہوگا۔

حج میں عام طور سے زاد و راحلہ سے قدرت ممکنہ حاصل ہو جاتی ہے گو کہ بعض حضرات زاد و راحلہ کے بغیر بھی پیدل حج کرتے ہیں مگر اس کا اعتبار نہیں ہے اس لئے کہ شاذ معدوم کے حکم میں ہوتا ہے البتہ سفر حج میں یسر و سہولت بہت سے خدام اور نوکر چاکر نیز بہت سی سواریوں کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے یہ قدرت کسی کے نزدیک بھی وجوب حج کے لئے شرط نہیں ہے اگر کسی شخص کو قدرت میسرہ حاصل تھی پھر وہ ختم ہو گئی اس ختم ہونے کی وجہ سے حج کی فرضیت ساقط نہ ہوگی اسی طرح صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے قدرت میسرہ شرط نہیں ہے بلکہ قدرت ممکنہ کافی ہے اور وہ قدر نصاب کا مالک ہونا ہے اور یہ مقدار یسر نہیں ہے اس لئے کہ یسر تو مال نامی سے حاصل ہوتا ہے اور صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے مال کا نامی ہونا شرط نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ صدقۃ الفطر کے نصاب کے لئے حولان حول شرط نہیں ہے بلکہ اگر کوئی شخص عید الفطر کی صبح صادق کے وقت نصاب کا مالک ہو گیا تو صدقۃ الفطر واجب ہو جائے گا اگر مقدار نصاب کا بھی مالک نہ ہو تو ایسا شخص شریعت کی نظر میں غنی نہیں ہے حالاں کہ صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے غنی ہونا شرط ہے جو کہ صحیحین کی اس روایت سے مفہوم ہوتی ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیر الصدقۃ ما کان عن ظہر غنی۔ لہٰذا صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے صفت غنا لازم ہے تاکہ غنار

کے واسطہ سے غیر کو مستغنی کرنے کا اہل ہو جائے اس لئے کہ جو شخص خود غنی نہ ہو وہ دوسرے کو کسطرح مستغنی کر سکتا ہے یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تملیک غیر مالک سے ممکن نہیں ہے اسی طرح اغناء غیر غنی سے ممکن نہیں ہے۔

سوال: غناء سے مراد ایک دن سے زیادہ روزی کا مالک ہونا ہے اور یہی قدرت ممکنہ ہے اور مالک نصاب ہونا قدرت میسرہ ہے لہٰذا صدقۃ الفطر ہر اس شخص پر واجب ہونا چاہئے جو ایک روز سے فاضل روزی کا مالک ہو امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔

جواب: اگر آپ کی بات تسلیم کرلی جائے تو قلب موضوع لازم آئے گا جس میں حرج عظیم ہے بایں طور کہ اگر وہ شخص جو ایک روز سے فاضل دو روز کی روزی کا مالک ہے فاضل روزی کو صدقۃ الفطر میں کسی فقیر کو دیدے تو کل کو یہ خود سائل بن کر اس فقیر سے سوال کرے گا اور یہ قبیح ترین صورت ہے اس لئے کہ خود سوال سے بچنا دوسروں کی حاجت پورا کرنے سے بہتر ہے اسی وجہ سے احناف کہتے ہیں کہ مادون النصاب عدم کے حکم میں ہے یہی وجہ ہے کہ شریعت نے ایسے شخص کے لئے جو مقدار نصاب کا مالک نہ ہو صدقہ لینا حلال رکھا ہے۔

الا ترىٰ انه يجب بثياب البذلة الخ یہ اس بات کی تائید ہے کہ صدقۃ الفطر کے لئے قدرت میسرہ شرط نہیں ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس حاجت اصلیہ سے زائد استعمالی کپڑے ہوں جنکی قیمت مقدار نصاب ہو تو ایسے شخص پر بھی صدقۃ الفطر واجب ہوگا حالانکہ استعمالی کپڑوں سے یسر حاصل نہیں ہوتا اس لئے کہ ثیاب بذلہ (استعمالی کپڑے) نامی نہیں ہوتے اور یسر نامی مال سے حاصل ہوتا ہے البتہ ثیاب بذلہ سے قدرت ممکنہ حاصل ہو جاتی ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ قدرت ممکنہ ہی وجوب صدقۃ الفطر کے لئے شرط ہے نہ کہ قدرت میسرہ، لہٰذا بقاء واجب کے لئے شرط وجوب یعنی قدرت ممکنہ کا دوام شرط نہ ہوگا۔

فَصْلٌ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ لِلْمَامُوْرِ بِهٖ اَلْمَامُوْرُ بِهٖ نَوْعَانِ حَسَنٌ بِمَعْنًى فِيْ عَيْنِهٖ وَحَسَنٌ لِمَعْنًى فِيْ غَيْرِهٖ وَالَّذِيْ حَسَنٌ لِمَعْنًى فِيْ عَيْنِهٖ نَوْعَانِ مَا كَانَ الْمَعْنٰى فِيْ وَضْعِهٖ كَالصَّلٰوةِ فَاِنَّهَا تَتَادّٰى بِاَفْعَالٍ وَاَقْوَالٍ وُضِعَتْ لِلتَّعْظِيْمِ وَالتَّعْظِيْمُ حَسَنٌ فِيْ نَفْسِهٖ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ فِيْ غَيْرِ حِيْنِهٖ اَوْ حَالِهٖ،

ترجمہ، یہ فصل مامور بہ کے حسن کے بیان میں ہے مامور بہ کی دو قسمیں ہیں اول وہ کہ جو ایسے معنی

کی وجہ سے حسن ہو جو اس مامور بہ کی ذات میں ہیں دوسرے وہ حسن کہ جو ایسے معنے کی وجہ سے ہو جو مامور بہ کے غیر میں ہیں اور وہ مامور بہ جو معنے لذاتہ کی وجہ سے حسن ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) یہ کہ وہ معنے اس مامور بہ کی ذات میں موجود ہوں جیسا کہ صلوٰۃ، اس لئے کہ صلوٰۃ ایسے اقوال وافعال کے ذریعہ ادا ہوتی ہے جو تعظیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور تعظیم حسن لذاتہ ہے مگر یہ کہ تعظیم اسکے وقت کے علاوہ یا اس کے حال کے علاوہ میں ہو۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ قدرت ممکنہ اور میسرہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد مامور بہ کے حسن ہونے کو بیان فرما رہے ہیں۔

مامور بہ کے لئے اسی طرح حسن ہونا ضروری ہے جس طرح کہ منہی عنہ کے لئے قبیح ضروری ہے اسلئے کہ آمر باری تعالیٰ ہے اور وہ حکیم ہے اور حکیم قبیح شے کا امر نہیں کرتا، حسن و قبح کا اطلاق تین معنے پر ہوتا ہے (۱) کسی شے کا طبیعت کے لئے پسندیدہ یا ناپسندیدہ ہونا جیسے کہ میٹھا اور کڑوا، کہا جاتا ہے "الحلو حسن و المر قبیح" (۲) کسی شے کا صفتِ کمال یا صفتِ نقصان ہونا جیسے علم اور جہل، کہا جاتا ہے "العلم حسن و الجہل قبیح" (۳) کسی شے سے مدح و ثواب یا ذم و عقاب کا متعلق ہونا جیسے کہا جاتا ہے "الطاعۃ حسنۃ والمعصیۃ قبیحۃ"۔

اول دونوں قسموں کا حسن و قبح بالاتفاق عقلی ہے اگر شریعت نہ بھی وارد ہوتی تب بھی عقل حسن و قبح کا فیصلہ کرتی البتہ تیسرے معنے کے اعتبار سے اختلاف ہے چنانچہ اشاعرہ کے نزدیک حسن و قبح شرعی ہیں یعنی ان کا اثبات صرف شرع ہی سے ہو سکتا ہے، تمام افعال مثلاً ایمان، کفر، صلوٰۃ، زنا وغیرہ شریعت وارد ہونے سے قبل برابر تھے کسی میں اس بات کی صلاحیت نہیں تھی کہ ان پر ثواب یا عقاب کا ترتب کرے، شریعت نے وارد ہو کر بعض کو ثواب اور بعض کو سبب عقاب قرار دے دیا جس کو سبب ثواب قرار دیا وہ حسن ہے اور جس کو سبب عقاب قرار دیا وہ قبیح ہے، اگر شریعت اس کا برعکس کر دیتی تب بھی درست ہوتا۔

اہل سنت اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح عقلی ہے لیکن معتزلہ کے نزدیک عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حسن و قبح جو نفس الامر میں موجود تھے عقل سے ثابت ہیں یعنی عقل ہی حسن و قبح کا فیصلہ کرنے والی ہے اور عقل ہی کے ذریعہ حسن و قبح کا علم ہوتا ہے، الغرض عقل نہ کسی شے میں حسن پیدا کرتی ہے اور نہ قبح، بلکہ شے کے اوپر سے پردہ اٹھا دیتی ہے جس کی وجہ سے شے کا حسن و قبح ظاہر ہو جاتا ہے اس کی مثال ایسی ہی ہے کہ طبیب کسی دوا کا نفع یا ضرر بیان کرے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ طبیب نے اس دوا میں نفع یا ضرر پیدا کر دیا بلکہ نفع یا ضرر پہلے سے موجود تھا، طبیب نے اس کو ظاہر کر دیا

اور اہل سنت کے نزدیک حسن و قبح کا مطلب یہ ہے کہ حسن و قبح تو نفس الامر میں موجود ہوتا ہے لیکن اس کا فیصلہ کرنے والی عقل نہیں بلکہ باری تعالےٰ ہیں اب رہی عقل تو یہ فہم خطاب شرعی کا آلہ ہے یعنی جب بندہ کسی شے کے حسن و قبح میں عقل کے ذریعہ غور کرتا ہے تو اللہ تعالےٰ اس بندہ کے لئے حسن و قبح کا علم پیدا فرمادیتے ہیں۔

المامور به نوعان الخ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن لمعنی فی نفسہ (۲) حسن لمعنی فی غیرہ، حسن لعینہ وہ ہے کہ مامور بہ کی ذات ہی میں حسن ہو، اور حسن لغیرہ وہ ہے کہ مامور بہ کی ذات میں تو حسن نہیں ہے بلکہ حسن کا منشا اور سرچشمہ مامور بہ کا غیر ہے جس کی وجہ سے مامور بہ میں بھی حسن آگیا ہے۔

والذی حسن لمعنی فی عینہ، مامور بہ حسن لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ کہ جن معنے کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے وہ معنے مامور بہ کی ذات میں موجود ہوں اسی کو حسن لذاتہ وصفاتہ کہتے ہیں جیسے کہ صلوٰۃ اس لئے کہ صلوٰۃ مخصوص اقوال وافعال کا مجموعہ ہے جو کہ تعظیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور تعظیم فی نفسہ حسن ہے بشرطیکہ غیر وقت یعنی اوقات ثلثہ مکروہہ اور غیر حالت میں نہ ہوں جیسے کہ حالت حدث اور جنابت میں، حسن لعینہ وضعًا کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) وہ جو سقوط کو قبول نہیں کرتی جیسا کہ تصدیق قلبی، یہ کسی حال در کسی عذر سے ساقط نہیں ہوتی حالت اکراہ میں بھی تصدیق قلبی ساقط نہیں ہوتی (۲) دوسری قسم وہ ہے جو ساقط ہو جاتی ہے جیسے نماز حالت حیض و نفاس میں اور اقرار باللسان جو کہ حالت اکراہ میں ساقط ہو جاتا ہے،

وَمَا الْتَحَقَ بِوَاسِطَةٍ بِمَا كَانَ الْمَعْنٰى فِيْ وَضْعِهٖ كَالزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ فَاِنَّ هٰذِهِ الْاَفْعَالَ بِوَاسِطَةِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ وَاشْتِهَاءِ النَّفْسِ وَشَرَفِ الْمَكَانِ تَضَمَّنَتْ اِغْنَاءَ عِبَادِ اللّٰهِ وَقَهْرَ عَدُوِّهٖ وَتَعْظِيْمَ شَعَائِرِهٖ فَصَارَتْ حَسَنَةً مِنَ الْعَبْدِ لِلرَّبِّ عَزَّتْ قُدْرَتُهٗ بِلَا ثَالِثِ مَعْنًى لِكَوْنِ هٰذِهِ الْوَسَائِطِ ثَابِتَةً بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَمُضَافَةً اِلَيْهِ،

ترجمہ (دوم) یہ کہ وہ واسطہ کی وجہ سے اس کے ساتھ ملحق ہو جس کی ذات میں معنے ہے جیسے زکوٰۃ، روزہ اور حج کیوں کہ یہ افعال فقیر کی حاجت، نفس کی شہوت اور شرافت مکان کے واسطہ سے عباد اللہ کے غنی کرنے کو، دشمن خدا کے مغلوب کرنے کو اور شعائر اللہ کی تعظیم کو متضمن ہیں پس یہ افعال بندے کی طرف سے باری تعالےٰ کے لئے تیسرے معنے کے بغیر حسن ہوگئے اس لئے کہ یہ وسائط اللہ تعالےٰ کے پیدا کرنے سے ثابت ہیں اور اس کی طرف منسوب ہیں۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ نے حسن لعینہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) حسن لعینہ بلا واسطہ (۲) حسن لعینہ بالواسطہ، اول کا بیان مع مثال سابق میں ہوگیا، وما التحق سے دوسری قسم کو بیان فرما رہے ہیں، دوسری قسم وہ ہے کہ جو بالواسطہ حسن لعینہ سے ملحق ہو جیسا کہ زکوٰۃ، روزہ، حج، زکوٰۃ بظاہر اضاعت مال ہے مگر فقیر کی حاجت روائی کی وجہ سے حسن ہوگئی ہے اور فقیر کی حاجت اور اس کا فقر اللہ کی طرف سے ہے فقیر کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے اس لئے کہ کوئی از خود محتاج رہنا نہیں چاہتا ہے اسی طرح روزہ بظاہر تجویع نفس اور اس کو ہلاک کرنا ہے مگر نفس امارہ کو مغلوب کرنے کے واسطہ سے حسن ہوگیا ہے جو کہ اللہ کا دشمن ہے مگر اس کی عداوت اللہ تعالیٰ کی تخلیق کردہ ہے بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے اسی طرح حج بظاہر قطع مسافت نیز دشت نوردی اور صحرا گردی ہے اور ان امور میں کوئی حسن نہیں ہے البتہ شرف مکان یعنی عظمت بیت اللہ کی وجہ سے اس میں حسن آگیا ہے اور بیت اللہ کی شرافت و عظمت محض اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ ہے بیت اللہ کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے جب مذکورہ تینوں وسائط اللہ کے پیدا کردہ ہیں اور بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے تو یہ وسائط کالعدم ہوں گے لہٰذا یہ قسم حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہوگئی، مصنف کے قول. فان ہذہ الافعال بواسطۃ حاجۃ الفقیر الخ کا یہی مطلب ہے، مذکورہ تینوں افعال زکوٰۃ، روزہ اور حج علی الترتیب بندگان خدا کی حاجت روائی اور دشمن خدا نفس امارہ کی سرکوبی اور خدا کے شعائر کی تعظیم کو متضمن ہیں اور یہ مذکورہ تینوں چیزیں حسین ہیں لہٰذا ان کے واسطہ سے مذکورہ تینوں افعال بھی حسن ہوگئے مگر چوں کہ یہ تینوں واسطے خدا کی تخلیق اور اس کی طرف منسوب ہیں ان کا اپنے وجود میں کوئی دخل نہیں ہے لہٰذا یہ تینوں واسطے کالعدم ہوگئے جس کی وجہ سے یہ قسم حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہوگئی۔

وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ وَهُوَ اَنَّ الْوَاجِبَ مَتٰى ثَبَتَ لَا يَسْقُطُ اِلَّا بِفِعْلِ الْوَاجِبِ اَوْ بِاعْتِرَاضِ مَا يُسْقِطُهٗ بِعَيْنِهٖ وَالَّذِیْ حَسُنَ لِمَعْنًى فِیْ غَيْرِهٖ نَوْعَانِ مَا يَحْصُلُ الْمَعْنٰى بَعْدَهٗ بِفِعْلٍ مَقْصُوْدٍ كَالْوُضُوْءِ وَالسَّعْیِ اِلَى الْجُمُعَةِ وَمَا يَحْصُلُ الْمَعْنٰى بِفِعْلِ الْمَامُوْرِ بِهٖ كَالصَّلٰوةِ عَلَى الْمَيِّتِ وَالْجِهَادِ وَاِقَامَةِ الْحُدُوْدِ فَاِنَّ مَا فِيْهِ الْحُسْنُ مِنْ قَضَاءِ حَقٍّ وَكَبْتِ اَعْدَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِیْ يَحْصُلُ بِنَفْسِ الْفِعْلِ،

ترجمہ: اور ان دونوں قسموں کا حکم ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ حکم جب ثابت ہو جاتا ہے

تو ساقط نہیں ہوتا مگر واجب کو ادا کرنے سے یا بعینہ اور بلا واسطہ ساقط کرنے والی چیز کے عارض ہونے سے اور وہ (مامور بہ) جو غیر میں موجود معنے کی وجہ سے حسن ہو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ کہ جن معنی کیوجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے مامور بہ کے بعد مستقل فعل سے حاصل ہوں جیسا کہ وضو اور سعی الی الجمعہ (۲) وہ غیر کہ جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے مامور بہ کے ادا کرنے ہی سے ادا ہو جائے جیسا کہ صلوٰۃ علی المیت اور جہاد اور اقامت حدود، ان تینوں میں بالذات کوئی حسن نہیں ہے بلکہ حق مسلم کو ادا کرنے اور دشمنان خدا کو زیر کرنے اور معاصی سے باز رکھنے کی وجہ سے ان میں حسن آیا ہے جو کہ نفس فعل مامور بہ سے حاصل ہو جاتا ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ حسن لعینہ اور ملحق بالحسن لعینہ کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان دونوں قسموں کا ایک ہی حکم ہے اور وہ یہ ہے کہ جب مامور بہ ثابت ہو گیا تو وہ صرف دو طریقوں سے مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو سکتا ہے اول یہ کہ مکلف مامور بہ کو ادا کر دے یا پھر کوئی ایسا عارض پیش آجائے جس کو بنفسہ واجب کے ساقط کرنے میں تاثیر ہو جیسا کہ حیض اور نفاس جنون وغیرہ مثلاً جب مکلف پر نماز واجب ہو گئی تو اب دو طریقوں سے ساقط ہو سکتی ہے اول ادا کرنے سے دوم عارض شرعی مثلاً حیض وغیرہ پیش آنے کی وجہ سے، بخلاف حسن لغیرہ کے اس لئے کہ حسن لغیرہ غیر کے ساقط ہو جانے سے بھی ساقط ہو جاتا ہے مثلاً وضو، جو کہ غیر یعنی نماز کی وجہ سے حسن ہے لہٰذا اگر کسی سے نماز ہی ساقط ہو جائے تو وضو بھی ساقط ہو جائے گا۔

والذی حسن لمعنی فی غیرہ نوعان الخ مامور بہ حسن لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) اول وہ کہ جن معنے کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے مامور بہ کے بعد مستقل فعل سے حاصل ہو یعنی مامور بہ ادا کرنے سے وہ غیر کہ جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے ادا نہ ہو بلکہ اس کے لئے مستقل فعل کرنے کی ضرورت پڑے جیسے وضو اور سعی الی الجمعہ، اس لئے کہ وضو میں فی نفسہ کوئی حسن نہیں ہے بلکہ پانی کو ضائع کرنا ہے مگر چوں کہ وضو نماز کے لئے شرط ہے اسی پر نماز کی صحت موقوف ہے اور نماز حسن لذاتہ ہے لہٰذا نماز کیوجہ سے وضو میں بھی حسن آگیا مگر وضو کر لینے سے نماز ادا نہیں ہو جاتی بلکہ نماز کیلئے مستقل عمل کی ضرورت پیش آتی ہے اور اگر نماز کسی عذر کی وجہ سے ساقط ہو جائے تو وضو بھی ساقط ہو جائے گا اسی طرح سعی الی الجمعہ میں بھی فی نفسہ کوئی حسن و خوبی نہیں ہے اس لئے کہ سعی نقل اقدام کا نام ہے اور اس میں فی نفسہ کوئی خوبی نہیں ہے البتہ سعی چوں کہ اقامت جمعہ کا سبب ہے اسی لئے سعی الی الجمعہ میں بھی حسن آگیا مگر محض سعی سے اقامت جمعہ نہیں ہوتی بلکہ جمعہ کے لئے مستقل عمل کی ضرورت پڑتی ہے اور اگر کسی عذر سے جمعہ ساقط ہو جائے تو سعی الی الجمعہ بھی ساقط ہو جاتی ہے

اسی طرح اگر کوئی شخص بغیر سعی جمعہ کو قائم کر سکتا ہو مثلاً جامع مسجد ہی میں قیام ہو تو اس کے لئے سعی کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

وما یحصل المعنی بفعل المامور بہ : یہ حسن لغیرہ کی دوسری قسم کا بیان ہے اور وہ یہ ہے کہ جس غیر کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے وہ غیر نفس مامور بہ سے ادا ہو جائے مستقل کسی عمل کی ضرورت نہ پڑے جیساکہ صلوٰۃ علی المیت، صلوٰۃ علے المیت میں بالذات کوئی حسن نہیں ہے بلکہ عبادۃ الاصنام کے مشابہ ہے مگر قضاء حق مسلم کی وجہ سے اس میں حسن آیا ہے اور حق مسلم کی ادائیگی محض صلوٰۃ جنازہ سے ہو جاتی ہے اس کے لئے کسی مستقل عمل کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح جہاد ہے جہاد میں بھی فی نفسہ کوئی خوبی نہیں ہے بلکہ اس میں تعذیب عباد اللہ اور تخریب بلاد اللہ ہے جو کہ عقلاً قبیح ہے البتہ جہاد چوں کہ اعلاء کلمۃ اللہ اور اعداء اللہ کو زیر کرنے کا ذریعہ ہے اس لئے جہاد میں بھی حسن آگیا جہاد کے بعد اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے کسی اور عمل کی ضرورت نہیں پڑتی محض جہاد ہی سے اعلاء کلمۃ اللہ ہو جاتا ہے اسی طرح حدود میں بھی بظاہر بندگان خدا کو ایذاء رسانی ہے مگر چوں کہ حدود زجر عن المعاصی کا ذریعہ ہیں اس لئے حدود میں بھی حسن آگیا اور زجر عن المعاصی محض اقامت حدود ہی سے حاصل ہو جاتی ہے اس کے علاوہ کسی مستقل عمل کی ضرورت نہیں ہوتی۔

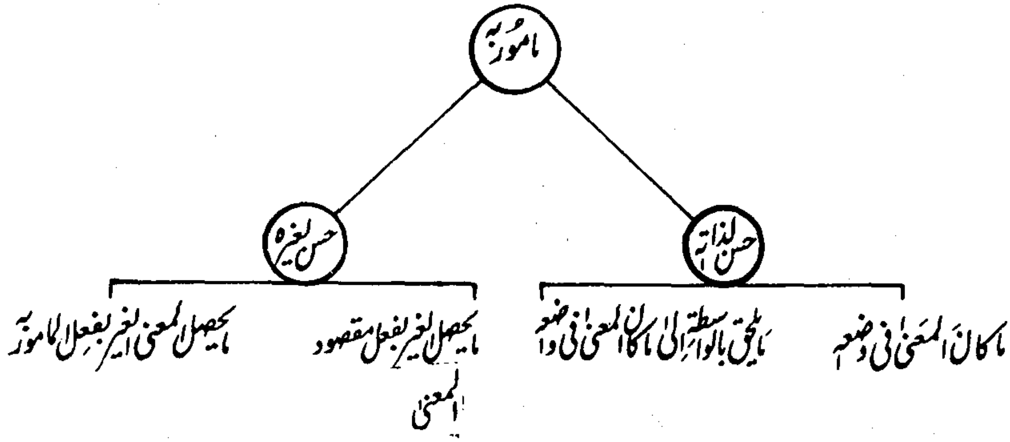
حسن لغیرہ کے وسائط چوں کہ بندے کے اختیاری ہیں لہٰذا ان کو کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا مثلاً میت مسلم کا اسلام قضائے حق مسلم کے لئے اور کافر کا کفر جہاد کے لئے اور عصاۃ کا عصیان اقامت حدود کے لئے یہ تینوں واسطے اختیاری ہیں لہٰذا ان کو کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا۔

وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ اَيْضًا كَمَا اَنَّ حُكْمَ النَّوْعَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ وَاحِدٌ وَهُوَ بَقَاءُ الْوَاجِبِ بِوُجُوْبِ الْغَيْرِ وَسُقُوْطُهٗ بِسُقُوْطِ الْغَيْرِ

ترجمہ اور ان دونوں قسموں کا حکم ایک ہے جیساکہ اول دونوں قسموں کا حکم ایک تھا اور وہ یہ ہے کہ جب تک غیر باقی رہے گا واجب بھی باقی رہے گا اور جب غیر ساقط ہو جائے گا واجب بھی ساقط ہو جائے گا۔

تشریح حسن لغیرہ کی قسم ثانی کا حکم یہ ہے کہ جب تک وہ غیر کہ جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے باقی رہے گا تو مامور بہ بھی باقی رہے گا اور جب غیر ساقط ہو جائے گا تو مامور بہ بھی ساقط ہو جائے گا مثلاً وضوء اور سعی الی الجمعہ اور جہاد، ان تینوں میں حسن علی الترتیب نماز کی وجہ

ہے، جمعہ کی وجہ سے، دشمن کو زیر کرنے کی وجہ سے آیا ہے لہٰذا جب تک نماز، جمعہ اور کافر کی سرکشی باقی رہے گی اس وقت تک وضو، سعی الی الجمعہ اور جہاد بھی واجب رہیں گے اور ان کے ساقط ہونے سے وہ بھی ساقط ہو جائیں گے، مامور بہ کی اقسام کا وضاحتی نقشہ حسب ذیل ہے۔



فَصْلٌ فِي النَّهْيِ وَهُوَ فِي صِفَةِ الْقُبْحِ يَنْقَسِمُ انْقِسَامَ الْأَمْرِ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ مَاقَبُحَ لِعَيْنِهِ وَضْعًا كَالْكُفْرِ وَالْعَبَثِ وَمَا الْتَحَقَ بِهِ بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا كَصَلٰوةِ الْمُحْدِثِ وَبَيْعِ الْحُرِّ وَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَحُكْمُ النَّهْيِ فِيْهِمَا بَيَانُ أَنَّهُ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ أَصْلًا،

ترجمہ یہ فصل نہی کے بیان میں ہے اور نہی صفت قبح میں اسی طرح منقسم ہوتی ہے جیسا کہ امر صفت حسن میں منقسم ہوتا ہے (ایک وہ) جو قبیح لعینہ وضعًا ہوتی ہے جیسے کفر اور عبث کام (دوم) وہ جو اول کے ساتھ عدم اہلیت اور عدم محلیت کے واسطہ سے شرعًا ملحق ہوتی ہے جیسے محدث کی نماز، اور آزاد کی بیع اور اس نطفہ کی بیع جو پشت نر یا رحم مادہ میں ہو اور ان دونوں قسموں میں نہی کا حکم اس بات کو بیان کرتا ہے کہ منہی عنہ بالکل غیر مشروع ہے۔

تشریح لغت میں نہی کے معنے منع کرنے اور روکنے کے ہیں اور اصولیوں کی اصطلاح میں کسی شخص کا خود کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو (لا تفعل) کہنا نہی ہے جس طرح صیغہ امر خاص کے قبیل سے

ہے اسی طرح نہی کا صیغہ بھی خاص کے قبیل سے ہے اس لئے کہ صیغہ نہی ایسا لفظ ہے جو معنے معلوم یعنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے، نہی فعل منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ کرتی ہے جیسا کہ امر فعل مامور بہ کے لئے حسن کا تقاضہ کرتا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح صفت حسن کے اعتبار سے امر کی تقسیم کی گئی ہے اسی طرح صفت قبح کے اعتبار سے نہی کی تقسیم کی گئی ہے چنانچہ فرمایا، منہی عنہ (قبیح) کی اولاً دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ، قبیح لعینہ وہ ہے کہ جس کی ذات میں قبح ہو، اور قبیح لغیرہ وہ ہے کہ جس کی ذات میں قبح نہ ہو بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں قبح آیا ہو پھر قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ وضعاً (۲) قبیح لعینہ شرعاً اس دوسری قسم کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ قبیح لعینہ کی دوسری قسم وہ ہے جو من حیث الشرع عدم اہلیۃ اور عدم محلیت کے واسطہ سے قبیح لعینہ کی قسم اول یعنی قبیح لعینہ وضعاً سے ملحق ہو اور قبیح لعینہ وضعاً وہ ہے کہ جس کا قبح وضعی ہو ورود شرع پر موقوف نہ ہو بلکہ اس کی قباحت عقلی ہو۔

اور قبیح لعینہ شرعاً وہ ہے کہ جس کا قبح محض شرع سے معلوم ہو جائے عقل اس کے قبح کا ادراک کرنے سے قاصر ہو بلکہ عقل اس کو جائز سمجھتی ہو، مصنف نے قبیح لعینہ وضعاً کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا جیسا کہ کفر اور عبث کیوں کہ واضع لغت نے لفظ کفر کو ایسے فعل کے لئے وضع کیا ہے کہ جو فعل فی نفسہ بغیر ورود شرع کے عقلاً قبیح ہو۔

الغرض کفر اپنی ذات اور وضع کے اعتبار سے قبیح چیز ہے لہٰذا کفر قبیح لعینہ وضعاً ہوگا اسی طرح فعل عبث بھی قبیح لعینہ وضعاً ہے کیوں کہ عبث وہ فعل کہلاتا ہے جس میں دین دنیا کا کوئی فائدہ نہ ہو ایسا کام اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح لعینہ ہوتا ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے قبیح لعینہ شرعاً کی مثال دیتے ہوئے فرمایا جیسا کہ حالت حدث میں نماز اور آزاد کی بیع، مضامین اور ملاقیح کی بیع، مضامین مضمون کی جمع ہے اور مضمون وہ مادہ منویہ ہے کہ جو نر کی صلب میں ہوتا ہے اور اس کی بیع کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے وہ بچہ فروخت کیا جو اس نر کی صلب میں مادہ منویہ کی شکل میں ہے اور ملاقیح ملقوح یا ملقوحہ کی جمع ہے اور ملقوحہ وہ جنین ہے جو شکم مادر میں ہو دونوں صورتوں میں مادہ منویہ شرعاً مال نہ ہونے کی وجہ سے محل بیع نہیں ہے جس طرح کہ آزاد انسان محل بیع نہیں ہے حالت حدث میں نماز قبیح لعینہ شرعاً اس لئے ہے کہ نماز فی نفسہ قبیح نہیں ہے کہ عقل کے ذریعہ اس کی قباحت کا ادراک ممکن ہو بلکہ نماز فی نفسہ حسن ہے البتہ شریعت نے نماز کے لئے طہارت کو شرط قرار دیا ہے طہارت کے بغیر بندہ نماز کا اہل نہ ہوگا لہٰذا شریعت کے حکم کے اعتبار سے حالت حدث میں نماز عدم اہلیت کے واسطہ سے قبیح لعینہ وضعاً کے ساتھ ملحق ہوگی

اور محدث کی نماز کے قبیح ہونے کا فیصلہ چوں کہ شریعت نے کیا ہے اس کا نام قبیح لعینہ شرعًا رکھدیا ہے اسی طرح آزاد مضامین و ملاقیح کی بیع قبیح ہے مگر ان کے قبح کا ادراک عقل کے ذریعہ نہیں ہوا بلکہ شریعت سے ہوا ہے اس لئے کہ بیع کسی چیز کی بھی ہو عقلاً درست ہے مگر چوں کہ شریعت نے محل بیع کے لئے مال متقوم اور موجود ہونا شرط قرار دیا ہے اور مذکورہ صورت میں آزاد، شریعت کی نظر میں مال نہیں ہے اور مضامین و ملاقیح بھی مال نہیں ہیں اور موجود فی الخارج بھی نہیں ہیں لہٰذا مذکورہ بیوع قبیح لعینہ وضعًا کے ساتھ ملحق ہوں گی اور ان کی قباحت چوں کہ شریعت سے معلوم ہوئی ہے اس لئے اس کا نام ملحق بقبیح لعینہ شرعًا رکھدیا ہے۔

مذکورہ دونوں قسموں کا حکم: مصنف علیہ الرحمہ دونوں قسموں کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں قسموں میں فعل منہی عنہ من کل وجہ غیر مشروع ہوتا ہے نہ ذاتًا مشروع ہوتا ہے اور نہ وصفًا لہٰذا دونوں صورتوں میں فعل باطل ہوگا۔

وَمَا قَبُحَ لِمَعْنًى فِي غَيْرِهِ وَهُوَ نَوْعَانِ مَا جَاوَرَهُ الْمَعْنٰى جَمْعًا كَالْبَيْعِ وَقْتَ النِّدَاءِ وَالصَّلٰوةِ فِي الْاَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْوَطْيِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ وَحُكْمُهُ اَنَّهُ يَكُوْنُ صَحِيْحًا مَشْرُوْعًا بَعْدَ النَّهْيِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ وَطْيَهَا فِي حَالَةِ الْحَيْضِ يُحَلِّلُهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ وَيَثْبُتُ بِهِ اِحْصَانُ الْوَاطِي وَمَا اتَّصَلَ بِهِ الْمَعْنٰى وَصْفًا كَالْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ،

ترجمہ اور منہی عنہ لغیرہ اس کی بھی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ (معنے موجب للقبح) منہی عنہ میں (اتفاقًا) جمع ہو گئے ہوں جیسا کہ اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت اور ارض مغصوبہ میں نماز، اور حالت حیض میں وطی، اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ نہی کے باوجود منہی عنہ کی صحت اور مشروعیت باقی رہتی ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ زوج ثانی کا حالت حیض میں وطی کرنا زوج اول کے لئے اس عورت کو حلال کر دے گا اور اس وطی سے واطی کا احصان ثابت ہو جائے گا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ قبیح لغیرہ کی قسمیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) اول قسم وہ ہے کہ معنے غیر کہ جس کی وجہ سے منہی عنہ میں قباحت آئی ہے منہی عنہ کا وصف لازم نہ ہو بلکہ اتفاقًا اجتماع ہو گیا ہو یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات معنے موجب للقباحت منہی عنہ سے جدا بھی ہو جاتے ہیں مثلاً بیع بوقت نداء جبکہ چلتے ہوئے راستہ میں بیع کی ہو اس لئے کہ بیع بوقت

الندار میں قباحت سعی الی الجمعہ میں خلل کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے چلتے ہوئے بیع کرنے میں چونکہ سعی الی الجمعہ میں کوئی خلل نہیں ہے اس لئے بیع میں بھی کوئی قباحت نہیں ہے بعض اوقات یہ بھی ممکن ہے بیع نہ ہو اور خلل ہو مثلاً بیع کی بجائے کسی اور کام میں مشغول ہو جائے، اس سے معلوم ہوا کہ بیع. بوقت الندار کے لئے قباحت لازم نہیں ہے اور نہ قباحت بیع کی ذات میں لازم ہے بلکہ بغیر لزوم کے بیع کے ساتھ مجاور ہو گئی ہے۔

اسی طرح ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنے میں قباحت غیر کی وجہ سے آئی ہے اور وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے وہ غیر کی زمین کو ناحق مشغول کرنا ہے ورنہ تو نماز میں فی نفسہ کوئی قباحت نہیں ہے اور نماز کے لئے قباحت لازم ہے بلکہ اتفاقاً قباحت اور صلوٰۃ کا اجتماع ہو گیا ہے اس لئے کہ بعض اوقات یہ قباحت جدا بھی ہو جاتی ہے مثلاً اپنی زمین میں نماز پڑھنے میں کوئی قباحت نہیں ہے اور بعض اوقات نماز کے بغیر بھی قباحت پائی جاتی ہے مثلاً ارض مغصوبہ میں نماز کے بجائے اور کوئی کام کرے تو اس صورت میں قباحت ہے مگر نماز نہیں ہے۔

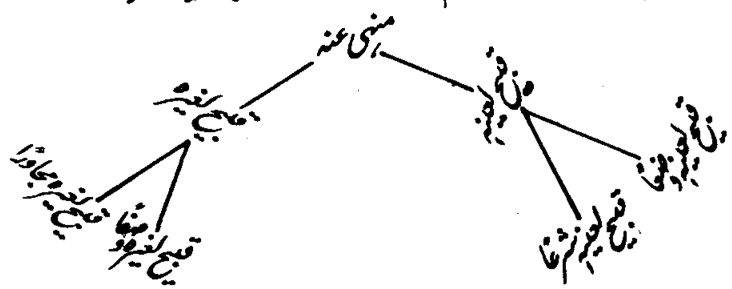
والوطی فے حالۃ الحیض الخ یہ قبیح لغیرہ کی تیسری مثال ہے بحالت حیض وطی میں قباحت غیر یعنی نجاستہ کی وجہ سے آئی ہے اور یہ قباحت وطی کے لئے لازم نہیں ہے اس لئے کہ بعض اوقات وطی ہوتی ہے مگر قباحت نہیں ہوتی جیسے اپنی منکوحہ سے حالت طہر میں وطی کرنا، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ نہی کے باوجود صحیح اور مشروع رہے گی یہی وجہ ہے کہ بیع بوقت نداء جمعہ منعقد ہو جائے گی قبضہ پر موقوف نہ ہوگی اسی طرح ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنے سے فرض وقت ساقط ہو جائے گا اور حالت حیض میں وطی اسی طرح احصان کا سبب ہوگی جس طرح حالت طہر میں احصان کا سبب ہوتی ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے حالت حیض میں وطی کرنے کے بعد زنا کرے تو رجم کیا جائے گا جس طرح کہ حالت طہر میں وطی کرنے کے بعد زانی کو رجم کیا جاتا ہے۔

وما اتصل بہ المعنے وصفاً الخ یہ قبیح لغیرہ کی قسم ثانی کا بیان ہے۔ قبیح لغیرہ کی قسم ثانی وہ ہے کہ جس میں وہ معنے غیر کہ جن کیوجہ سے منہی عنہ میں قباحت آئی ہے وہ منہی عنہ کے لئے وصف لازم کے طور پر متصل ہوں بایں طور کہ منہی عنہ سے کبھی جدا نہ ہوتے ہوں جیسا کہ بیع فاسد اور یوم نحر کا روزہ، اسلئے کہ بیع فاسد مثلاً غلام کی بیع شراب کے عوض اپنی اصل کے اعتبار سے قبیح نہیں ہے کیوں کہ اس میں بیع کا رکن ایجاب و قبول بھی موجود ہے اور متعاقدین بیع کے اہل بھی ہیں اور بیع کا محل یعنی مبیع مال متقوم بھی ہے، بہر حال جب رکن بیع، اہلیت متعاقدین اور محلیت مبیع سب موجود ہیں تو بیع اپنی اصل کے اعتبار سے درست ہوگی اس میں کسی قسم کی کوئی قباحت نہیں ہوگی مگر خمر کہ جس کو ثمن قرار دیا

گیا ہے چوں کہ ایسی چیز ہے کہ جس سے اجتناب لازم ہے اور مسلمان کے لئے اس کو سپرد کرنا اور قبضہ کرنا ناجائز ہے اس لئے خمر کے ثمن ہونے کی وجہ سے مذکورہ بیع فاسد اور قبیح ہوگی خلاصہ یہ کہ بیع فاسد کی ذات میں کوئی قباحت نہیں ہے البتہ غیر کی وجہ سے قباحت آئی ہے اور ایسی قباحت جس میں ہو اس کو قبیح لغیرہ کہتے ہیں لہٰذا بیع فاسد قبیح لغیرہ ہوگی اور بیع چوں کہ ثمن سے جدا نہیں ہوتی اس لئے بیع کے اندر ثمن وصف لازم کے درجہ میں ہوگا اور یہ بات آپ کو معلوم ہو چکی ہے کہ وہ وصف جو موجب للقباحت ہوتا ہے اگر وہ وصف منہی عنہ کے لئے لازم ہو تو وہ فعل منہی عنہ قبیح لغیرہ وصفاً کہلاتا ہے لہٰذا یہاں بھی بیع فاسد قبیح لغیرہ وصفاً کہلائے گی۔

اور اسی طرح یوم نحر کا روزہ کہ جو فی نفسہ قبیح نہیں ہے البتہ قبیح لغیرہ وصفاً ہے اس لئے کہ روزہ صبح سے شام تک مفطرات ثلثہ سے روزہ کی نیت کیساتھ رکنے کا نام ہے اور یہ فی نفسہ عبادت اور امر مستحسن ہے مگر اس میں اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کی وجہ سے قباحت لازم آتی ہے اسلئے کہ یوم نحر باری تعالیٰ کی طرف سے خصوصی ضیافت کا دن ہے اور بندہ کا اپنے پروردگار کی ضیافت سے اعراض کرنا امر قبیح ہے لہٰذا یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ ہوگا اور غیر یعنی اللہ کی ضیافت سے اعراض چوں کہ یوم نحر کے روزے کے لئے وصف لازم ہے اس سے کبھی جدا نہیں ہوسکتا اس لئے یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ وصفاً ہوگا۔

قبیح لغیرہ وصفاً کا حکم: مصنف علیہ الرحمہ نے اس قسم کا حکم بیان نہیں فرمایا مگر بقول شارح نامی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس قسم میں فعل منہی عنہ فاسد ہے اس لئے کہ اس قسم میں قبح فعل منہی عنہ کے ساتھ اس طرح متصل ہوتا ہے کہ اس سے کبھی جدا نہیں ہوتا بخلاف قسم اول کے کہ اس میں قبح چونکہ فعل منہی عنہ کے ساتھ متصل نہیں ہوتا بلکہ مجاور ہوتا ہے اس لئے قسم اول میں فعل منہی عنہ مکروہ ہوگا اور حکم بقدر دلیل ثابت ہوگا یعنی قسم اول میں چوں کہ فعل منہی عنہ کے ساتھ قبح کا اتصال شدت کے ساتھ نہیں ہوتا اس لئے اس قسم میں فعل مکروہ ہوگا اور قسم ثانی میں اتصال چوں کہ شدت کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے فعل منہی عنہ فاسد ہوگا منہی عنہ کی اقسام کا توضیحی نقشہ حسب ذیل ہے۔



وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَخِيْرِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَابَيْنِ إِنَّهُ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ إِلَّا بِدَلِيْلٍ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيْقَةً كَالْأَمْرِ فِي اقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقُهُ إِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْأَمْرِ،

ترجمہ افعال حسیہ سے نہی قسم اول (یعنی قبیح لعینہ وضعًا) پر محمول ہوگی اور افعال شرعیہ سے نہی قسم اخیر (یعنی قبیح لغیرہ وصفًا) پر محمول ہوگی اور امام شافعیؒ نے دونوں قسموں کے بارے میں فرمایا کہ قسم اول (یعنی قبیح لغیرہ وصفًا) کی طرف راجع ہوں گی الا یہ کہ اس کے خلاف دلیل موجود ہو اس لئے کہ نہی قبح کا تقاضہ کرنے میں اسی طرح حقیقت ہے جیسا کہ امر حسن کا تقاضہ کرنے میں حقیقت ہے لہٰذا نہی مطلق کو نہی کامل کی طرف راجع کیا جائے گا جیسا کہ امر مطلق حسن لعینہ کی طرف راجع ہوتا ہے،

تشریح عبارت کی تشریح کرنے سے پہلے بطور تمہید یہ جاننا ضروری ہے کہ فعل حسّی اور فعل شرعی کس کو کہتے ہیں۔

فعل حسی کی تعریف: فعل حسی کی تعریف میں دو قول ہیں (۱) مایعرف حسًا ولایتوقف تحققہا علی الشرع یعنی افعال حسیہ سے وہ افعال مراد ہیں جو حواس ظاہرہ کے ذریعہ معلوم ہوں اور ان کا تحقق شریعت پر موقوف نہ ہو (۲) دوسرا قول۔ مایکون معانیہا معلومۃ قبل الشرع باقیۃ علی حالہا بعد ورود الشرع، دوسرا قول یہ ہے کہ افعال حسیہ سے وہ افعال مراد ہیں جن کے معانی ورود شرع سے پہلے ہی معلوم ہوں اور شریعت وارد ہونے کے بعد کوئی تغیر واقع نہ ہوا ہو جیسے قتل، زنا، اور شرب خمر، ان کے جو معنے نزول تحریم سے پہلے تھے وہی معنے نزول تحریم کے بعد بھی ہیں۔

فعل شرعی کی تعریف: فعل شرعی کی تعریف میں بھی دو قول ہیں (۱) مایتوقف حصولہ وتحققہ علی الشرع (۲) ماتغیر معانیہا بعد ورود الشرع۔

اس تمہید کے بعد عرض یہ ہے کہ مصنف کا مقصد مذکورہ عبارت سے یہ ہے کہ وہ نہی جو فعل حسی پر وارد ہو اور قرینہ سے خالی ہو یعنی نہ قبح لعینہ کا قرینہ ہو اور نہ قبح لغیرہ کا قرینہ ہو تو ایسی نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی اور فعل منہی عنہ کی مشروعیت معدوم ہو جائے گی الا یہ کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ یا دلیل موجود ہو مثلاً حالت حیض میں وطی کرنا اگرچہ فعل حسی ہے اس لئے کہ حس سے معلوم ہوتی ہے لیکن اس پر وارد شدہ نہی قبیح لغیرہ پر محمول ہے اس لئے باری تعالیٰ کا قول۔ قل ہو اذیً،

یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ حالت حیض میں وطی قبیح لذاتہ نہیں ہے بلکہ معنی غیر جو کہ اذیٰ (گندگی) ہیں کیوجہ سے ہے لہٰذا حالت حیض میں وطی قبیح لغیرہ وصفاً پر محمول ہوگی، اور جو نہی افعال شرعیہ پر وارد ہو اور قرینہ سے خالی ہو وہ نہی قبیح لغیرہ وصفاً پر محمول ہوگی اور فعل منہی عنہ کی مشروعیت معدوم نہ ہوگی الا یہ کہ اس کے قبیح لعینہ پر کوئی دلیل اور قرینہ موجود ہو جیسے مضامین اور ملاقیح کی بیع، اگرچہ افعال شرعیہ میں سے ہیں لیکن ان پر وارد شدہ نہی قرینہ اور دلیل کیوجہ سے قبیح لعینہ پر محمول ہوگی اور دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کی بیع میں مبیع معدوم ہوتی ہے اور معدوم کی بیع باطل ہوتی ہے اور باطل بالذات قبیح ہوتا ہے لہٰذا مضامین اور ملاقیح کی بیع بالذات قبیح ہوگی اور جو چیز بالذات قبیح ہو وہ قبیح لعینہ کہلاتی ہے اس لئے بیع مضامین اور ملاقیح پر وارد شدہ نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی۔

فوٹ: مادہ منویہ جب تک پشت پدر میں ہو مضمون کہلاتا ہے اور جب رحم مادر میں پہونچ جاتا ہے ملقوح کہلاتا ہے ورود شرع کے بعد معانی کے متغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لغوی معنے متغیر ہو گئے ہوں مثلاً صلوٰۃ، صوم وغیرہ، صلوٰۃ کے لغوی معنے دعاء کے ہیں یا سرینوں کو حرکت دینے کے ہیں مگر اصطلاح شرع میں مذکورہ معنے متغیر ہو گئے اس لئے کہ صلوٰۃ اصطلاح شرع میں مخصوص قسم کے افعال کا نام ہے، اسی طرح صوم کے لغوی معنے مطلقاً امساک کے ہیں مگر اصطلاح شرع میں صبح صادق سے غروب آفتاب تک نیت صوم کے ساتھ مفطرات ثلٰثہ سے باز رہنا ہے علیٰ ہٰذا القیاس افعال ومعاملات کو قیاس کر سکتے ہیں۔

قال الشافعی فی البابین: سابق میں یہ بات گذر چکی ہے کہ افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی قبیح لعینہ پر اور افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبیح لغیرہ وصفاً پر محمول ہوتی ہے اور یہی احناف کا مذہب ہے۔

امام شافعی رح کا مذہب: مذکورہ مسئلہ میں امام شافعی رح کا مذہب یہ ہے کہ نہی دونوں صورتوں میں خواہ فعل حسی پر وارد ہو یا فعل شرعی پر قبیح لعینہ پر محمول ہوگی لہٰذا امام شافعی رح کے نزدیک زنا، شرب خمر جو کہ افعال حسیہ میں سے ہیں اور صوم یوم النحر کی حرمت جو کہ افعال شرعیہ میں سے ہے برابر ہیں یعنی دونوں نہی کے وارد ہونے کی وجہ سے قبیح لعینہ ہیں جب امام شافعی رح کے نزدیک مذکورہ تمام افعال قبیح لعینہ ہیں تو باطل بھی ہوں گے اس لئے کہ جس شئے کی ذات قبیح ہوتی ہے وہ باطل ہی ہوتی ہے خلاصہ یہ کہ امام شافعی رح کے نزدیک نہی فعل حسی پر وارد ہو یا شرعی پر دونوں صورتوں میں فعل منہی عنہ قبیح لعینہ ہوگا۔

الابدلیل: الابدلیل کے مستثنیٰ منہ میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ دونوں مذہبوں سے استثناء ہے دوسرے یہ کہ صرف امام شافعی کے مذہب سے استثناء ہو ثانی ظاہر ہے مطلب یہ ہے کہ امام شافعی رح کے نزدیک

فعل شرعی سے نہی اگرچہ فعل حسی کے مانند قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے لیکن اگر اس کے خلاف قرینہ موجود ہو تو نہی عن الافعال الشرعیہ نہی عن الافعال الحسیہ پر محمول نہ ہوگی۔

اگر استثناء دونوں مذہبوں کی دونوں صورتوں سے ہو یعنی نہی عن الافعال الحسیہ ہمارے نزدیک قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے مگر اس کے خلاف قرینہ موجود ہونے کی صورت میں قبیح لغیرہ پر محمول ہوگی جیسا کہ حالت حیض میں وطی سے ممانعت فعل حسی سے نہی ہے مگر اس کے باوجود قبیح لغیرہ پر محمول ہوگی اس لئے کہ باری تعالے کا قول "قل ہو اذی" قبیح لغیرہ پر قرینہ موجود ہے اسی طرح نہی عن الافعال الشرعیہ اگرچہ قبیح لغیرہ پر دلالت کرتی ہے اور اصل کے اعتبار سے منہی عنہ کی مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے لیکن اس کے خلاف قرینہ موجود ہونے کی صورت میں منہی عنہ کے قبیح لعینہ پر محمول ہوگی جیسا کہ رحم مادر میں جنین اور پشت پدر میں نطفہ کی بیع سے ممانعت باوجودیکہ فعل شرعی سے نہی ہے اسکے باوجود قبیح لعینہ پر محمول ہوگی۔

لان النہی الخ: سے فاضل مصنف امام شافعی رح کی جانب سے اس بات کی دلیل بیان فرمارہے ہیں کہ نہی عن الافعال الشرعیہ نہی عن الافعال الحسیہ کے مانند قبیح لعینہ ہوگی اور جس طرح فعل حسی سے نہی فعل منہی عنہ کی مشروعیت کو باطل کرتی ہے اسی طرح افعال شرعیہ سے نہی بھی فعل منہی عنہ کی مشروعیت کو باطل کردے گی، دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نہی کی حقیقت شرعیہ یہ ہے کہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہو جیسا کہ امر کی حقیقت شرعیہ یہ ہے کہ مامور بہ حسن لعینہ ہو لہٰذا نہی عن الافعال الشرعیہ جب مطلق ہوگی تو اس سے منہی عنہ کی قباحت لعینہ ثابت ہوگی اس لئے کہ جب مطلق بولا جاتا ہے تو فرد کامل مراد ہوتا ہے اور قبیح کا فرد کامل قبیح لعینہ ہے۔

وَلَا يَلْزَمُ الظِّهَارُ لِاَنَّ كَلَامَنَا فِي حُكْمٍ مَطْلُوْبٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مَشْرُوْعٍ لَهُ اَيَبْقٰى سَبَبًا وَالْحُكْمُ بِهِ مَشْرُوْعًا مَعَ وُقُوْعِ النَّهْيِ عَلَيْهِ وَاَمَّا مَا هُوَ جَزَاءٌ شُرِعَ زَاجِرًا فَيَعْتَمِدُ حُرْمَةَ سَبَبِهِ كَالْقِصَاصِ،

ترجمہ: اور مسئلہ ظہار کو لے کر اعتراض نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہماری گفتگو ایسے حکم میں ہے جو مطلوب ہو اور جس کا تعلق اس کے سبب مشروع سے ہو آیا سبب پر نہی وارد ہونے کے باوجود وہ سبب اس حکم کے لئے سبب رہے گا اور اس سبب کی وجہ سے حکم مشروع ہوگا بہر حال وہ حکم جو ایسی جزاء ہے جس کو زاجر اور مانع بنا کر مشروع کیا گیا ہے تو وہ حکم اپنے سبب کی حرمت کا تقاضہ کرے گا جیسا کہ قصاص۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ ولایلزم الظہار سے امام شافعی رح کے وکیل بن کر ان پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، امام شافعی رح کے نزدیک یہ اصل مسلم ہے کہ اگر افعال شرعیہ پر نہی وارد ہو تو منہی عنہ کی مشروعیت ختم ہو جاتی ہے یعنی منہی عنہ متصور الوجود نہیں رہتا کہ اس سے کوئی حکم متعلق ہو سکے اس اصل پر احناف کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے۔

اعتراض: ظہار بالاتفاق فعل شرعی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے "فانہ منکرًا من القول وزورًا" کے ذریعہ نہی فرمائی ہے جس کی وجہ سے ظہار منہی عنہ شرعی ہوا لہٰذا آپ کے اصل کے مطابق ظہار نہ تو خود مشروع ہونا چاہئے اور نہ کسی حکم مشروع کا سبب ہونا چاہئے حالانکہ ظہار آپ کے نزدیک بھی وجوب کفارہ کا سبب ہوتا ہے۔

جواب: امام شافعی رح کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہی ہر حال میں علی الاطلاق قبیح لعینہ پر محمول نہیں ہوتی جیسا کہ معترض کو وہم ہوا ہے بلکہ وہاں محمول ہوتی ہے جہاں حکم مطلوب اور سبب مشروع ہو جیسا کہ بیع بوقت نداء پر نہی وارد ہوئی ہے اور بیع افعال شرعیہ میں سے ہے نیز اس کا حکم جو کہ ثبوت ملک ہے مطلوب عند الشرع ہے اور اس کا سبب یعنی بیع مشروع عند الشرع ہے لہٰذا ایسے فعل شرعی پر نہی فعل منہی عنہ کو قبیح لعینہ بنا دے گی اس سے کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہوگا یہی وجہ ہے کہ بیع بوقت نداء پر نہی وارد ہوئی جس کی وجہ سے بیع کے حکم کی مشروعیت ختم ہو گئی ایسی بیع امام شافعی رح کے نزدیک بعد القبض بھی مفید ملک نہیں ہو سکتی بخلاف احناف کے اس لئے کہ احناف کے نزدیک فعل شرعی پر ورود نہی کے بعد سبب علیٰ حالہ باقی رہتا ہے لہٰذا اس کی وجہ سے حکم بھی مشروع رہے گا یہی وجہ ہے کہ بیع بوقت نداء احناف کے نزدیک بعد القبض ملکیت کا فائدہ دے گی، بخلاف ظہار کے کہ ظہار سے نہی اگرچہ فعل شرعی سے نہی ہے مگر نہ تو ظہار خود مشروع عند الشرع ہے اور نہ اس کا حکم یعنی کفارہ مطلوب عند الشرع ہے لہٰذا نہی عن الظہار قبیح لعینہ پر محمول نہ ہوگی کہ اس کی مشروعیت باطل ہو اور اس سے کوئی حکم شرعی متعلق نہ ہو جیسا کہ معترض کو وہم ہوا ہے۔

واما ما ہو جزاء الخ مص علیہ الرحمہ اس عبارت سے مذکورہ جواب پر ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں،

اعتراض: اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ بقول امام شافعی رح ظہار غیر مشروع اور حرام ہے پھر وہ کفارہ کا سبب کیسے بن سکتا ہے اس لئے کہ جب سبب غیر مشروع اور حرام ہوتا ہے تو وہ کسی حکم مشروع کا سبب نہیں بن سکتا۔

جواب: جواب کا ماحصل یہ ہے کہ اگر سبب غیر مشروع ہو تو یہ غیر مشروعیت ایجاب جزاء کی صلاحیت سے سبب کو خارج نہیں کرتی بلکہ اور محقق کر دیتی ہے جیسا کہ قتل عمد جو کہ ممنوع اور غیر مشروع

ہے مگر پھر بھی قصاص کو واجب کرتا ہے بلکہ قتل عمد ہی ایجاب جزار میں مؤثر ہے پس اسی طرح ظہار اگرچہ ممنوع ہے مگر اسمیں ایجاب جزار کی صلاحیت ہے، مصنف رحمہ اللہ کے قول « فیعتمد حرمۃ سببہ کا یہی مطلب ہے۔

وَلَنَا اَنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهٖ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلَى اخْتِيَارِ الْعِبَادِ وَكَسْبِهِمْ فَيَعْتَمِدُ التَّصَوُّرَ لِيَكُوْنَ الْعَبْدُ مُبْتَلًى بَيْنَ اَنْ يَكُفَّ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهٖ فَيُثَابُ عَلَيْهِ وَبَيْنَ اَنْ يَفْعَلَهٗ بِاخْتِيَارِهٖ فَيُعَاقَبُ عَلَيْهِ هٰذَا هُوَ الْحُكْمُ الْاَصْلِيُّ فِي النَّهْيِ،

ترجمہ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نہی سے ایسے عدم فعل کو طلب کیا جاتا ہے جو عدم فعل بندوں کے اختیار اور ان کے کسب کیطرف منسوب ہو، پس نہی (مکلف کی طرف سے فعل منہی عنہ کے) متصور الوجود ہونے کا تقاضہ کرتی ہے تاکہ بندہ مبتلا ہو جائے اس بات کے درمیان کہ وہ فعل منہی عنہ سے اپنے اختیار سے رکے تو اس رکنے پر اس کو ثواب دیا جائے گا اور اس بات کے درمیان کہ بندہ فعل منہی کو اپنے اختیار سے کرے تو اس کو اس کرنے پر عذاب دیا جائے گا، نہی کے بارے میں یہ حکم اصلی ہے۔

تشریح ولنا ان النہی یراد بہ عدم الفعل مضافا الی اختیار العباد وکسبہم: مصنف علیہ الرحمہ اس بات کی دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ نہی عن الافعال الشرعیہ قبیح لغیرہ وصفا پر محمول ہوگی۔

دلیل کا خلاصہ: خلاصۂ دلیل یہ ہے کہ نہی سے مقصد اختیار و قدرت کے ساتھ ترک فعل مطلوب ہوتا ہے لہٰذا نہی وجود فعل کے تصور کی اس طرح متقاضی ہوگی کہ اگر مکلف ایجاد فعل کا ارادہ کرے تو اس فعل کو موجود کر سکے اور منہی عنہ متصور الوجود ہو اس لئے کہ نہی کا مقصد بندہ کا امتحان و آزمائش ہے بایں طور کہ اگر بندہ اپنے اختیار و قدرت سے اس فعل کو ترک کرتا ہے تو مستحق اجر و ثواب ہے اور اگر فعل ممنوع کا اپنے اختیار سے ارتکاب کرتا ہے تو زجر و عقاب کا مستحق ہے اس لئے کہ اگر ترک فعل میں بندے کو اختیار نہ ہو تو اس طلب کف (نہی) کو نہی نہیں کہیں گے بلکہ اس کو نفی اور نسخ کہیں گے۔

حسی مثال: نہی اور نفی کے درمیان فرق کی حسی مثال یہ ہے کہ اگر کوزے میں پانی نہ ہو اور کسی شخص سے کہا جائے لاتشرب تو نفی ہوگی اس لئے کہ مذکورہ صورت میں کوزہ میں پانی نہ ہونے کی وجہ سے شرب متصور و ممکن نہیں ہے اور اگر کوزہ میں پانی ہو اور کہا جائے لاتشرب تو یہ نہی ہوگی اس لئے کہ اس صورت میں پانی

کوزہ میں ہونے کی وجہ سے شرب متصور اور ممکن ہے اس کے باوجود اگر مخاطب پانی نہیں پیتا تو اس کے اختیار اور ارادہ کو دخل ہے۔

دوسری مثال، اگر نابینا سے کہا جائے کہ مت دیکھ تو یہ نفی ہے اس لئے کہ نابینا کا نہ دیکھنا اس کے اختیار میں نہیں ہے اگر وہ دیکھنا بھی چاہے تو نہیں دیکھ سکتا اور اگر کسی بینا سے کہا جائے کہ مت دیکھ تو نہی ہوگی اس لئے کہ بینا شخص دیکھنے پر قادر ہونے کے باوجود نہیں دیکھتا، اس صورت میں دیکھنا ممکن ومتصور ہے مگر مخاطب اپنے اختیار وارادہ سے نہیں دیکھتا، یہی وجہ ہے کہ نہی پر عمل کرنے والا اجر وثواب کا مستحق ہوتا ہے اور نہ کرنے والا زجر وعقاب کا، نفی میں چوں کہ منفی عنہ متصور الوجود نہیں ہوتا اس لئے اس میں ترک فعل اختیاری نہیں ہوتا جس کی وجہ سے وہ ترک اور عدم ترک پر نہ اجر کا مستحق ہوتا ہے اور نہ عقاب کا۔

خلاصہ یہ کہ نہی میں منہی عنہ شرعًا متصور الوجود ہوتا ہے اور نفی میں متصور الوجود نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ توجہ الی بیت المقدس سے ممانعت نفی ہے نہ کہ نہی، اس لئے کہ توجہ الی بیت المقدس شرعًا متصور الوجود نہیں ہے۔

فَاَمَّا الْقُبْحُ فَوَصْفٌ قَائِمٌ بِالنَّهْيِ يَثْبُتُ مُقْتَضًى بِهٖ تَحْقِيْقًا لِحُكْمِهٖ فَلَا يَجُوْزُ تَحْقِيْقُهٗ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهٖ مَا اَوْجَبَهٗ وَاقْتَضَاهُ بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْاَصْلِ فِىْ مَوْضِعِهٖ وَالْعَمَلُ بِالْمُقْتَضٰى بِقَدْرِ الْاِمْكَانِ وَهُوَ اَنْ يُّجْعَلَ الْقُبْحُ وَصْفًا لِلْمَشْرُوْعِ فَيَصِيْرُ مَشْرُوْعًا بِاَصْلِهٖ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ فَيَصِيْرُ فَاسِدًا مِثْلُ فَاسِدٍ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَلَا تَنَافِىْ بَيْنَهُمَا فَالْمَشْرُوْعُ يَحْتَمِلُ الْفَسَادَ بِالنَّهْيِ كَالْاِحْرَامِ الْفَاسِدِ فَوَجَبَ اِثْبَاتُهٗ عَلٰى هٰذَا الْوَجْهِ رِعَايَةً لِمَنَازِلِ الْمَشْرُوْعَاتِ وَمُحَافَظَةً لِحُدُوْدِهَا،

ترجمہ بہر حال (منہی عنہ) کا قبح ایسا وصف ہے جو نہی کے سبب سے قائم ہے اور یہ وصف (قبح) نہی سے بطور اقتضاء ثابت ہوتا ہے نہی کے حکم کو ثابت کرنے کے لئے لہٰذا اس وصف قبح کا اثبات اس طرح جائز نہیں کہ اس وصف کا موجب و مقتضی یعنی نہی باطل ہو جائے بلکہ اصل پر اس جگہ عمل کرنا واجب ہوگا اور مقتضیٰ پر بقدر امکان عمل واجب ہوگا اور وہ بقدر امکان عمل یہ ہے کہ قبح کو مشروع کا وصف قرار دیدیا جائے لہٰذا منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگا لہٰذا منہی عنہ جواہر فاسدہ کے مانند فاسد ہو جائے گا، اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے پس مشروع نہی کی وجہ سے فساد کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ احرام فاسد لہٰذا مشروعات کی رعایت کرتے ہوئے اور ان کے حدود کی محافظت کرتے ہوئے فعل منہی عنہ کے مشروع ہونیکا اثبات اس طریقہ پر واجب ہوگا۔

تشریح قبح نہی کی ذات میں داخل نہیں ہے بخلاف امام شافعی کے بلکہ قبح ایک ایسا وصف ہے جو نہی کی وجہ سے منہی عنہ کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور یہ وصف ضرورۃً نہی کے تقاضہ کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے یعنی منہی عنہ کے اندر قبح ناہی کی وجہ سے اقتضاءً ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ ناہی یعنی شارع حکیم ہے اور حکیم بری باتوں سے منع کرتا ہے، بہر حال جب نہی منہی عنہ میں قبح کا تقاضہ کرتی ہے تو نہی مقتضی ہوئی اور قبح مقتضیٰ ان دونوں میں نہی جو کہ مقتضی ہے اصل ہے اور قبح جو کہ مقتضیٰ ہے فرع ہے لہٰذا یہ جائز نہیں ہے کہ فرع (قباحت) کو اس طرح ثابت کیا جائے کہ اصل (نہی) باطل ہو جائے جیسا کہ امام شافعی کے مذہب پر لازم آتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ قباحت نہی سے اقتضاءً ثابت ہے یعنی نہی اپنی صحت کے لئے قباحت کا تقاضہ کرتی ہے گویا کہ قباحت نہی کی صحت کی دلیل ہے لہٰذا قباحت کا اس طرح اثبات جائز نہیں کہ نہی کے بطلان کا سبب بنے ورنہ تو جو صحت نہی کی دلیل تھی وہی فسادِ نہی کی دلیل بن جائے گی اس لئے کہ اگر

نہی کے بعد منہی عنہ فی نفسہ متصور الوجود نہ رہے تو وہ نہی کی بجائے نفی ہو جائے گی، یعنی مقتضٰی کو اس طرح ثابت کرنا درست نہیں کہ مقتضٰی کے بطلان کا سبب بنے۔

بل یجب العمل بالاصل فی موضعہ الخ یہ لایجوز سے اضراب ہے یعنی مقتضٰی کا اثبات ایسے طریقہ پر جائز نہیں ہے کہ جس سے مقتضٰی باطل ہو جائے بلکہ اس طرح اثبات ہونا چاہیے کہ اصل (نہی) پر عمل ہو جائے اور حتے الامکان مقتضٰی (قبح) پر بھی عمل ہو جائے۔

وہو ان یجعل القبح وصفاً الخ مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے وہ صورت بیان فرما رہے ہیں کہ جس سے اصل یعنی نہی باطل نہ ہو اور فرع یعنی قبح پر بھی حتے الامکان عمل ہو جائے اور وہ صورت یہ ہے کہ قبح کو منہی عنہ کا وصف قرار دے دیا جائے اس طریقہ پر کہ منہی عنہ بالذات مشروع ہو اور با لوصف غیر مشروع ہو اس صورت میں منہی عنہ اتصال قبح کی وجہ سے فاسد ہوگا نہ کہ باطل، اور اس کی حسی مثال اس جوہر اور موتی کی ہے کہ جس کی چمک ختم ہو گئی ہو ایسے موتی کو کہا جاتا ہے فسد اللؤلؤ، اسلئے کہ ذات لؤلؤ موجود ہے البتہ اس کے وصف چمک میں نقصان آگیا ہے۔

ولا تنافی بینہما الخ اس عبارت سے مصنف علیہ الرحمہ ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ نہی عن الافعال الشرعیہ منہی عنہ کی مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے حالاں کہ منہی عنہ میں قباحت ہوتی ہے، مشروعیت بقاء کا تقاضہ کرتی ہے اور قباحت عدم کا تقاضہ کرتی ہے دونوں کا اجتماع متنافیین کا اجتماع ہے جو کہ ممتنع ہے البتہ یہ اجتماع افعال حسیہ میں ممکن ہے اس لئے کہ افعال حسیہ کا وجود صفت قباحت کے ساتھ ممکن ہے مگر افعال شرعیہ میں جائز نہیں ہے۔

جواب: مصنف علیہ الرحمہ فالمشروع یحتمل الفساد سے جواب کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مشروع میں اس بات کا احتمال ہے کہ نہی کی وجہ سے فساد کو قبول کرلے جیسا کہ احرام مشروع ہونے کے باوجود فساد کو قبول کرلیتا ہے، اگر کسی شخص نے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا تو اس کا احرام اور حج فاسد ہو گیا اگر اس شخص نے اسی احرام سے بقیہ افعال حج ادا کرلئے تو اس کا یہ حج کافی نہ ہوگا بلکہ آئندہ سال قضا لازم ہوگی البتہ احرام اور حج اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع رہیں گے اور اسی احرام میں حج کے بقیہ ارکان ادا کرنے لازم ہوں گے البتہ ارتکاب محظور یعنی جماع کی اس پر جزاء لازم ہوگی اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مشروعیت اور فساد کا شرعاً اجتماع متصور ہے مصنف علیہ الرحمہ نے اسی مضمون کی طرف ولا تنافی بینہما سے اشارہ کیا ہے۔

فوجب اثباتہ علیٰ ہذا الوجہ الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت میں۔ لاتنافی بینہما، سے تفریع فرما رہے ہیں جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور فرع کے اعتبار سے غیر مشروع ہو سکتا ہے

لہٰذا دونوں کے اجتماع میں کوئی منافات نہیں ہے لہٰذا فعل منہی عنہ کی مشروعیت کو ایسے طریقہ پر ثابت کرنا لازم ہوگا کہ فعل منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع (قبیح) ہوتا کہ مشروعات کے مراتب کی رعایت اور ان کے حدود کی محافظت ہو سکے، مشروعات کے مراتب کی رعایت تو یہ ہے کہ اصل یعنی نہی کو اس کے مرتبہ میں اتارا جائے یعنی منہی عنہ کو اصل کے اعتبار سے مشروع قرار دیدیا جائے اور تابع یعنی منہی عنہ کے قبیح ہونے کو اس کے مرتبہ میں رکھا جائے یعنی تابع کو اصل (نہی) کے لئے مبطل قرار نہ دیا جائے جیسا کہ امام شافعی رحمہ نے منہی عنہ کو قبیح لعینہ قرار دے کر اصل یعنی نہی کو باطل کر دیا، اور محافظت حدود یہ ہے کہ نہی کو نہی اور نفی کو نفی رکھا جائے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ جب نہی عن الافعال الشرعیہ کو قبیح لغیرہ مانا جائے جیسا کہ احناف کا مذہب ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ قُلْنَا اِنَّ الْبَيْعَ بِالْخَمْرِ مَشْرُوْعٌ بِاَصْلِهٖ وَهُوَ وُجُوْدُ رُكْنِهٖ فِيْ مَحَلِّهٖ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الثَّمَنُ لِاَنَّ الْخَمْرَ غَيْرُ مُتَقَوِّمٍ فَيَصْلُحُ ثَمَنًا مِنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ فَصَارَ فَاسِدًا لَا بَاطِلًا،

ترجمہ اور ہم اسی اصل کی وجہ سے کہتے ہیں کہ بیع بالخمر اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور وہ (اصل) بیع کے رکن کا بیع کے محل میں پایا جانا ہے اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ (وصف) ثمن ہے اس لئے کہ خمر مال غیر متقوم ہے لہٰذا خمر من وجہ ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور من وجہ نہیں رکھتی لہٰذا بیع بالخمر فاسد ہوگی نہ کہ باطل۔

تشریح مصنف اس عبارت سے اس اصل پر چند تفریع فرما رہے ہیں کہ جس کو دلیل سے ثابت کیا ہے اور وہ اصل یہ ہے کہ نہی عن الافعال الشرعیہ فی نفسہ ان افعال کی مشروعیت اور بقاء کا تقاضہ کرتی ہے اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروعیت اور عدم کا تقاضہ کرتی ہے۔

پہلی تفریع، بیع بالخمر یعنی خمر کے عوض مثلاً غلام فروخت کرنا قبیح لغیرہ ہے یعنی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے کیوں کہ بیع کی اصلیت یہ ہے کہ بیع کا رکن اس کے محل میں پایا جائے اور مبادلۃ المال بالمال بالتراضی بیع کا رکن ہے اور یہ رکن مذکورہ بیع میں موجود ہے اس لئے کہ غلام اور خمر دونوں مال ہیں اور تبادلہ باہم رضامندی سے ہوا ہے، خمر مال اس لئے ہے کہ مال وہ کہلاتا ہے کہ جس کی طرف انسان کی طبیعت مائل ہو اور وقت ضرورت کے لئے اس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہو اور خمر کی طرف چوں کہ انسان کی طبیعت کا میلان بھی ہوتا ہے اور وقت ضرورت کے لئے اس کی

ذخیرہ اندوزی بھی ممکن ہے اس لئے خمر مال ہے، جب خمر مال ہے تو رکن بیع محل بیع میں پایا گیا اور جب رکن بیع محل بیع میں پایا گیا تو یہ بیع اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہوگی البتہ خمر مال غیر متقوم ہے اس لئے کہ متقوم وہ چیز کہلاتی ہے کہ جس کے عین یا اس کی قیمت سے شرعاً نفع اٹھانا جائز ہو حالانکہ مسلمان کے حق میں خمر ایسی چیز نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مسلمان پر خمر سے اجتناب لازم ہے اور کسی مسلمان کی خمر کو تلف کر دیا جائے تو متلف پر ضمان واجب نہیں ہوتا لہٰذا خمر مال ہونے کی وجہ سے من وجہ ثمن ہو سکتی ہے اور غیر متقوم ہونے کی وجہ سے من وجہ ثمن نہیں ہو سکتی اور خمر کے غیر متقوم ہونے ہی کی وجہ سے اس کو مبیع بنانا درست نہیں ہے اس لئے کہ بیع کے اندر مبیع ہی اصل ہوتی ہے اور ثمن تابع ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ عقد بیع مبیع کی طرف منسوب ہوتا ہے مثلاً کسی نے چاندی کے عوض مچھلی فروخت کی تو فروخت کرنے والے کو بائع السمک کہتے ہیں خریدار کو بائع الفضۃ نہیں کہتے اور عقد بیع کی صحت کے لئے مبیع کا مملوک اور مقدور التسلیم ہونا ضروری ہے ثمن کا مملوک اور مقدور التسلیم ہونا ضروری نہیں ہے اور مبیع اس لئے بھی اصل ہوتی ہے کہ مقصود مبیع ہوتی ہے نہ کہ ثمن، ثمن تو تابع اور مقصود کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح عقد بیع میں تعیین مبیع ضروری ہوتی ہے نہ کہ تعیین ثمن، علیٰ ہٰذا القیاس قبل القبض اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جاتی ہے بخلاف ہلاکت ثمن کے، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ انتفاع کا تحقق اعیان سے ہوتا ہے نہ کہ اثمان سے لہٰذا اعیان اصل ہوں گے اور اثمان تابع جس طرح کہ وصف موصوف کے تابع ہوتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ خمر کے غیر متقوم ہونے کی وجہ سے اس کی ثمنیت میں قبح اور خلل ہے لہٰذا اس خلل اور قبح کی وجہ سے مذکورہ بیع اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگی اور مقصود بیع یعنی مبیع میں کوئی خلل و فساد نہ ہونے کی وجہ سے مشروع ہوگی، مطلب یہ کہ غلام کو خمر کے عوض فروخت کرنا اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگا اسی لئے بیع بعد القبض مفید ملک ہوگی، رکن بیع یعنی مبیع میں چونکہ کوئی فساد نہیں ہے اس لئے یہ بیع قبیح لعینہ اور باطل نہ ہوگی۔

وَكَذٰلِكَ بَيْعُ الرِّبٰوا غَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الْفَضْلُ فِي الْعِوَضِ وَكَذٰلِكَ الشَّرْطُ الْفَاسِدُ فِيْ مَعْنَى الرِّبٰوا وَكَذٰلِكَ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعٌ بِأَصْلِهٖ وَهُوَ الْإِمْسَاكُ لِلّٰهِ تَعَالٰى فِيْ وَقْتِهٖ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الْإِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ الْمَوْضُوْعَةِ فِيْ هٰذَا الْوَقْتِ بِالصَّوْمِ،

ترجمہ: اور اسی طرح بیع الربوا غیر مشروع بوصفہ ہے اور وہ وصف عوض میں زیادتی ہے اور اسی طرح شرط فاسد بھی ربوا کے معنے میں ہے اسی طرح یوم نحر میں روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور وہ اللہ تعالے کے لئے مفطرات ثلثہ سے رکنا ہے روزہ کے وقت میں، اور غیر مشروع بوصفہ ہے اور وہ وصف روزہ کے ذریعہ اس ضیافت سے اعراض کرنا ہے جو کہ (یوم نحر) میں متعین ہے۔

تشریح: جس طرح بیع بالخمر اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اسی طرح بیع بالربوا اور بیع بشرط الفاسد بھی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں اور جس طرح بیع بالخمر میں قبح وصف لازم ہے اسی طرح ان دونوں بیوع میں بھی قبح وصف لازم ہے، جنس کو جنس کے عوض فروخت کے جواز کی شرط عوضین کا مساوی ہونا ہے اگر عوضین مساوی نہ ہو تو جواز کی شرط معدوم ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی اور شرط فاسد ہونے کی وجہ سے بھی قباحت وصف لازم ہو جاتی ہے، شرط فاسد وہ ہے کہ جو بیع کے مقتضٰے کے خلاف ہو مثلاً بیع میں ایسی شرط لگانا کہ جس سے متعاقدین کا فائدہ ہو یا مبیع کا فائدہ ہو بشرطیکہ مبیع ذوی العقول ہو (مثلاً غلام)، یوم نحر میں روزہ بھی بیع بالخمر کے مانند مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہے روزہ کے اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ روزہ حصول تقوے کا ذریعہ ہے جب روزہ کا عقلاً وشرعاً مشروع ہونا معلوم ہو گیا تو اب غیر مشروع لذاتہ نہیں ہو سکتا بلکہ غیر مشروع لغیرہ ہوگا، قباحت چوں کہ منہی عنہ کے ساتھ اسطرح قائم ہے کہ اب اس سے جدا نہیں ہو سکتی لہٰذا یوم نحر میں روزہ کے لئے وصف لازم کے مثل ہو گیا لہٰذا یوم نحر میں روزہ حسن لعینہ اور قبیح لغیرہ ہوگا اور وہ غیر کہ جس کی وجہ سے یوم نحر کے روزے میں قباحت آئی ہے وہ اعراض عن ضیافۃ اللہ ہے۔

اَلَا یَرٰی اَنَّ الصَّوْمَ یَقُوْمُ بِالْوَقْتِ وَلَاخَلَلَ فِیْہِ وَالنَّہْیُ یَتَعَلَّقُ بِوَصْفِہٖ وَھُوَاَنَّہٗ یَوْمُ عِیْدٍ فَصَارَ فَاسِدًا وَلِھٰذَا یَصِحُّ النَّذْرُ بِہٖ عِنْدَنَا لِاَنَّہٗ نَذْرٌ بِالطَّاعَۃِ وَاِنَّمَا وَصْفُ الْمَعْصِیَۃِ مُتَّصِلٌ بِذَاتِہٖ فِعْلًا لَابِاسْمِہٖ ذِکْرًا۔

ترجمہ: کیا (مکلف) یہ نہیں سمجھتا کہ روزہ کا وجود وقت ہی سے ہے اور نی نفسہ وقت میں کوئی خرابی نہیں ہے اور نہی کا تعلق وصف وقت سے ہے اور وہ وصف یوم عید میں ضیافت ہے لہٰذا روزہ فاسد ہوگا اور اسی وجہ سے ہمارے نزدیک یوم عید میں روزہ کی نذر صحیح ہے اسلئے کہ یہ طاعت کی نذر ہے اور وصف معصیت روزہ کی ذات سے باعتبار فعل متصل ہے نہ کہ روزہ کا نام لینے سے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ ماقبل میں مذکور اس بات کی مزید توضیح فرمارہے ہیں کہ روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے توضیح یہ ہے کہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے بلکہ صوم کا وجود ہی وقت میں ہوتا ہے اور وقت میں کوئی خرابی نہیں ہے جس طرح دیگر ایام میں کوئی خرابی نہیں ہے اسی طرح یوم نحر میں بھی کوئی خرابی نہیں ہے یوم نحر میں روزہ سے ممانعت کا تعلق باعتبار ذات کے نہیں ہے بلکہ ممانعت کا تعلق وقت کے وصف کے ساتھ ہے اور وہ وصف یوم نحر میں ضیافت ہے وقت کا جو وصف ہوگا وہی صوم کا وصف ہوگا اس لئے کہ وقت صوم سے متصل ہوتا ہے لہٰذا یوم نحر میں روزہ فاسد ہوگا نہ کہ باطل، یوم نحر میں روزہ چوں کہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے لہٰذا ہمارے نزدیک یوم نحر میں روزہ کی نذر ماننا صحیح ہے بخلاف امام زفر اور امام شافعی کے، یہی وجہ ہے کہ یوم نحر میں روزہ کی نذر ذات کے اعتبار سے طاعت کی نذر ہے البتہ وصف معصیت صوم کی ذات کے ساتھ عملی صورت میں متصل ہوگا نہ کہ محض روزہ کا نام لینے سے یعنی روزہ کے ساتھ وصف معصیت روزہ رکھنے کی صورت میں متصل ہوگا نہ کہ محض روزہ کی نذر ماننے سے، ناذر تو صرف صوم کا نام لیتا ہے مثلاً کہتا ہے للّٰہ علی ان اصوم یوم النحر، صوم کا نام لینا معصیت نہیں ہے اور نہ محض نام لینے میں اعراض عن ضیافۃ اللّٰہ ہے، اعراض عن الضیافۃ تو عملی اقدام کرنے کی صورت میں ہے لہٰذا یوم نحر میں روزہ کی نذر درست ہوگی یہاں تک کہ اگر ناذر نے یوم نحر میں روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہو جائے گی۔

دراصل یہ امام زفر اور امام شافعی کے اس قول کا جواب ہے کہ یوم نحر میں روزہ معصیت ہے اور معصیت کی نذر درست نہیں ہوتی لہٰذا یوم نحر میں روزہ کی نذر درست نہ ہوگی، مصنف علیہ الرحمہ نے مذکورہ قول کا جواب انما وصف المعصیۃ سے دیا ہے، جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھنا معصیت ہے نہ کہ روزہ کا نام لینا، نذر میں تو صرف ذکر ہوتا ہے نہ کہ عمل۔

وَوَقْتُ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَدُلُوْكِهَا صَحِيْحٌ بِاَصْلِهٖ فَاسِدٌ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ اَنَّهٗ مَنْسُوْبٌ اِلَى الشَّيْطَانِ كَمَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اِلَّا اَنَّ اَصْلَ الصَّلٰوةِ لَا يُوْجَدُ بِالْوَقْتِ لِاَنَّهٗ ظَرْفُهَا لَا مِعْيَارُهَا وَهُوَ سَبَبُهَا فَصَارَتِ الصَّلٰوةُ فِيْهِ نَاقِصَةً لَا فَاسِدَةً فَقِيْلَ لَا يَتَاَدّٰى بِهَا الْكَامِلُ وَيُضْمَنُ بِالشُّرُوْعِ وَالصَّوْمُ يَقُوْمُ بِالْوَقْتِ وَيُعْرَفُ بِهٖ فَازْدَادَ الْاَثَرُ فَصَارَ فَاسِدًا فَلَمْ يُضْمَنْ بِالشُّرُوْعِ،

ترجمہ: طلوع شمس اور زوال شمس کا وقت اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہے اور وصف کے

اعتبار سے فاسد ہے اور وہ وصف یہ ہے کہ (مذکورہ) وقت شیطان کی طرف منسوب ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے مگر یہ کہ نفس صلوٰۃ کا وجود وقت پر موقوف نہیں ہے اس لئے کہ وقت صلوٰۃ کیلئے ظرف ہے نہ کہ معیار، اور وقت صلوٰۃ کے لئے سبب ہے لہٰذا صلوٰۃ مذکورہ وقت میں ناقص ہوگی نہ کہ فاسد، لہٰذا کہا گیا ہے کہ اوقات مذکورہ میں صلوٰۃ کامل ادا نہ ہوگی اور شروع کرنے سے ضامن ہوگا اور روزہ وقت میں قائم ہوتا ہے اور وقت ہی سے مقدار کی معرفت حاصل ہوتی ہے لہٰذا فساد وقت کا اثر بھی زیادہ ہوگا جس کی وجہ سے روزہ فاسد ہوگا، یہی وجہ ہے کہ روزہ یوم نحر میں شروع کرنے کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا۔

تشریح یہ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ کی پانچویں مثال ہے، اوقات ثلٰثہ مکروہہ میں نماز پڑھنا اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہے اس لئے کہ دیگر اوقات کے مانند اوقات مکروہہ بھی اوقات ہیں اور دیگر اوقات کی طرح یہ اوقات بھی عبادت کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں لہٰذا اوقات ثلٰثہ مکروہہ میں نماز مشروع ہے اس لئے کہ نہی منہی عنہ کی مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے نیز صلوٰۃ کے ارکان وشرائط مثلاً رکوع، سجدہ، طہارت، ستر عورت وغیرہ فی نفسہ حسن ہیں ان میں کوئی قباحت نہیں ہے لہٰذا قباحت غیر کی وجہ سے ہوگی جیسا کہ حدیث صنابحی میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اوقات ثلٰثہ مکروہہ میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے اس لئے کہ ان اوقات میں شیطان آفتاب کے سامنے کھڑا ہوجاتا ہے۔

الا ان اصل الصلوٰۃ لایوجد بالوقت: مصنف رح اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: اوقات ثلٰثہ مکروہہ نماز کے حق میں ایسے ہی ہیں جیسا کہ یوم نحر صوم کے حق میں لہٰذا جس طرح یوم نحر میں روزہ فاسد ہوتا ہے اسی طرح اوقات مکروہہ میں نماز بھی فاسد ہونی چاہئے حالانکہ نماز اوقات مکروہہ میں ناقص ہوتی ہے نہ کہ فاسد، مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ عبارت سے یوم نحر اور اوقات مکروہہ میں فرق بیان کرکے سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ نماز کا وجود وقت پر موقوف نہیں ہے اس لئے کہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور ظرف کا ایجادِ مظروف میں کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ نماز کا وجود افعال واقوال مخصوصہ پر موقوف ہوتا ہے اور وقت نماز کا مجاور ہوتا ہے لہٰذا فسادِ وقت فسادِ صلوٰۃ میں موثر نہ ہوگا بخلاف روزہ کے کہ روزہ کا وجود وقت پر موقوف ہوتا ہے اس لئے کہ وقت روزہ کیلئے معیار ہے لہٰذا وقت روزہ کے ساتھ متصل ہوگا جس کی وجہ سے وقت کا فساد روزہ کے فساد میں موثر ہوگا۔

وہو سببہا فصارت الصلوٰۃ فیہ ناقصۃ لا فاسدۃ، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے بھی ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: آپ نے فرمایا کہ فساد ظرف فساد مظروف میں مؤثر نہیں ہوتا لہٰذا فساد ظرف سے نقصان مظروف بھی نہ ہونا چاہئے یہاں تک کہ اوقات ثلثہ مکروہہ میں نماز کامل ہونی چاہئے نہ کہ ناقص حالانکہ آپ مذکورہ اوقات میں نماز میں نقصان کے قائل ہیں۔

جواب: وقت نماز کے لئے اگرچہ ظرف ہے مگر سبب بھی ہے اور سبب کا فساد مسبب کے فساد میں ضرورۃً مؤثر ہوگا مگر یہ کہ وقت نماز کے لئے مجاور ہے وصف نہیں ہے لہٰذا نقصان میں مؤثر ہوگا نہ کہ فساد میں، جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ وقت نماز کے لئے سبب ہے اور سبب کا نقصان مسبب کے نقصان میں مؤثر ہوتا ہے تو مصنف نے فرمایا "فقیل لایتادی بہا کامل" یعنی ان اوقات مکروہہ میں نماز کامل ادا نہ ہوگی اور ان اوقات میں شروع کرنیکے بعد توڑنے سے قضا لازم ہوگی لہٰذا قضا وقت کامل میں ہونی چاہئے اور اگر اوقات مکروہہ میں قضا کی تب بھی درست ہوگی، امام زفر اور امام ابوحنیفہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اوقات مکروہہ میں نماز شروع کرنے کے بعد توڑنے سے مضمون نہیں ہوگی اس لئے کہ اوقات ثلثہ مکروہہ میں نماز منہی عنہ ہے لہٰذا ابطال سے حفاظت بھی لازم نہ ہوگی۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جب فساد وقت فساد صلوٰۃ میں مؤثر نہیں ہے تو نماز صحیح ہوگی اگرچہ ناقص ہوگی بخلاف صوم کے کہ صوم وقت ہی سے قائم ہوتا ہے لہٰذا وقت کا فساد صوم کے فساد میں مؤثر ہوگا اور صوم کی معرفت مقدار کے اعتبار سے وقت ہی سے ہوتی ہے یعنی صوم کا طول وقصر نہار کے طول وقصر پر موقوف ہوتا ہے اور وقت روزہ کی تعریف اور حقیقت میں داخل ہے اس لئے کہ روزہ کی تعریف یہ ہے "ہو الامساک عن المفطرات الثلث نہاراً" لہٰذا فساد وقت کی تاثیر یوم نحر میں بہ نسبت صلوٰۃ کے زیادہ ہوگی اس لئے کہ اوقات مکروہہ میں نماز کی ادائیگی بغیر کراہت کے ممکن ہے اس طور پر کہ مصلی صبر کرے یہاں تک کہ وقت مکروہہ خارج ہوجائے اسی وجہ سے مذکورہ اوقات میں نماز شروع کرنے سے لازم ہوجاتی ہے بخلاف صوم کے کہ یوم نحر میں شروع کرنے کے بعد بدون کراہت اتمام ممکن نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ یوم نحر میں روزہ شروع کرنے کے بعد لازم نہیں ہوتا۔

ص۲۶۴ کا بقیہ، مصنف کا کہنا یہ ہے کہ بیع نکاح کے خلاف ہے یعنی نکاح پر نہی وارد ہونے سے نکاح کی مشروعیت باقی نہیں رہی جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے۔ لیکن اگر بیع پر نہی وارد ہو تو اس صورت میں بیع کی مشروعیت، اور نہی کی حقیقت پر عمل ممکن ہے اسلئے کہ بیع کا مقصد تبدیل ملک ہے اور نکاح کا مقصد حلت بیع میں حلت تابع ہے اور نکاح میں اصل بیع اس جگہ بھی مشروع جہاں وطی حرام ہے جیسے امۃ مجوسیہ اور ایسی جگہ بھی کہ جہاں وطی ممکن ہی نہیں جیسے غلام واسباب وغیرہ

وَلَا يَلْزَمُ النِّكَاحُ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ لِاَنَّهٗ مَنْفِيٌّ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا نِكَاحَ اِلَّا بِشُهُوْدٍ فَكَانَ نَسْخًا وَلِاَنَّ النِّكَاحَ شُرِعَ لِمِلْكٍ ضَرُوْرِيٍّ لَا يَنْفَصِلُ عَنِ الْحِلِّ وَالتَّحْرِيْمُ يُضَادُّهٗ بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِاَنَّهٗ شُرِعَ لِمِلْكِ الْعَيْنِ وَالْحِلُّ فِيْهِ تَابِعٌ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ شُرِعَ فِيْ مَوْضِعِ الْحُرْمَةِ وَفِيْمَا لَا يَحْتَمِلُ اَصْلًا كَالْاَمَةِ الْمَجُوْسِيَّةِ وَالْعَبِيْدِ وَالْبَهَائِمِ،

ترجمہ اور نکاح بغیر شہود کی جہت سے اعتراض واقع نہیں ہوسکتا اس لئے کہ نکاح بغیر شہود علیہ السلام کے قول، لا نکاح الا بشہود، کی وجہ سے منفی ہے (نکاح بغیر شہود) نسخ ہوگا اور اس لئے کہ نکاح ملک ضروری کے لئے مشروع کیا گیا ہے لہٰذا نکاح حلت سے منفصل نہیں ہوسکتا اور تحریم حلت کی ضد ہے بخلاف بیع کے کہ اس کی مشروعیت (اصلاً) ملک عین کی مشروعیت کیلئے ہے اور حلت اس میں تابع ہے کیا تم نہیں جانتے کہ بیع تو موضع حرمت اور اس جگہ میں بھی کہ جس میں وطی کا اصلاً احتمال نہیں مشروع ہے مثلاً امۃ مجوسیہ اور عبید اور بہائم۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ احناف کے اس اصول پر (کہ نہی عن الافعال الشرعیۃ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہوتی ہے) ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ کے یہاں فعل شرعی منہی عنہ مشروع باصلہ ہوتا ہے لہٰذا نکاح بغیر شہود جو کہ شرعاً منہی عنہ ہے فی نفسہ مشروع ہونا چاہئے حالاں کہ نکاح بغیر شہود فی نفسہ مشروع نہیں ہے لہٰذا آپ کے اصول کے خلاف لازم آتا ہے۔

جواب: مصنف نے اس اعتراض کا جواب دو طریقوں سے دیا ہے۔

پہلا جواب یہ کہ نکاح بغیر شہود منہی عنہ نہیں ہے بلکہ منفی اور منسوخ ہے اور فی نفسہ مشروعیت کا تقاضہ منہی عنہ کرتی ہے نہ کہ منفی اور منسوخ اور ہمارا کلام منہی عنہ میں ہے نہ کہ منفی میں، نفی کے ذریعہ شئی معدوم کی خبر دی جاتی ہے جیسا کہ لا رجل فی الدار میں گھر میں کسی کے نہ ہونے کی خبر دی گئی ہے نیز نفی مشروعیت کی بقاء کو واجب نہیں کرتی بلکہ لازمی طور پر انتفاء مشروعیت کو واجب کرتی ہے تاکہ خبر صادق ہو اس لئے کہ صدق کے لئے خبر کا واقع کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

دوسرا جواب: دوسرے جواب کو مصنف نے ولان النکاح مشروع لملک ضروری سے بیان فرمایا ہے اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر لا نکاح الا بشہود میں لا نہی کے لئے تسلیم کرلیا جائے تو حقیقت نہی پر عمل ممکن نہ ہوگا لہٰذا نہی کو نفی کی جانب راجع کرنا ضروری ہوگا اس لئے کہ نہی بقاء مشروعیت کو

اس جگہ پر واجب کرتی ہے جہاں نہی کے موجب و مقتضیٰ کا اثبات ممکن ہو (اور نہی کا مقتضیٰ حرمت مع المشروعیت ہے) نہی ایسی جگہ منہی عنہ کی مشروعیت کا تقاضہ نہیں کرتی جہاں نہی کے موجب کا اثبات ممکن نہ ہو اور نکاح اسی قبیل سے ہے اس لئے کہ نکاح کی مشروعیت ضرورۃً اثبات ملک کے لئے ہے جو کہ حل استمتاع سے جدا نہیں ہو سکتی۔ بقیہ ص۲۶۵ پر

وَلَا يُقَالُ فِي الْغَصَبِ بِاَنَّهٗ يُثْبِتُ الْمِلْكَ مَقْصُوْدًا بِهٖ بَلْ يُثْبِتُ شَرْطًا لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ الضَّمَانُ لِاَنَّهٗ شُرِعَ جَبْرًا فَيَعْتَمِدُ الْفَوَاتَ وَشَرْطُ الْحُكْمِ تَابِعٌ لَهٗ فَصَارَ حَسَنًا بِحُسْنِهٖ وَكَذٰلِكَ الزِّنَا لَا يُوْجِبُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ اَصْلًا بِنَفْسِهٖ بَلْ هُوَ سَبَبٌ لِلْمَاءِ وَالْمَاءُ سَبَبٌ لِلْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْاَصْلُ فِي اِسْتِحْقَاقِ الْحُرُمَاتِ وَلَا عِصْيَانَ وَلَا عُدْوَانَ فِيْهِ ثُمَّ يَتَعَدّٰى مِنْهُ اِلٰى اَطْرَافِهٖ وَيَتَعَدّٰى اِلٰى اَسْبَابِهٖ،

ترجمہ غصب کے بارے میں یہ نہ کہا جائے کہ اس سے ملک بالقصد ثابت ہوتی ہے بلکہ ایک حکم شرعی کے لئے بطور شرط ثابت ہوتی ہے اور وہ حکم ضمان ہے اس لئے کہ ضمان (حق مالک کو) کو پورا کرنے کے لئے ہے (لہٰذا ضمان مالک سے مغصوب کی ملک کے فوت ہونے کا تقاضہ کرے گا) اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے لہٰذا حکم کے حسن ہونے کی وجہ سے شرط بھی حسن ہو جائے گی اور اسی طرح زنا، حرمت مصاہرت کو اصلاً اور بالذات واجب نہیں کرتا بلکہ زنا خروج منی کا سبب ہے اور خروج منی ولد کا سبب ہے اور ولد استحقاق حرمات میں اصل ہے اور ولد میں (فی نفسہ) کوئی عصیان وعدوان نہیں ہے پھر حرمات ولد سے اس کی طرفین کیطرف متعدی ہوں گی اور حرمت کا واجب کرنا ولد کے اسباب کی طرف متعدی ہوگا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ ولایقال سے اس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں جو متفق علیہ اصل پر وارد ہوتا ہے متفق علیہ اصل یہ ہے کہ (نہی عن الافعال الحسیہ منہی عنہ سے انتفاء مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے لہٰذا اس سے کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہو سکتا)

اعتراض، اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ غصب اور زنا دونوں فعل حسی اور منہی عنہ ہیں غصب کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل۔ اسی طرح زنا کے بارے میں فرمایا ہے۔ لا تقربوا الزنا۔ اس کے باوجود آپ غصب کے ذریعہ مشروعیت ملک کے قائل ہیں اور زنا سے حرمت

مصاہرت ثابت کرتے ہیں اور یہ دونوں حکم شرعی ہیں۔

صورت مسئلہ؛ مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کی کوئی چیز غصب کرلے اور شے مغصوب غاصب کے پاس سے گم ہو جائے اور غاصب شے مغصوب کا مالک کو ضمان ادا کر دے اس کے بعد گم شدہ مغصوب شئی مل جائے تو آپ کے یہاں اس شے مغصوب پر غاصب کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، مطلب یہ کہ غصب ثبوت ملک کا سبب ہے حالاں کہ غصب فعل حسی ہے اور فعل حسی پر جب نہی وارد ہوتی ہے تو قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے اور قبیح لعینہ منہی عنہ کی مشروعیت کا تقاضہ نہیں کرتی نہ خود مشروع ہوتی اور نہ کسی حکم شرعی کو ثابت کرتی ہے حالاں کہ آپ کے یہاں مغصوب کا ضمان ادا کرنے کے بعد شے مغصوب پر غاصب کی ملک ثابت ہو جاتی ہے جو کہ ایک حکم شرعی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ غصب فی نفسہ مشروع ہے حالاں کہ فعل حسی میں منہی عنہ مشروع نہیں ہوتا۔

جواب؛ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ فعل حسی میں منہی عنہ قصداً اور بالذات تو کسی حکم شرعی کا سبب نہیں بن سکتا البتہ تبعاً سبب ملک ہوسکتا۔ قصداً اور بالذات نہیں اس کی صورت یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کی کوئی چیز غصب کرلی اور غاصب نے شے مغصوب کا ضمان دے دیا تو شے مغصوب کو غاصب کی ملک قرار دینا ضروری ہے اگر شے مغصوب غاصب کی ملک میں داخل نہ ہو بلکہ مالک ہی کی ملک میں رہے اور ضمان بھی مالک کی ملک ہو جائے تو بدلین یعنی شئے مغصوب اور اس کا ضمان مالک کی ملک میں جمع ہو جائیںگے حالاں کہ بدلین کا ملک واحد میں جمع ہونا جائز نہیں ہے لہٰذا شے مغصوب پر غاصب کی ملکیت کا ثبوت ایک شرعی حکم ہے یعنی ضمان علی الغاصب کو ثابت کرنے کے لئے بطور شرط ہوا ہے یعنی ضمان اسی شرط پر واجب ہوگا جب کہ شے مغصوب پر غاصب کی ملک ثابت ہو جائے اس لئے کہ ضمان مالک کے نقصان کی تلافی کے لئے واجب ہوتا ہے لہٰذا ضمان اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ اولاً شے مغصوب سے مالک کی ملکیت ساقط ہو اور غاصب کی ملک ثابت ہو ورنہ تو شے مغصوب اور اس کا بدل دونوں مالک کی ملک میں جمع ہو جائیں گے جو کہ جائز نہیں ہے اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے لہٰذا ملکیت کا ثبوت تبعاً ہوگا نہ کہ قصداً اور بالذات، اور ضمان (جو کہ ایک شرعی حکم ہے) کے حسن ہونے کی وجہ سے ثبوت ملک للغاصب بھی حسن ہوگا۔

وکذلک الزنا؛ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے اعتراض کے دوسرے جز کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض؛ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح غصب فعل حسی ہے زنا بھی فعل حسی ہے اور فعل حسی سے نہی منہی عنہ کی عدم مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے، منہی عنہ جس طرح خود مشروع نہیں ہوتی کسی حکم مشروع کا سبب بھی نہیں بنتی حالاں کہ زنا حرمت مصاہرت کا سبب بنتا ہے جو کہ ایک نعمت اور حکم

شرعی ہے اس لئے کہ اللہ تعالے نے حرمت مصاہرت کو بطور احسان ذکر فرمایا ہے کا قال اللہ تعالے ہو الذی خلق من الماء بشرا فجعلہ نسبا وصہرا،

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ زنا اصلاً اور بالذات حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ زنا منی کے خروج کا سبب ہے اور خروج منی ولد کا سبب ہے اور ولد حرمت مصاہرت کے استحقاق کا اصل سبب ہے لہٰذا مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا اور ولد میں نہ تو حقوق اللہ کے اعتبار سے عصیان ہے اور نہ حقوق العباد کے اعتبار سے عدوان ہے چوں کہ ولد صنعت خداوندی سے مخلوق ہوا ہے لہٰذا ولد اصلاً احترام واکرام کا مستحق ہے، ولد پر اولاً واطی کا باپ اور واطی کا بیٹا حرام ہوتا ہے اگر ولد مؤنث ہو، اور موطوءہ کی بیٹی اور ماں حرام ہوتی ہے اگر ولد مذکر ہو پھر اس کے بعد ولد کے طرفین یعنی اب وام کیطرف حرمت متعدی ہوتی ہے۔

امام شافعی رح کے نزدیک حرمت مصاہرت صرف وطی ہی سے ثابت ہوجاتی ہے اور ہمارے نزدیک نکاح کے علاوہ زنا اور دواعی زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، حرمات چار ہیں، حرمت اب الواطی وابنہ علی الموطوءہ وحرمت ام الموطوءہ وبنتہا علی الواطی، امام شافعی رح کے نزدیک ان حرمات کا تعلق وطی حلال سے ہے اور احناف کے نزدیک وطی حلال کے علاوہ وطی حرام اور دواعی وطی سے بھی ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ دواعی وطی مفضی الی الزنا ہوتے ہیں اور زنا مفضی الی الولد ہوتا ہے اور ولد ہی استحقاق حرمات میں اصل ہے اگر ولد لڑکی ہو تو لہ پر واطی کا باپ اور واطی کا بیٹا حرام ہوتے ہیں اور اگر ولد لڑکا ہو تو موطوءہ کی ماں اور موطوءہ کی بیٹی حرام ہوتی ہے اس کے بعد حرمت ولد سے طرفین کیطرف متعدی ہوتی ہے اور وہ ولد کے اب اور ام ہیں لہٰذا بیوی کا قبیلہ شوہر پر اور شوہر کا قبیلہ بیوی پر حرام ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ولد نے زوجین کے درمیان جزئیت پیدا کردی ہے یہی وجہ ہے کہ ولد دونوں کیطرف منسوب ہوتا ہے البتہ یہاں ایک شبہ پیدا ہوسکتا ہے۔

شبہ: یہاں ایک شبہ پیدا ہوتا ہے کہ زوجین کے درمیان جزئیت ثابت ہونے کے بعد دوبارہ وطی حلال نہ ہونی چاہئے۔

جواب: قیاس کا تقاضہ تو یہی ہے کہ دوبارہ وطی حلال نہ ہونی چاہئے لیکن دفعاً للحرج دوبارہ وطی کو جائز قرار دیا گیا ہے پھر سببیت، زنا سے دواعی زنا کیطرف متعدی ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے دواعی زنا بھی ولد کے واسطہ سے حرمت مصاہرت کو ثابت کرتے ہیں۔

وَمَا قَامَ مَقَامَ غَيْرِهٖ إِنَّمَا يَعْمَلُ بِعِلَّةِ الْأَصْلِ أَلَا تَرَى أَنَّ التُّرَابَ لَمَّا قَامَ مَقَامَ الْمَاءِ نُظِرَ إِلَى كَوْنِ الْمَاءِ مُطَهِّرًا وَسَقَطَ عَنْهُ وَصْفُ التُّرَابِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا يُهْدَرُ وَصْفُ الزِّنَا بِالْحُرْمَةِ لِقِيَامِهٖ مَا لَا يُوْصَفُ بِذٰلِكَ فِي إِيْجَابِ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ،

ترجمہ اور جو شے غیر کے قائم مقام ہو وہ اصل کی علت سے عمل کرتی ہے کیا تم نہیں جانتے کہ جب مٹی پانی کے قائم مقام ہو گئی تو پانی کے مطہر ہونے کی رعایت کی جائے گی اور مٹی سے مٹی کا وصف (تلویث) ساقط ہو جائے گا اسی طرح یہاں بھی وصف زنا جو کہ حرام ہونا ہے (ساقط ہو جائے گا) زنا کے اسی شے یعنی ولد کے ایجاب حرمت مصاہرت میں قائم مقام ہونے کی وجہ سے جو کہ وصف حرمت کیساتھ متصف نہیں ہے۔

تشریح زنا اور دواعی زنا بالذات اسباب حرمت مصاہرت نہیں بلکہ ولد کی نیابت کی وجہ سے اسباب حرمت ہیں اور جو شے نیابۃً اثر کرتی ہے وہ اصل کی علت کی وجہ سے عمل کرتی ہے نائب کے اپنے وصف کا اعتبار نہیں ہوتا لہٰذا زنا جب کہ اثبات حرمت میں ولد کے قائم مقام ہے تو جن اوصاف کے ذریعہ ولد حرمت مصاہرت کے ثبوت میں عمل کرتا ہے ان ہی اوصاف کے ذریعہ زنا بھی عمل کریگا اور وصف زنا کا جو کہ حرمت ہے اعتبار نہ کیا جائے گا۔

الا تری: مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ مسئلہ کی وضاحت کے لئے ایک مثال پیش فرمارہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مٹی پانی کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے تطہیر کا عمل کرتی ہے لہٰذا افادۂ تطہیر میں پانی کے وصف تطہیر کا اعتبار ہوگا اور مٹی کا وصف جو کہ تلویث ہے ساقط ہو جائے گا، اسی طرح مسئلہ زنا میں زنا کا وصف حرمت ساقط ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ زنا اور دواعی زنا ولد کی نیابت کی وجہ سے حرمت مصاہرت کا عمل کرتے ہیں لہٰذا ولد ہی کے وصف کا اعتبار کیا جائے گا اور ولد میں وصف حرمت نہیں ہے لہٰذا اثبات حرمت مصاہرت میں بھی وصف حرمت کا اعتبار نہ ہوگا۔

امام شافعی رح کے نزدیک زنا اور دواعی زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی اس لئے کہ زنا حرام ہے لہٰذا نعمت کے اثبات کا سبب نہیں بن سکتی اور حرمت مصاہرت نعمت ہے جیسا کہ ماقبل میں ثابت ہو چکا ہے۔

فَصْلٌ فِیْ حُکْمِ الْاَمْرِ وَالنَّھْیِ فِیْ ضِدِّ مَا نُسِبَا اِلَیْہِ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِیْ ذٰلِکَ وَ الْمُخْتَارُ عِنْدَنَا اَنَّ الْاَمْرَ بِالشَّیْءِ یَقْتَضِیْ کَرَاھَۃَ ضِدِّہٖ لَا اَنْ یَکُوْنَ مُوْجِبًا لَہٗ اَوْدَلِیْلًا عَلَیْہِ لِاَنَّہٗ سَاکِتٌ عَنْ غَیْرِہٖ وَلٰکِنَّہٗ یَثْبُتُ بِہٖ حُرْمَۃُ الضِّدِّ ضَرُوْرَۃَ حُکْمِ الْاَمْرِ وَالثَّابِتُ بِھٰذَا الطَّرِیْقِ یَکُوْنُ ثَابِتًا بِطَرِیْقِ الْاِقْتِضَاءِ دُوْنَ الدَّلَالَۃِ،

ترجمہ یہ فصل مامور بہ اور منہی عنہ کی ضد کے حکم کے بارے میں ہے علمار کا ضد کے بارے میں اختلاف ہے ہمارے نزدیک امر بالشے مامور بہ کی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے نہ یہ کہ مامور بہ کی ضد کے لئے موجب یا یہ کہ وجوب پر دلیل ہو اس لئے کہ امر بالشے غیر مامور بہ سے ساکت ہے لیکن امر بالشی کے ذریعہ مامور بہ کی ضد کی حرمت حکمت آمر کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوگی اور اس طریقہ سے ثابت ہونے والا بطور اقتضار ثابت ہوگا نہ کہ دلالت کے طور پر۔

تشریح یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ امر کی مامور بہ کی ضد میں اور نہی کی منہی عنہ کی ضد میں کوئی تاثیر ہے یا نہیں، یعنی جب کسی شے کا امر کیا جائے تو یہ امر بالشے اس شے کی ضد سے نہی ہے یا نہیں مثلاً جب کہا جائے تحرک تو یہ امر بالحرکت منع من السکون میں مؤثر ہو یہاں تک کہ امر بالحرکت بمنزلہ لاتسکن کے ہو اور اسی طرح جب اسکن کہا جائے تو یہ امر بالسکون بمنزلہ لاتحرک کے ہو اور یہی محل اختلاف ہے اور یہ فصل اسی کے بیان کے بارے میں ہے ورنہ تو دونوں کے مفہوم اور صیغوں میں فرق ظاہر ہے چنانچہ احناف اور شوافع اور اصحاب الحدیث کے عام علمار اس بات کی طرف گئے ہیں کہ امر بالشے بعینہ مامور بہ کی ضد کی نہی ہے یہ ان حضرات کا قول اول ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ امر بالشے مامور بہ کی ضد یعنی نہی کو متضمن ہے پھر ان حضرات کے درمیان میں بھی اختلاف ہے بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ امر خواہ ندب کے لئے ہو یا وجوب کے لئے مامور بہ کی ضد کی نہی ہوگا اور بعض حضرات کے نزدیک اگر امر ندب کے لئے ہوگا تو مامور بہ کی ضد مکروہ تنزیہی ہوگی اور اگر امر وجوب کے لئے ہوگا تو مامور بہ کی ضد حرام ہوگی اور بعض حضرات اس بات کی طرف گئے ہیں کہ امر اگر وجوب کے لئے ہو تو یہ مامور بہ کی ضد سے تحریمًا نہی ہے اور اگر امر ندب کے لئے ہے تو یہ امر مامور بہ کی ضد کی مطلقًا نہی نہیں ہوگی، اور بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ امر بالشے مامور بہ کی ضد کی نہی ہے جبکہ مامور بہ کی ایک ضد ہو جیسا کہ امر بالایمان یہ کفر سے نہی ہے اور اگر مامور بہ کی اضداد کثیرہ ہوں تو امر تمام اضداد سے نہی نہیں کرے گا جیسا کہ امر بالقیام کہ اس کی اضداد کثیرہ ہیں مثلاً قعود، رکوع، سجود، اضطجاع وغیرہ۔

نہی عن الشئے، اگر منہی عنہ کی ضد واحد ہو تو یہی نہی اس ضد کے لئے بالاتفاق امر ہوگی جیسا کہ نہی عن الکفر امر بالایمان ہے اور نہی عن الحرکت امر بالسکون ہے اور اگر منہی عنہ کی اضداد کثیرہ ہوں تو احناف اور بعض اصحاب حدیث کے نزدیک تمام اضداد کا امر ہوگا جیسا کہ امر کی صورت میں اگر ماموربہ کی اضداد کثیرہ ہوں تو تمام اضداد کی نہی ہوتی ہے اور عام اصحاب کے نزدیک نہی عن الشئی تمام اضداد کے لئے امر نہ ہوگی

اصحاب حدیث کے درمیان اختلاف: پھر اصحاب حدیث کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک تو نہی ان اضداد میں سے کسی کے لئے بھی امر نہیں ہوتی اور بعض حضرات کے نزدیک اضداد میں سے ایک کے لئے لاعلی التعیین امر ہوتی ہے۔

معتزلہ: معتزلہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی معین شئے کا امر ماموربہ کی ضد نہیں ہوتا البتہ نہی عن الشئے المعین منہی عنہ کی ضد کا امر ہوگا، معتزلہ کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ امر و نہی میں سے ہر ایک اپنے مضاف الیہ کی ضد میں کسی حکم کو واجب کرتی ہے یا نہیں، ابو ہاشم اور اس کے متبعین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ان کا اپنی ضد میں کوئی حکم نہیں ہے بلکہ امر و نہی اپنے مضاف الیہ کی ضد کے بارے میں خاموش ہیں مثلاً اگر کسی شئے کا امر کیا تو ماموربہ کی ضد کے بارے میں کوئی حکم نہیں ہے نہ تو کراہت کا اور نہ حرمت کا، بلکہ امر ماموربہ کی ضد کے بارے میں ساکت ہے اسی طرح اگر کسی شئے سے نہی کی جائے تو منہی عنہ کی ضد میں کوئی حکم نہیں ہے نہ تو ندب کا اور نہ وجوب کا بلکہ نہی منہی عنہ کی ضد کے بارے میں ساکت ہے اور یہی مذہب شافعیہ میں سے امام غزالی اور امام الحرمین کا ہے اور دیگر حضرات جن میں عبدالجبار اور ابوالحسن شامل ہیں اس بات کیطرف گئے ہیں کہ امر ماموربہ کی ضد کی حرمت کو واجب کرتا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ حرمت پر دلالت کرتا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ حرمت کا تقاضہ کرتا ہے اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ امر بالشئے ماموربہ کی کراہت پر دلالت کرتا ہے۔

مصنف کا مختار: مصنف علیہ الرحمہ کا اقوال مذکورہ میں سے مختار مذہب یہ ہے کہ امر بالشئے ماموربہ کی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے اور یہی مذہب قاضی امام ابوزید شمس الائمہ اور فخر الاسلام اور صدر الاسلام وغیرہ کا ہے مصنف نے اپنے مختار مذہب کی دلیل کیطرف ان الامر بالشئے یقتضی کراہۃ ضدہ الخ سے اشارہ فرمایا ہے، مصنف کا مذہب یہ نہیں ہے کہ امر ماموربہ کی ضد کی حرمت کا موجب یا ضد کی حرمت پر دلیل ہے جیسا کہ بعض حضرات کا خیال ہے اس لئے کہ امر غیر ماموربہ سے ساکت ہے۔

لکنہ یثبت بہ الخ سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ جب امر ماموربہ کی ضد سے ساکت ہے تو اس کے لئے کوئی حکم بھی ثابت نہ ہوگا حالاں کہ بعض جگہ پر ماموربہ کی ضد کی حرمت ثابت ہوتی ہے جیسا کہ امر بالصلوٰۃ والصوم ترک صلوٰۃ والصوم کی حرمت

کا تقاضہ کرتا ہے جو کہ ماموربہ کی ضد ہے۔
جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ امر تو ماموربہ کی ضد کی کراہت ہی کا تقاضہ کرتا ہے لیکن حکم آمر کی ضرورت کی وجہ سے امر سے ماموربہ کی ضد کی حرمت ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ امر کے ذریعہ کسی شئے کے وجود کی طلب اس شئے کی ضد کی نفی کا تقاضہ کرتی ہے لہٰذا ماموربہ کی ضد کی نفی بطور اقتضاء ثابت ہوگی اور جو چیز اقتضاءً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور ضرورت ادنیٰ سے پوری ہوجاتی ہے اور ادنیٰ کراہت ہے لہٰذا ماموربہ کی ضد کے لئے کراہت ثابت ہوگی اور یہی مصنف کے نزدیک مختار مذہب ہے البتہ اگر ماموربہ کی ضد میں اشتغال سے ماموربہ فوت ہوتا ہو تو ایسی صورت میں بجائے کراہت کے حرمت ثابت ہوگی مثلاً امر بالصلوٰۃ ماموربہ کی ضد کی حرمت کا تقاضہ کرتا ہے اس لئے کہ اقامت صلوٰۃ کی ضد ترک صلوٰۃ ہے اور ترک صلوٰۃ اقامت صلوٰۃ کو فوت کرتا ہے۔

وَفَائِدَةُ هٰذَا الْأَصْلِ أَنَّ التَّحْرِيْمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْدًا بِالْأَمْرِ لَمْ يُعْتَبَرْ إِلَّا مِنْ حَيْثُ أَنَّهٗ يُفَوِّتُ الْأَمْرَ فَإِذَا لَمْ يُفَوِّتْهُ كَانَ مَكْرُوْهًا كَالْأَمْرِ بِالْقِيَامِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُوْدِ قَصْدًا حَتّٰى إِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلوٰتُهٗ وَلٰكِنَّهٗ يُكْرَهُ۔

ترجمہ: اور اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ تحریم جب امر سے مقصود نہیں ہے تو اس تحریم کا اعتبار نہ ہوگا مگر اس صورت میں کہ جب ماموربہ کی ضد پر عمل ماموربہ کو فوت کرتا ہو لہٰذا جب ماموربہ کو فوت نہ کرے تو (ماموربہ کی ضد) مکروہ رہے گی جیسا کہ امر بالقیام قعود سے قصداً نہی نہیں ہے یہاں تک اگر وہ شخص جس کو کھڑے ہونے کا حکم دیا وہ (اولاً) بیٹھا اور پھر کھڑا ہوا تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی البتہ مکروہ ہوگی۔

تشریح: اس اصل (یعنی امر بالشئے ماموربہ کی ضد کی کراہت کو چاہتی ہے) کا فائدہ یہ ہے کہ جب امر بالشئے سے ماموربہ کی ضد کی حرمت مقصود نہیں ہے تو اس تحریم کا اعتبار ہی نہیں ہوگا مگر اس صورت میں کہ ماموربہ کی ضد میں مشغول ہونے سے ماموربہ فوت ہوتا ہو تو البتہ ماموربہ کی ضد کی حرمت معتبر ہوگی مثلاً امر بالصلوٰۃ میں ماموربہ کی ضد حرام ہوگی اس لئے کہ ماموربہ اقامت صلوٰۃ ہے اور اس کی ضد ترک صلوٰۃ ہے اور ترک صلوٰۃ اقامت صلوٰۃ کو فوت کرتا ہے لہٰذا ترک صلوٰۃ حرام ہوگا اور اگر ایسا نہیں تو مکروہ ہوگا۔
کراہت کی وجہ یہ ہے کہ امر بالشئے ماموربہ کی ضد کی نہی کا تقاضہ نہیں کرتی ضمناً نہی ثابت ہوتی ہے اگر امر بالشئے ماموربہ کی ضد کی نہی کا قصداً تقاضہ کرتی تو ماموربہ کی ضد حرام ہوتی مگر چوں کہ قصداً نہی نہیں ہے

اس لئے مشابہ نہی ہوگی جس کی وجہ سے کراہت ثابت ہوگی جسطرح امور بہ کی مشابہت سے ندب ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ امر بالقیام سے قعود کی قصداً نہی مقصود نہیں ہے لہٰذا اگر کوئی شخص رکعت اولیٰ کے سجدۂ ثانیہ کے بعد فوراً کھڑا ہونے کے بجائے بیٹھ جائے اور اس کے بعد کھڑا ہو تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی اس لئے کہ قعود کی وجہ سے قیام فوت نہیں ہوا البتہ تاخیر عن القیام کیوجہ سے کراہت ہوگی۔

وَعَلٰى هٰذَا الْقَوْلِ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ النَّهْيُ مُقْتَضِيًا فِيْ ضِدِّهٖ اِثْبَاتَ سُنَّةٍ تَكُوْنُ فِي الْقُوَّةِ كَالْوَاجِبِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُهِيَ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْاِزَارِ وَالرِّدَاءِ،

ترجمہ اور اس اصل کے مطابق یہ احتمال ہے کہ نہی اپنی منہی عنہ کی ضد میں سنت کے اثبات کی مقتضی ہو جو کہ قوت میں واجب کے مانند ہو اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ محرم کو جب سلا ہوا کپڑا پہننے سے منع کیا گیا ہے تو چادر اور تہبند پہننا سنت ہوگا۔

تشریح اصل مذکور یعنی امر بالشئی یقتضی کراہۃ ضدہ کا تقاضہ یہ ہے کہ جب امر بالشئی مامور بہ کی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتی ہے تو نہی عن الشئی منہی عنہ کی سنیت کا تقاضہ کرے اور وہ سنت واجب کے مثل ہو، مصنف علیہ الرحمہ نے تشبیہ دے کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ سنت قوت میں واجب سے کم ہوگی جسطرح کہ کراہت حرمت میں حرام سے کم ہوتی ہے اور سنت سے اصطلاحی سنت مراد نہیں ہے، فقہاء کی اصطلاح میں فعل رسول ﷺ کو سنت کہتے ہیں اس لئے کہ سنت اصطلاحی تو صرف نقل ہی سے ثابت ہوتی ہے اور یہاں سنت سے وہ مراد ہے جو واجب کے قریب ہو، مصنف علیہ الرحمہ نے یحتمل کا لفظ استعمال کیا ہے اسلئے کہ یہ قول منصوص علیہ عن السلف نہیں ہے مگر قیاس اس کا مقتضی ہے۔

ولہٰذا قلنا : نہی چوں کہ منہی عنہ کی ضد کی سنیت کا تقاضہ کرتی ہے لہٰذا جب محرم کو سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کیا گیا ہے تو بغیر سلے ہوئے کپڑے پہننا سنت ہوگا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، لایلبس المحرم القباء ولا القمیص ولا السراویل ولا القلنسوۃ ولا الخفین الا ان لا تجد النعلین فیقطع ما اسفل من الکعبین۔ (رواہ ابن عمر)

فَصْلٌ فِيْ بَيَانِ اَسْبَابِ الشَّرَائِعِ اِعْلَمْ اَنَّ اَصْلَ الدِّيْنِ وَفُرُوْعَهٗ مَشْرُوْعَةٌ بِاَسْبَابٍ جَعَلَهَا الشَّرْعُ اَسْبَابًا لَهَا كَالْحَجِّ بِالْبَيْتِ وَالصَّوْمِ بِالشَّهْرِ وَ

الصَّلوٰةِ بِاَوْقَاتِهَا وَالْعُقُوْبَاتِ بِاَسْبَابِهَا وَالْكَفَّارَةِ الَّتِيْ هِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوْبَةِ بِمَا تُضَافُ اِلَيْهِ مِنْ سَبَبٍ مُتَرَدِّدٍ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ وَالْمُعَامَلَاتِ بِتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُوْرِ بِتَعَاطِيْهَا وَالْاِيْمَانِ بِالْاٰيَاتِ الدَّالَّةِ عَلٰى حُدُوْثِ الْعَالَمِ،

ترجمہ یہ فصل ان طریقوں کے بیان میں ہے کہ جن کے ذریعہ مشروعات کی معرفت اور ان کا ثبوت ہوتا ہے یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ اصول دین اور اس کے فروع ایسے اسباب کے ذریعہ ثابت ہوتے ہیں کہ جن کو شارع نے ان کے اسباب قرار دیا ہے جیسا کہ حج کا وجوب بیت اللہ سے متعلق ہے اور صوم کا وجوب شہر رمضان سے متعلق ہے اور صلوٰۃ کا وجوب ان کے اوقات سے متعلق ہے اور حدود کا وجوب ان کے اسباب سے متعلق ہیں اور کفارہ (جو کہ عبادت اور عقوبت کے درمیان متردد ہے) کا وجوب اس سبب سے متعلق ہے جس کی طرف وہ کفارہ مضاف ہے اور وہ سبب منع اور اجازت کے درمیان متردد ہے اور معاملات کی مشروعیت کا سبب بقاء عالم کا من جانب اللہ فیصلہ ہو جانا ہے جو معاملات کے اختیار کرنے سے متعلق ہے اور ایمان کا وجوب ان آیات کے ساتھ متعلق ہے جو حدوث عالم پر دلالت کرتی ہیں۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ نے مقاصد اور مقاصد کی تقسیم سے فارغ ہو کر وسائل اور اسباب کو ذکر کیا ہے یہاں اسباب سے مراد طرق ہیں اور شرائع سے مراد احکام مشروعہ ہیں اور مطلب یہ ہے کہ یہ فصل ان طریقوں کے بیان میں ہے کہ جن سے احکام مشروعہ کو پہچانا جاتا ہے اور ان کے ذریعہ احکام ثابت ہوتے ہیں لغت میں سبب اس کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ مقصود تک رسائی ممکن ہو تو اسی لغوی معنے کا اعتبار کرتے ہوئے رسی کو بھی سبب کہتے ہیں کیوں کہ رسی کے ذریعہ بھی کنوئیں کے پانی تک رسائی ہوتی ہے نیز راستہ کو بھی سبب کہتے ہیں اس لئے کہ راستہ منزل مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں ہر اس وصف ظاہر پر سبب کا اطلاق ہوتا ہے جو وصف منضبط ہو اور نقلی دلیل اس بات پر دلالت کرے کہ وہ وصف حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لئے معرّف اور شناخت کا ذریعہ ہے یعنی دلیل سماعی اس بات پر دلالت کرے کہ شارع نے اس وصف کو فلاں حکم کے ثبوت کے لئے علامت بنایا ہے انہی اسباب کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ اس سلسلہ میں تین مذہب ہیں۔

پہلا مذہب: یہ مذہب ہمارے علماء احناف اور جمہور متکلمین نیز شوافع کا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ احکام مشروعہ خواہ از قبیل اصول ہوں جیسے اللہ کی ذات وصفات پر ایمان، خواہ از قبیل فروع ہوں جیسے عبادات معاملات، کفارات اور عقوبات، ان تمام احکام کے لئے اسباب ہیں اور یہ احکام شریعت میں ان ہی اسباب سے ثابت ہیں اور بحسب ظاہر ان ہی اسباب کی طرف منسوب ہوتے ہیں اگرچہ حقیقی موجب اور شارع صرف اللہ ہے۔

دوسرا مذہب: جس کے قائل بعض اصولیین ہیں یہ ہے کہ یہ حضرات اسباب کا بالکلیہ انکار کرتے ہیں یعنی اسباب نہ عبادت کے لئے ہیں اور نہ معاملات کے لئے اور نہ عقوبات کے لئے اور نہ بحسب الظاہر ہیں اور نہ بحسب الحقیقت، بلکہ یہ حضرات یہ کہتے ہیں کہ حکم منصوص علیہ پر ظاہر نص سے ثابت ہوتا ہے اور غیر منصوص علیہ میں حکم اس وصف کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جس وصف کو علت قرار دیا گیا ہے چنانچہ وہ وصف غیر منصوص علیہ (فرع) میں ثبوت حکم کی علامت ہوتا ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ایجاب باری تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے جیسا کہ تخلیق باری تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے اب اگر ایجاب کو اسباب کی طرف منسوب کر دیا گیا تو یہ صفت خاصہ اللہ تعالیٰ سے منقطع ہو جائیگی حالاں کہ باری تعالیٰ سے اس کی صفت خاصہ کو منقطع کرنا جائز نہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر احکام کے لئے اسباب ہوں تو اسباب اور احکام کے درمیان انفکاک نہ ہونا چاہئے حالاں کہ انفکاک موجود ہے اس لئے کہ ورود شرع سے پہلے اسباب موجود تھے مگر احکام موجود نہیں تھے اسی طرح اگر کوئی شخص دار الحرب میں مسلمان ہو گیا اور اس نے دار الاسلام کی طرف ہجرت نہیں کی تو اس کے حق میں عبادت کے اسباب تو متحقق ہیں مگر اس پر عبادت واجب نہیں خلاصہ یہ کہ اسباب اور احکام کے درمیان انفکاک اس بات کی علامت ہے کہ احکام کے لئے اسباب علت نہیں ہیں۔

فاضل مصنف نے "جعلها الشرع اسبابا لها" سے ان دونوں دلیلوں کا جواب دیا ہے، پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ کب کہا ہے کہ اسباب بذاتہا موجب ہیں یہاں تک کہ صفت ایجاب کا اللہ تعالیٰ سے قطع کرنا لازم آجائے ہم تو یہ کہتے ہیں کہ حقیقی موجب تو اللہ تعالیٰ ہیں البتہ احکام اسباب کی جانب مضاف ہوتے ہیں اور سبب کی طرف حکم کے مضاف ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حکم دوسرے کی طرف مضاف نہ ہو مثلاً قتل، حقیقۃً تلوار وغیرہ سے حاصل ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود قتل کو قاتل کی طرف مضاف کیا جاتا ہے حتیٰ کہ قصاص قاتل پر واجب ہوتا ہے نہ کہ تلوار پر، پس اسی طرح یہاں بھی یہ ہو سکتا ہے کہ احکام حقیقۃً واجب کرنے والا تو اللہ تعالیٰ ہو مگر یہ احکام اسباب کی جانب ہی مضاف ہوتے ہوں اور جب ایسا ہے تو اس بات کی طرف احکام کے منسوب ہونے سے صفت ایجاب کا اللہ تعالیٰ سے قطع لازم نہ آئے گا۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب اسباب بذاتہا موجب نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے موجب بنانے سے موجب ہوئے ہیں تو ورود شرع سے پہلے اسباب موجود نہیں ہوں گے کیوں کہ ورود شرع سے پہلے اللہ تعالیٰ نے ان کو اسباب نہیں بنایا ہے اور جب ورود شرع سے پہلے اسباب موجود نہیں ہیں بلکہ ورود شرع کے بعد موجود ہوئے ہیں تو ورود شرع کے بعد اسباب اور احکام دونوں موجود ہوں گے اور جب ورود شرع کے بعد دونوں موجود ہوں گے تو دونوں کے درمیان انفکاک نہ ہوگا، اور رہا دار الحرب میں رہنے والے

مسلمان سے عبادات کا ساقط ہونا تو وہ اس لئے نہیں کہ دارالحرب میں اسباب متحقق ہیں مگر احکام (عبادات) واجب نہیں ہیں بلکہ احکام بھی موجود ہیں مگر دفع حرج کے لئے عبادات کو ساقط کر دیا گیا ہے۔

تیسرا مذہب: اس مذہب کے قائلین جمہور اشاعرہ ہیں وہ یہ ہے کہ حقوق العباد اور عبادات کے درمیان فرق ہے چنانچہ ان حضرات نے کہا کہ حقوق العباد اور عقوبات کے لئے اسباب ہوتے ہیں اور ان کا وجوب اسباب کی طرف مضاف ہوتا ہے اس لئے کہ حقوق العباد اور عقوبات بندہ کے کسب سے حاصل ہوتے ہیں لہٰذا ان کو بندہ ہی کی طرف مضاف کیا جائے گا اور رہی عبادات تو ان کے وجوب میں بندہ کے کسب کو چونکہ کوئی دخل نہیں ہے بلکہ ان کا وجوب صرف باری تعالےٰ کے ایجاب اور خطاب کیطرف مضاف ہوتا ہے اس لئے عبادات کے لئے اسباب نہ ہوں گے۔

دلیل کا جواب: ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ فرق ضعیف ہے چوں کہ جب بعض احکام کو دلیل کے ساتھ اسباب کیطرف مضاف ونسوب کرنا جائز ہے تو تمام احکام کو اسباب کیطرف منسوب کرنا جائز ہوگا۔

اعلم ان اصل الدین الخ، فاضل مصنف نے مذاہب ثلثہ میں سے مذہب اول کو جو خود مصنف کا مذہب بھی ہے بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ دین کے اصول وفروع شریعت اسلام میں ان اسباب کیساتھ مشروع ہیں جن کو شارع نے اصول اور فروع کے لئے اسباب بنایا ہے اگرچہ حقیقی موجب اور شارع اللہ تعالیٰ ہیں سبب ظاہری موجب تو ہو سکتا ہے لیکن حقیقی موجب نہیں ہو سکتا۔

بہرحال مذہب اول کے مطابق احکام شرع کے اسباب کا ہونا ضروری ہے مثلاً حج کا وجوب بیت اللہ کے ساتھ متعلق ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شرع میں حج بیت کی طرف مضاف کیا جاتا ہے چنانچہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً۔ اور پہلے گذر چکا ہے کہ اضافت سببیت کی دلیل ہوتی ہے لہٰذا بیت اللہ وجوب حج کا سبب ہوگا اور سبب چوں کہ واحد ہے اسلئے حج کے وجوب میں تکرار نہ ہوگی بلکہ عمر میں صرف ایک مرتبہ حج فرض ہوگا اس لئے کہ سبب کے تکرار سے مسبب میں تکرار ہوتی ہے اور رہا حج کا وقت تو وہ جواز ادا کے لئے شرط ہے نہ سبب کے لئے۔

روزہ کا وجوب شہر رمضان سے متعلق ہے لہٰذا شہر رمضان ہی روزہ کے وجوب کا سبب ظاہری ہوگا، یہی وجہ ہے کہ شہر رمضان کے مکرر ہونے سے روزہ مکرر ہوجاتا ہے البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ راتیں بھی دنوں کے مانند سبب ہیں یا نہیں، امام سرخسی دونوں کو سبب مانتے ہیں اور امام ابوزید اور فخر الاسلام صرف دنوں کی سببیت کے قائل ہیں۔

صلوٰۃ کا وجوب بظاہر اوقات سے متعلق ہے لہٰذا اوقات ہی کو وجوب صلوٰۃ کا سبب قرار دیا جائے گا اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صلوٰۃ کی اضافت وقت کی طرف ہوتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے صلوٰۃ الظہر،

صلوٰۃ العصر، اس کے علاوہ اوقات کے تکرر سے نماز کا تکرر ہوتا ہے یہ بھی اس بات کی علامت ہے کہ وقت ہی نماز کا سبب وجوب ہے۔

اور حدود کے وجوب کا سبب جنایات ہوتی ہیں اس لئے حدود کی اضافت جنایات کیطرف ہوتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے حد السرقہ، حد الزنا وغیرہ، نیز جنایات کے تکرر سے حدود کا تکرر ہوتا ہے یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ جنایات ہی حدود کا سبب ہوتی ہیں۔

اور کفارات جو کہ عبادات اور عقوبات کا مجموعہ ہوتے ہیں) کا وجوب ان اسباب سے متعلق ہوتا ہے جن کی طرف ان کفارات کی اضافت ہوتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے کفارہ قتل خطا، کفارہ یمین وغیرہ، کفارات چوں کہ من وجہ عبادات ہوتے ہیں اسی وجہ سے کافروں پر واجب نہیں ہوتے اس لئے کہ کافر عبادت کا اہل نہیں ہوتا اور من وجہ چوں کہ عقوبات ہوتے ہیں جس کی وجہ سے جنایت ہی پر مرتب ہوتے ہیں بغیر جنایت کفارہ واجب نہیں ہوتا اور جس جنایت کیطرف کفارہ کی اضافت ہوتی ہے وہی جنایت اس کفارہ کا سبب وجوب ہوتی ہے کفارہ چوں کہ عبادت اور عقوبت کا مجموعہ ہوتا ہے لہٰذا کفارہ کا سبب بھی حظر اور اباحت کے درمیان دائر ہوتا ہے، کفارہ کی عبادت کا پہلو اباحت کی طرف اور عقوبت کا پہلو (ممانعت) کی طرف مضاف ہوتا ہے تاکہ سبب اور مسبب میں مناسبت ہو جائے اس لئے کہ اثر موثر کے مطابق ہوا کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ محظورِ محض مثلاً قتل عمد اور یمین غموس یعنی گذشتہ پر جھوٹی قسم کھانا اسی طرح مباح محض بھی کفارہ کا سبب نہیں ہوتا مثلاً یمین معقودہ قبل الحنث،

کفارہ صوم کا سبب ماہ رمضان میں قصداً افطار کرنا ہے افطار اس حیثیت سے کہ افطار کرنے والا اپنے مال کے ذریعہ افطار کرتا ہے جائز اور مباح ہے مگر اس حیثیت سے کہ جنایت علی الصوم ہے محظور ہے لہٰذا افطار جو کہ سبب کفارہ ہے حظر و اباحت کے درمیان متردد ہے اسی طرح قتل خطا میں قتل سبب متردد بین الحظر والاباحت ہے اس لئے کہ رمی الی الصید مباح ہے مگر احتیاط سے کام نہ لینا محظور ہے اسی طرح شکار اگرچہ فی نفسہ مباح ہے مگر حالت احرام میں شکار محظور ہے۔

خلاصہ بحث یہ کہ کفارات چوں کہ عبادت اور عقوبت کی جہت رکھتے ہیں لہٰذا ان کا سبب بھی ایسا ہی ہونا چاہئے کہ جو دو جہتین ہو یعنی حظر و اباحت دونوں پہلو رکھتا ہو جیسا کہ ماقبل کی امثلہ سے ظاہر ہے۔

والمعاملات بتعلق البقاء المقدور: معاملات جیسے بیع و شراء، و نکاح و طلاق وغیرہ کی مشروعیت کا سبب بقاء عالم ہے جو کہ معاملات کو اختیار کرنے سے متعلق ہے اس لئے کہ بقاء عالم کا مدار نوع انسانی کی بقاء پر ہے اور نوع انسانی کی بقاء کا تعلق امور صناعیہ فی الغذاء واللباس والمسکن وغیرہ کے اختیار کرنے سے ہے جن کا وجود افراد انسانی کے درمیان معاونت و مشارکت کے بغیر ناممکن ہے۔

والایمان بالآیات الخ: ایمان باللہ کا سبب وہ آیات (علامات) ہیں جو حدوث عالم پر دلالت کرتی ھیں ایمان باللہ کے وجوب کا سبب حقیقی تو اللہ تعالیٰ ہے لیکن ظاہر میں حدوث عالم کی طرف منسوب ہے تاکہ معاندین کے شبہ کو دفع کیا جاسکے۔

وَاِنَّمَا الْاَمْرُ لِاِلْزَامِ اَدَاءِ مَاوَجَبَ عَلَيْنَا بِسَبَبِهِ السَّابِقِ كَالْبَيْعِ يَجِبُ بِهِ الثَّمَنُ ثُمَّ يُطَالَبُ بِالْاَدَاءِ وَدَلَالَةُ هٰذَا الْاَصْلِ اِجْمَاعُهُمْ عَلٰى وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ عَلَى النَّائِمِ وَالْمُغْمٰى عَلَيْهِ اِذَا لَمْ يَزْدَدِ الْجُنُوْنُ وَالْاِغْمَاءُ عَلٰى يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ،

ترجمہ اور بہرحال امر سبب سابق کی وجہ سے ہمارے اوپر واجب ہونے والے حکم کی اداء کو لازم کرنے کے لئے ہے جس طرح کہ بیع سے نفس ثمن واجب ہو جاتا ہے اس کے بعد ادا کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور اس اصل کی دلیل فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ نائم اور مجنون اور بیہوش پر نماز واجب ہوتی ہے بشرطیکہ جنون اور اغماء ایک دن سے زیادہ نہ ہو۔

تشریح انما الامر: مصنف اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ امر ایجاب کے لئے ہے لہٰذا وجوب بالاتفاق امر کے ذریعہ ثابت ہوگا اور بقول آپ کے وجوب سبب کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے تو یہ تحصیل حاصل ہے۔

جواب: وجوب دو قسم کا ہوتا ہے نفس وجوب اور وجوب اداء، نفس وجوب کا تعلق اسباب سے ہے اور وجوب اداء کا تعلق امر سے ہے اس لئے کہ بعض اوقات شئے واجب فی الذمہ ہوتی ہے مگر اسکی اداء فی الحال واجب نہیں ہوتی جیسا کہ بیع بثمن المؤجل میں ثمن مشتری پر بیع کے وقت ہی واجب ہو جاتا ہے مگر اداء فی الحال واجب نہیں ہوتی بلکہ عند الطلب ہوتی ہے اسی طرح امر کے ساتھ وجوب ادا کا تعلق سبب کے ذریعہ نفس وجوب کے بعد ہوتا ہے۔

دلالۃ ہذا الاصل: فاضل مصنف یہاں سے اس بات کی دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ نفس وجوب اسباب سے متعلق ہوتا ہے اور وجوب اداء امر سے، دلیل کا خلاصہ یہ ہے، اس بات پر تمام فقہاء احناف کا اجماع ہے کہ نائم، مجنون اور مغمی علیہ پر نماز واجب ہوتی ہے بشرطیکہ جنون اور اغماء ایک رات دن سے زیادہ نہ ہو حالانکہ ان حضرات میں خطاب کی صلاحیت نہیں ہوتی اور وجوب کی علامت یہ ہے کہ نائم کے بیدار ہونے اور مجنون و مغمی علیہ کے افاقہ کے بعد قضا واجب ہوتی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قبل الخطاب سبب کے پائے جانے کی وجہ سے وجوب ثابت ہوتا ہے اگر وجوب نہ ہوتا تو قضا

بھی واجب نہ ہوتی۔

اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ وجوب قضاء بیداری اور افاقہ کے بعد مستقل عبادت ہے جو کہ خطاب جدید سے واجب ہوتی ہے نہ کہ سبب سابق سے، تو اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ بات ہوتی تو قضاء کی شرط کی رعایت ضروری نہ ہوتی حالاں کہ قضاء کی شرط کی رعایت ضروری ہے مثلاً قضاء کی نیت ضروری ہے اگر قضاء مستقل جدید عبادت ہوتی تو قضاء میں نیت کی ضرورت نہ ہوتی۔

وَإِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهِ بِهِ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي إِضَافَةِ الشَّيْءِ أَنْ يَكُوْنَ سَبَبًا لَهُ وَإِنَّمَا يُضَافُ إِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا وَكَذَا إِذَا لَازَمَهُ فَتَكَرَّرَ بِتَكَرُّرِهِ دَلَّ أَنَّهُ يُضَافُ إِلَيْهِ،

ترجمہ سبب کی طرف حکم کی اضافت اور حکم کے سبب کے ساتھ متعلق ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ مضاف الیہ ہی حکم کا سبب ہے اس لئے کہ اضافۃ الشے الے الشے میں اصل یہ ہے کہ مضاف الیہ مضاف کے لئے سبب ہو اور شرط کی جانب اضافت مجازاً ہوتی ہے اور اسی طرح جب حکم کسی شے کے ساتھ اسطرح لازم ہو کہ شے کی تکرار سے حکم مکرر ہوتا ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حکم اسی شے کی طرف مضاف ہے۔

تشریح سابق میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ احکام اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں یعنی احکام کے لئے اسباب ضروری ہوتے ہیں، اب یہاں سے اس بات کی علامات بیان کرنا چاہتے ہیں مصنف فرماتے ہیں کہ سببیت کے پہچاننے کی دو علامتیں ہیں ایک تو یہ کہ حکم سبب کی طرف مضاف ہوتا ہے جیسے صلوٰۃ الظہر، صوم الشہر حج البیت، حد الشرب، کفارۃ القتل وغیرہ، اس لئے کہ ایک شے کو دوسری شے کی طرف مضاف کرنے میں اصل یہ ہے کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہو اس لئے کہ اضافت اختصاص کے لئے ہوتی ہے لہٰذا مضاف مضاف الیہ کے ساتھ مختص ہوگا اور وجوہ اختصاص میں سے قوی ترین اختصاص چونکہ مسبب کا اس کے سبب کے ساتھ اختصاص ہوتا ہے اسلئے اضافت وجوہ اختصاص میں سے سب سے قوی اختصاص یعنی سببیت کی طرف راجع ہوگی اور اضافت اس بات کی علامت ہوگی کہ مضاف الیہ سبب اور مضاف مسبب ہے اور حکم سبب کے ساتھ اس طریقہ پر متعلق ہوتا ہے کہ سبب کے موجود ہونے سے حکم موجود اور معدوم ہونے سے حکم معدوم ہوتا ہے اور سبب کے تکرار سے حکم مکرر ہوتا ہے۔

وانما یضاف الی الشرط: یہ ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: سوال یہ ہے کہ اگر اضافت سببیت کی دلیل ہے تو شرط کو بھی سبب ہونا چاہئے تھا کیوں کہ حکم شرط کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے جیسے صدقۃ الفطر میں صدقہ فطر کی طرف مضاف ہے لہٰذا فطر کو صدقہ کا سبب ہونا

چاہئے حالاں کہ فطر صدقہ کا سبب نہیں بلکہ شرط ہے۔
جواب: جواب یہ ہے کہ علاقہ مشابہت کی وجہ سے حکم مجازاً شرط کی طرف مضاف ہوتا ہے اس طور پر کہ حکم جس طرح وجود سبب کے وقت موجود ہوتا ہے اسی طرح وجود شرط کے وقت بھی موجود ہوتا ہے پس اس اعتبار سے شرط سبب کے ساتھ مشابہ ہوگئی اور اس مشابہت کیوجہ سے حکم کو شرط کی طرف مجازاً مضاف کر دیا گیا ہے، جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حکم کی اضافت اگرچہ سبب اور شرط دونوں کی طرف ہے مگر سبب کی طرف حقیقۃً ہے اور شرط کی طرف مجازاً ہے لہٰذا حقیقت کی موجودگی میں مجاز کا اعتبار نہ ہوگا۔
وکذا اذا لازمہ: فاضل مصنف سبب کی دوسری علامت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح اضافت سببیت کی دلیل ہے اسی طرح ایک شے کا دوسری شے کے لئے لازم ہونا اور اس شے کے تکرر سے مکرر ہونا بھی سببیت کی علامت ہے لہٰذا اگر ملزوم کے تکرر سے لازم مکرر ہوتا ہو اور ملزوم کے وجود سے لازم موجود اور عدم سے معدوم ہوتا ہو تو یہ بھی سببیت کی علامت ہوگی۔

وَفِیْ صَدَقَۃِ الْفِطْرِ اِنَّمَا جَعَلْنَا الرَّأْسَ سَبَبًا وَالْفِطْرَ شَرْطًا مَعَ وُجُوْدِ الْاِضَافَۃِ اِلَیْہِمَا لِاَنَّ وَصْفَ الْمُؤْنَۃِ یُرَجِّحُ الرَّأْسَ فِیْ کَوْنِہٖ سَبَبًا وَتَکَرُّرِ الْوُجُوْبِ بِتَکَرُّرِ الْفِطْرِ بِمَنْزِلَۃِ تَکَرُّرِ الْوُجُوْبِ الزَّکوٰۃِ بِتَکَرُّرِ الْحَوْلِ لِاَنَّ الْوَصْفَ الَّذِیْ لِاَجْلِہٖ کَانَ الرَّأْسُ سَبَبًا وَھُوَ الْمُؤْنَۃُ یَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الزَّمَانِ کَمَا اَنَّ النَّمَاءَ الَّذِیْ لِاَجْلِہٖ کَانَ الْمَالُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الزَّکوٰۃِ یَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الْحَوْلِ فَیَصِیْرُ السَّبَبُ بِتَجَدُّدِ الْوَصْفِ بِمَنْزِلَۃِ الْمُتَجَدِّدِ بِنَفْسِہٖ

ترجمہ اور صدقۃ الفطر میں ہم نے راس کو سبب اور وقت فطر کو شرط قرار دیا ہے باوجودیکہ اضافت دونوں کی طرف ہوتی ہے اس لئے کہ وصف مؤنت راس کے سبب ہونے کے لئے مرجح ہے اور وقت فطر کے تکرر سے وجوب کا تکرر ایسا ہی ہے جیساکہ زکوٰۃ کا تکرر حول کے تکرر سے اس لئے کہ وہ وصف کہ جس کی وجہ سے راس سبب بنا ہے وہ مؤنت ہے جو کہ زمان کے تجدد سے متجدد ہوتا رہتا ہے جیساکہ نمو کہ جس کی وجہ سے مال وجوب زکوٰۃ کے لئے سبب بنتا ہے حول کے تجدد سے متجدد ہوتا ہے اور سبب وصف کے تجدد سے متجدد بنفسہ کے مانند ہوجاتا ہے۔

تشریح وفی صدقۃ الفطر سے فاضل مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ آپ حضرات کہتے ہیں کہ اضافۃ الشئ الی الشئ اس بات کی دلیل ہے کہ مضاف الیہ مضاف کا

سبب ہوتا ہے حالاں کہ صدقہ جس طرح راس کی طرف مضاف ہوتا ہے اور زکوٰۃ الراس کہا جاتا ہے جیسا کہ شاعر نے کہا ہے۔ ؎

زکوٰۃ رؤس الناس بکرۃ فطرھم ؛ بقول رسول اللہ صاع من التمر

ترجمہ: لوگوں کے روس کی زکوٰۃ ان کی عید الفطر کی صبح کو بقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صاع چھوارے ہیں۔

اسی طرح فطر کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صدقۃ الفطر، بہرحال جب صدقہ فطر اور راس دونوں کی طرف مضاف ہوتا ہے تو آپ نے راس کو سبب اور فطر کو شرط کیوں قرار دیا اس کا برعکس کیوں نہیں کیا۔

جواب: جواب یہ ہے کہ راس اور فطر دونوں کی طرف چوں کہ صدقہ کی اضافت ہوتی ہے جس کی وجہ سے تعارض واقع ہوگیا یعنے فطر کی طرف اضافت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ فطر سبب ہو اور راس کی طرف اضافت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ راس سبب ہو اور تعارض کی صورت میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے لہٰذا ہم نے راس کے سبب ہونے کو ترجیح دی چنانچہ راس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا، اور وجہ ترجیح وہ وصف مؤنت (کفالت) ہے جس کی طرف حدیث میں اشارہ کیا گیا ہے آپ نے فرمایا، ادوا عمن تمونونہ، یعنے جن کی تم کفالت کرتے ہو ان کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرو۔ مطلب یہ ہے کہ جن کی تم دیگر ضروریات کی مؤنت برداشت کرتے ہو صدقۃ الفطر کی مؤنت بھی برداشت کرو، اور مؤنت کے وجوب میں اصل راس ہے نہ کہ وقت یعنے کفالت اور مؤنت راس (ذات) کی ہوتی ہے نہ کہ وقت کی اس لئے راس ہی مؤنت کا محتاج ہوتا ہے نہ کہ وقت، معلوم ہوا کہ مؤنت کے واجب ہونے میں راس اصل ہے نہ کہ وقت، لہٰذا راس وجوب صدقۃ الفطر کا سبب ہوگا نہ کہ عید کا دن۔

اعتراض، مذکورہ جواب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ترجیح بجائے راس کے وقت کو ہونی چاہئے اس لئے کہ صدقۃ الفطر کا وجوب وقت کے تکرر سے متکرر ہوتا ہے اور یہ سبب کی علامت ہے جو کہ راس میں نہیں پائی جاتی اس لئے کہ راس (ذات) مکرر نہیں ہوتا۔

مذکورہ اعتراض کا جواب مصنف اپنے قول وتکرر الوجوب بتکرر الفطر الخ سے دے رہے ہیں جواب کا خلاصہ یہ ہے، جس طرح وقتِ فطر میں تکرر ہوتا ہے راس (ذات) میں بھی ہوتا ہے راس کا تکرر اگرچہ تقدیرًا ہوتا ہے اور وقت کا حقیقۃً، اس لئے کہ راس کا وصف مؤنت ہے وہ دم بدم متکرر ہوتا ہے اس لئے کہ انسان کی حاجت میں روزانہ تجدد ہوتا ہے اور وصف کا تجدد موصوف کے تجدد کو مستلزم ہوتا ہے لہٰذا گویا کہ راس بنفسہ متجدد ہوتا ہے جس طرح مال جو کہ سبب زکوٰۃ ہے اپنے وصف نمو کے متجدد ہونے کی وجہ سے تقدیرًا متجدد ہوتا ہے

اور نمو کے تجدد ہی کے لئے حولان حول کو شرط قرار دیا گیا ہے تو جس طرح مال اپنے وصف نمو کے تجدد سے متجدد ہوتا ہے اسی طرح راس بھی اپنی صفت مؤنت کے تجدد سے متجدد ہوگا لہٰذا راس کو سبب صدقہ قرار دینے کے لئے دو مرجح ہیں کفالت اور تجدد تقدیری اور وقت کے لئے صرف ایک مرجح ہے اور وہ ہے تجدد حقیقی فقط۔

وَعَلٰی هٰذَا تَكَرَّرَ الْعُشْرُ وَالْخَرَاجُ مَعَ اِتِّحَادِ السَّبَبِ وَهُوَ الْاَرْضُ النَّامِيَةُ فِي الْعُشْرِ حَقِيْقَةً بِالْخَارِجِ وَفِي الْخَرَاجِ حُكْمًا بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ،

ترجمہ اور اسی اصل کے مطابق عشر اور خراج مکرر ہوں گے حالاں کہ سبب متحد ہے اور وہ سبب عشر میں حقیقۃً پیداوار کے اعتبار سے ارض نامیہ ہے اور خراج میں زراعت پر قادر ہونے کی وجہ سے حکمًا ارض نامیہ سبب ہے۔

تشریح فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ وصف کے تجدد اور تکرار سے چوں کہ سبب متجدد اور مکرر ہو جاتا ہے لہٰذا عشر اور خراج کا اگرچہ سبب واحد ہے یعنی زمین، لیکن اس کے وصف یعنی ثمار کے تکرار سے خراج اور عشر میں تکرر پیدا ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ عشر اور خراج دونوں کے وجوب کا سبب ارض نامیہ ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عشر اور خراج کی اضافت زمین کی طرف کرتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے عشر الارض اور خراج الارض اور اضافت سببیت کی علامت ہے اور عبادات مالیہ میں چوں کہ یسر کا اعتبار کیا جاتا ہے اس لئے عشر اور خراج واجب کرنے کے لئے ثمار کا اعتبار کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ اگر زمین نامیہ ہوگی تو اس میں عشر وخراج واجب ہوگا ورنہ نہیں البتہ عشر میں حقیقی ثمار کا اعتبار کیا گیا ہے یعنی پیداوار کے دس حصوں میں سے ایک حصہ بیت المال کا اور نو حصے مالک کے، اور تقسیم تب ہی ممکن ہے کہ جب زمین میں حقیقۃً پیداوار ہوتی ہو، اور خراج میں حقیقی ثمار کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ ثمار تقدیری کو کافی سمجھا گیا چنانچہ اگر خراجی زمین کا مالک زراعت پر قادر ہو یعنی اسباب زراعت حاصل ہوں اس کے باوجود زراعت نہ کرے تو ثمار تقدیری کے پائے جانے کی وجہ سے اس پر خراج واجب ہوگا اس لئے کہ خراج کے لئے جنس پیداوار سے ہونا ضروری نہیں ہے بخلاف عشر کے،

فَصْلٌ فِي الْعَزِيْمَةِ وَالرُّخْصَةِ وَهِيَ فِي اَحْكَامِ الشَّرْعِ اِسْمٌ لِمَا هُوَ اَصْلٌ مِنْهَا غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ وَالرُّخْصَةُ اِسْمٌ لِمَا بُنِيَ عَلٰی اَعْذَارِ الْعِبَادِ،

وَالْعَزِيْمَةُ اَقْسَامٌ اَرْبَعَةٌ فَرْضٌ وَوَاجِبٌ وَسُنَّةٌ وَنَفْلٌ،

ترجمہ یہ فصل عزیمت اور رخصت کے احکام کے بیان میں ہے، اور عزیمت احکام شرع میں احکام اصلیہ کا نام ہے اور احکام اصلیہ وہ ہیں جو عوارض سے متعلق نہ ہوں اور رخصت ان احکام کا نام ہے جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہوں اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں، فرض، واجب، سنت، نفل،

تشریح مصنف کتاب اللہ کے اقسام اور ان کے ملحقات سے فراغت کے بعد ان کے بعض احکام کو بیان فرمارہے ہیں جو کتاب اللہ سے ثابت ہیں چنانچہ فرمایا کہ احکام مشروعہ کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت، عزیمت کے لغوی معنے پختہ اور مؤکد ارادہ کے ہیں، کہا جاتا ہے عزمت علی کذا، میں نے اس کا پختہ ارادہ کر لیا، احکام اصلیہ کو بھی عزیمت اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں بھی انتہائی پختگی ہوتی ہے اور رخصت کے معنے یسر اور سہولت کے ہیں کہا جاتا ہے رخص السعر، جبکہ کوئی چیز سستی اور بآسانی دستیاب ہو جائے۔

صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ احکام شرع میں عزیمت اس چیز کا نام ہے جو اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو، اس تعریف پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اصل اس کو کہتے ہیں جس پر دوسری چیز مبنی ہو اور فراغ ذمہ جس طرح عزیمت پر مبنی ہوتا ہے اسی طرح رخصت پر بھی مبنی ہوتا ہے لہٰذا صرف عزیمت کو اصل کہنا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اصل کا اطلاق دو معنے پر ہوتا ہے (۱) وہ شے جس پر دوسری شے مبنی ہو (۲) وہ کہ جس کو ابتداءً مشروع کیا گیا ہو، یہاں دوسرے معنے مراد ہیں۔

خلاصہ یہ کہ شریعت میں عزیمت اس کا نام ہے جس کی مشروعیت عوارض کی وجہ سے نہ ہو جیسا کہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی مشروعیت مرض یا سفر کی وجہ سے بلکہ وہ حکم اصلی ہو یعنے ابتداءً مشروع ہوا ہو خواہ اس حکم کا تعلق فعل سے ہو جیسے مامورات، خواہ ترک فعل سے ہو جیسے محرمات، اور اصطلاح شریعت میں رخصت اس حکم کا نام ہے جس کی مشروعیت بندوں کے اعذار کے اعتبار سے ہو جیسا کہ رمضان میں عذرِ مرض کی وجہ سے روزہ نہ رکھنے کی رخصت اور عذر سفر کی وجہ سے قصر صلوٰۃ کی مشروعیت،

عزیمت کی چار قسمیں ہیں، دلیل حصر یہ ہے، عزیمت دو حال سے خالی نہیں عزیمت کا منکر کافر ہوگا یا نہیں اگر منکر کافر ہو تو فرض ہے اور اگر کافر نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں اس کا تارک مستحق سزا ہوگا یا نہیں اگر مستحق سزا ہے تو واجب اور اگر مستحق سزا نہیں ہے تو مستحق ملامت ہوگا یا نہیں اگر مستحق ملامت ہے تو سنت ورنہ نفل،

سوال، عزیمت کی اقسام کا چار میں حصر صحیح نہیں ہے اس لئے کہ حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی، مباح بھی عزیمت کے اقسام میں سے ہیں۔

جواب، حرام مثلاً شرب خمر یہ فرض میں داخل ہے اس لئے کہ اس کا ترک فرض ہے اور خمر کی حرمت کا منکر کافر ہے چوں کہ اس کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہے اور مکروہ تحریمی واجب میں داخل ہے جیسا کہ اکل ضب (گوہ کھانا) اس لئے کہ دلیل حرمت میں شبہ ہے اور مکروہ تنزیہی سنت میں داخل ہے اس لئے کہ

ترک مکروہ تنزیہی سنت ہے اور مباح مقسم میں داخل ہی نہیں ہے کہ جس کے خارج ہونے سے دلیل حصر میں خلل واقع ہو اس لئے کہ مقسم وہ مشروع ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مشروع کیا ہو اور مباح اس میں داخل نہیں ہے۔

فَالْفَرْضُ مَاثَبَتَ وُجُوْبُهٗ بِدَلِيْلٍ لَاشُبْهَةَ فِيْهِ وَحُكْمُهٗ اللُّزُوْمُ عِلْمًا وَتَصْدِيْقًا بِالْقَلْبِ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ حَتّٰى يُكْفَرَ جَاحِدُهٗ وَيُفَسَّقَ تَارِكُهٗ بِلَا عُذْرٍ

ترجمہ اور فرض وہ ہے کہ جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو کہ جس میں شبہ نہ ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی فرضیت کا قائل ہو اور قلب سے تصدیق کرے نیز جوارح سے اس پر عمل کرے یہاں تک کہ فرض کے منکر کی تکفیر کی جائے گی اور بلا عذر تارک کی تفسیق کی جائے گی۔

تشریح فرض کے لغوی معنی قطع اور تقدیر کے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "سورۃ انزلناہا وفرضناہا" ای قطعنا الاحکام فیہا، وقال اللہ تعالیٰ "نصف ما فرضتم" ای قدرتم، اور فرض اصطلاح شرع میں ایسے حکم کو کہتے ہیں جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو جس میں شبہ نہ ہو جیسا کہ ایمان اور پنجوقتہ نماز، روزہ، زکوٰۃ حج اور تعداد رکعات اور مقادیر زکوٰۃ وغیرہ۔

وحکمہ: تصدیقاً بالقلب کا عطف علماً پر یہ عطف خاص علی العام کے قبیل سے ہے اس لئے کہ علم قطعی تصدیق قلبی سے عام ہے اس لئے کہ علم قطعی بغیر اختیار وارادہ کے حاصل ہو جاتا ہے جیسا کہ کفار کو آپ کے بارے میں علم قطعی یقینی حاصل تھا جس کو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "یعرفونہ کما یعرفون ابناءہم" اور تصدیق قلبی اختیار اور ارادہ ہی سے ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ آپ کے بارے میں علم یقینی حاصل ہونے کے باوجود چونکہ تصدیق قلبی حاصل نہیں تھی اس لئے یہ لوگ مومن بھی نہ ہو سکے۔

وعملاً بالبدن: اگر فرض عملی ہو تو تصدیق قلبی کے ساتھ ساتھ عمل بالجوارح بھی ضروری ہوگا جیسا کہ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ، اگر فرض عملی کو کوئی شخص بلا عذر شرعی ترک کر دے تو فاسق ہوگا نہ کہ کافر، اس لئے کہ احکام شرعیہ کے ترک سے بشرطیکہ استخفاف کے طور پر نہ ہو کفر کو لازم نہیں کرتا۔

وَالْوَاجِبُ مَاثَبَتَ وُجُوْبُهٗ بِدَلِيْلٍ فِيْهِ شُبْهَةٌ وَحُكْمُهُ اللُّزُوْمُ عَمَلًا بِالْبَدَنِ لَا عِلْمًا عَلَى الْيَقِيْنِ حَتّٰى لَا يُكْفَرَ جَاحِدُهٗ وَيُفَسَّقَ تَارِكُهٗ إِذَا اسْتَخَفَّ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ وَأَمَّا مُتَأَوِّلًا فَلَا،

ترجمہ اور واجب وہ ہے کہ جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو کہ جس میں شبہ ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ جوارح سے عمل تو لازم ہے مگر اس کی فرضیت کا یقین کرنا ضروری نہیں اور واجب کے منکر کی تکفیر بھی نہیں کی جاتی البتہ تفسیق کی جائے گی اگر واجب کو غیر اہم سمجھ کر ترک کر دے اور اگر تاویل کر کے ترک کرتا ہے تو تفسیق نہیں کی جائے گی۔

تشریح واجب ما ثبت: واجب وجبۃ سے ماخوذ ہے جس کے معنے سقوط کے ہیں چوں کہ یہ علم یقینی ثابت کرنے سے ساقط ہے اسی وجہ سے اس کو واجب کہتے ہیں بعض حضرات نے وجوبؔ سے مشتق مانا ہے جس کے معنے لزوم کے ہیں واجب بھی عمل کے اعتبار سے چوں کہ لازم ہوتا ہے اسی وجہ سے اس کو واجب کہتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں ما ثبت وجوبہ بدلیل فیہ شبہۃ کو کہتے ہیں جیسا کہ تعیین سورہ فاتحہ اور تعدیل ارکان اور صدقۃ الفطر وغیرہ مذکورہ احکام واجب ہیں اس لئے کہ ان کا ثبوت ایسی دلیل سے ہے کہ اس کے قطعی ہونے میں شبہ ہے شبہ خواہ دلیل کے ثبوت میں ہو جیسا کہ خبر واحد، خواہ دلالت میں ہو جیسا کہ عام مخصوص منہ البعض نیز مجمل اور مؤول، یہ دلیلیں قطعی الدلالت نہیں ہیں۔

وحکمہ اللزوم الخ: واجب کا حکم عمل بالجوارح کا لزوم ہے جس طرح کہ فرض پر عمل کرنا لازم ہے البتہ فرضیت کا اعتقاد لازم نہیں ہے واجب کی دلیل میں چونکہ شبہ ہوتا ہے لہٰذا علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتی اور لزوم اعتقاد دلیل قطعی پر مبنی ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ واجب کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاتی اس لئے کہ واجب کا منکر قطعی الثبوت کا منکر نہیں ہوتا البتہ واجب پر عمل کو غیر اہم سمجھ کر ترک کر دے تو تفسیق کی جائے گی اور اگر عمل بالواجب اہانت اور تحقیر کے طور پر ترک کر دے تو تکفیر کی جائے گی اس لئے کہ شریعت کے ادنیٰ حکم کی توہین بھی باعث کفر ہوتی ہے اور اگر تاویل کر کے ترک کرتا ہے تو تفسیق نہیں کی جائے گی مثلاً اگر کوئی شخص خبر واحد پر عمل اس لئے ترک کرتا ہے کہ خبر واحد ضعیف یا کتاب اللہ کے مخالف یا خبر مشہور سے متعارض ہے تو اسلئے کہ یہ ترک خواہش نفس کے لئے نہیں بلکہ تحقیق کے لئے ہے اور علماء کا طریقہ رہا ہے۔

واجب پر ترک عمل تین طریقوں پر ہوتا ہے یا تو استخفاف کے طریقہ پر ہوگا کہ خبر واحد کو قابل عمل نہ سمجھے ایسے شخص کی تضلیل کی جائے گی یا تاویل کر کے ترک ہوگا اس صورت میں نہ تضلیل ہوگی اور نہ تفسیق اس لئے کہ یہ سلف و خلف کا طریقہ رہا ہے اور نصوص میں تعارض کے وقت تاویل و تطبیق علماء کی سیرت ہے اور اگر بغیر استخفاف (تحقیر) اور تاویل کرتا ہے تو تفسیق ہوگی نہ کہ تضلیل۔

امام شافعیؒ فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں کرتے ان کے نزدیک فرض اور واجب مترادف ہیں احناف کے نزدیک وجوب عمل میں فرق ہے فرض میں وجوب عمل اقویٰ ہے بہ نسبت وجوب عمل بالواجب کے مثلاً مطلقاً قرأت نماز میں فرض ہے جو کہ فاقرءوا ما تیسر من القرآن سے ثابت ہے اور سورہ فاتحہ پڑھنا واجب ہے

جیساکہ آپؐ کے قول ”لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب“ سے معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ خبر واحد پر اس طرح عمل کرنا ہوگا کہ کتاب اللہ کا موجب متغیر نہ ہو اس کی صورت یہی ہے کہ مطلق قرأت کو فرض اور سورہ فاتحہ کو واجب قرار دیا جائے۔

وَالسُّنَّةُ الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّيْنِ وَحُكْمُهَا أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِإِقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وُجُوبٍ لِأَنَّهَا طَرِيقَةٌ أُمِرْنَا بِإِحْيَاءِهَا فَتَسْتَحِقُّ اللَّائِمَةَ بِتَرْكِهَا وَالسُّنَّةُ نَوْعَانِ سُنَّةُ الْهُدَىٰ وَتَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً وَكَرَاهَةً وَالزَّوَائِدُ وَتَارِكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً وَكَرَاهَةً كَسِيَرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قِيَامِهِ وَقُعُودِهٖ وَلِبَاسِهٖ،

ترجمہ سنت وہ طریقہ ہے کہ جس کو دین میں چلنے کے لئے اختیار کیا گیا ہو اور سنت کا حکم یہ ہے کہ مکلف سے فرض و وجوب کے بغیر اس کی بجا آوری مطلوب ہو اس لئے کہ سنت ایسا طریقہ ہے کہ جس کے رواج دینے کا ہم کو حکم دیا گیا ہے لہٰذا اس طریقہ کو ترک کرنے کی وجہ سے تارک مستحق ملامت ہوگا، سنت کی دو قسمیں ہیں ایک سنت ہدیٰ اس کا تارک مستحق عتاب و نفرت ہوتا ہے (دوسری قسم) سنت زوائد، جس کا تارک ملامت و نفرت کا مستحق نہیں ہوتا جیسا کہ اٹھنے بیٹھنے اور لباس وغیرہ میں آپؐ کی عادت شریفہ۔

تشریح سنت کے لغوی معنے طریقہ کے ہیں خواہ پسندیدہ ہو یا ناپسندیدہ، اور اصطلاح شریعت میں اس پسندیدہ طریقہ کو کہتے ہیں جس کو دین میں چلنے کے لئے اختیار کیا گیا ہو بغیر اس کے کہ اس طریقہ پر چلنا فرض یا واجب قرار دیا جائے خواہ آپ نے اس طریقہ کو پسند فرمایا ہو یا آپ کے صحابہ نے اسلئے کہ آپؐ نے فرمایا ”علیکم بالسنتی وسنۃ خلفاء الراشدین المہدیین“ رواہ احمد

وحکمہا ان یطالب المرء باقامتہا: اس قید سے نفل سے احتراز ہوگیا اس لئے کہ نفل مطلوب نہیں ہے بلکہ مکلف کی مرضی پر موقوف ہے، من غیر افتراض ولا وجوب کی قید سے فرض اور واجب خارج ہو گئے، مذکورہ تعریف اور حکم سنت ہدیٰ کا ہے نہ کہ مطلق سنت کا، لانہا سے مطلوب ہونے کی علت بیان کی گئی ہے والسنۃ نوعان سے مطلق سنت کی تقسیم ہے، مطلق سنت کی دو قسمیں ہیں سنت ہدیٰ اور سنت زوائد، سنت ہدیٰ جیسا کہ نماز باجماعت، اذان و اقامت، صلوٰۃ عیدین، سنت ہدیٰ کا تارک مستحق ملامت و نفرت ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر اہل مصر سنن ہدیٰ کے ترک پر اصرار کریں تو امام کی جانب سے قتال بالسلاح کیا جائے گا، دوسری قسم سنن زوائد

ہیں کہ جن کے ترک سے تارک ملامت اور نفرت کا مستحق نہیں ہوتا جیسا کہ تطویل قرأۃ فی الصلوٰۃ وتطویل الرکوع والسجود، اور آپ کے قیام وقعود واکل شرب ولباس وغیرہ کی عادات شریفہ جو کہ آپ سے بطور عبادت صادر نہیں ہوئیں بلکہ بطور عادت مبارکہ آپ نے اختیار فرمایا، ایسی سنتوں پر عمل کرنے والا مستحق ثواب ہوگا اور ترک پر نہ عتاب ہوگا اور نہ ملامت۔

وَعَلٰی هٰذَا تَخَرَّجَ الْاَلْفَاظُ الْمَذْكُوْرَةُ فِيْ بَابِ الْاَذَانِ مِنْ قَوْلِهٖ يُكْرَهُ اَوْقَدْ اَسَاءَ اَوْلَا بَاْسَ بِهٖ وَحَيْثُ قِيْلَ يُعِيْدُ فَذٰلِكَ مِنْ حُكْمِ الْوَاجِبِ،

ترجمہ اور اسی اصول پر ان الفاظ کی تخریج ہوگی جو مبسوط کے باب الاذان میں مذکور ہے یعنی امام محمد کا قول یکرہ یا قد اسار یا لا باس بہ اور کسی جگہ کہا ہے یعید پس یہ وجوب کا حکم ہے۔

تشریح امام محمد نے اپنی کتاب مبسوط کے باب الاذان میں کسی مسئلہ کے جواب میں یکرہ یا قد اسار فرمایا ہے یعنی جس جگہ سنت ہدیٰ کا ترک لازم آتا ہے وہاں یکرہ یا قد اسار فرمایا جیسا کہ قاعد کی اذان کے بارے میں فرمایا ویکرہ الاذان قاعدًا، اسی طرح اگر اہل محلہ نے بغیر اذان واقامت کے جماعت کر لی تو فرمایا اسار وترک السنۃ المشہورۃ اور جہاں کہیں سنن زوائد کا ترک لازم آتا ہے تو فرمایا لا باس، جیسا کہ اس موقع پر فرمایا جب کہ اذان ایک شخص نے دی اور اقامت دوسرے نے کہی اور جہاں کہیں یعید فرمایا اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا تعلق ترک واجب سے ہے مثلاً جنبی نے یا قبل الوقت اذان دی تو فرمایا یعید،

سوال: اذان سنت ہے لہٰذا اس کا اعادہ بھی سنت ہونا چاہئے واجب کیسے ہوگا۔

جواب: اذان بلاشبہ سنت ہے مگر اس کی ادائیگی کا طریقہ یہ کہ وقت میں ہو واجب ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ نفل تو واجب نہیں ہے مگر اس کے ارکان کی رعایت واجب ہے اور جیسا کہ وضو اختیاری ہے لیکن وضو کی صحت کے لئے اس کے ارکان کا ادا کرنا لازم ہے اگر ایسا نہ کیا تو اعادہ وضو لازم ہوگا۔

وَالنَّفْلُ اِسْمٌ لِلزِّيَادَةِ وَنَوَافِلُ الْعِبَادَاتِ زَوَائِدُ مَشْرُوْعَةٌ لَنَا لَا عَلَيْنَا وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلٰی فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰی تَرْكِهٖ وَيَضْمَنُ بِالشُّرُوْعِ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْمُؤَدّٰی صَارَ لِلّٰهِ تَعَالٰی مُسَلَّمًا اِلَيْهِ وَهُوَ كَالنَّذْرِ صَارَ لِلّٰهِ تَعَالٰی تَسْمِيَةً لَا فِعْلًا ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَتِهٖ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ فَلَاَنْ يَجِبَ لِصِيَانَةِ اِبْتِدَاءِ الْفِعْلِ بَقَاءُهٗ اَوْلٰی،

ترجمہ نفل کے معنے زیادتی کے ہیں اور نفلی عبادتیں ہمارے فائدہ کے لئے مشروع ہوئی ہیں نہ کہ ہمارے نقصان کے لئے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر اجر ملتا ہے اور ترک پر کوئی مواخذہ نہیں ہوتا اور شروع کرنے کے بعد ترک کرنے پر احناف کے نزدیک تارک ضامن ہوگا اس لئے کہ اداشدہ حصہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا گیا، اور شروع فی النفل نذر کے مانند ہے جو کہ بغیر شروع کئے محض متعین کرنے سے لازم ہو جاتی ہے اور پھر اس تعیین کی خاطر فعل کو شروع کرنا ضروری ہو جاتا ہے لہٰذا ابتدار فعل کی حفاظت کے لئے اس فعل کا باقی رکھنا بطریق اولیٰ ضروری ہوگا۔

تشریح عزیمت کی چوتھی قسم نفل ہے، نفل کے لغوی معنے زیادتی کے ہیں اسی وجہ سے مال غنیمت کو نفل کہتے ہیں، مال غنیمت چوں کہ جہاد کے مقصد اصلی سے زائد ہے اس لئے اس کو نفل کہا جاتا ہے جہاد کا اصلی مقصد اعلار کلمۃ اللہ تبکیت اعدار اللہ اور اجر آخرت ہے، شرعی اصطلاح میں نفل اس عبادت کو کہتے ہیں جو فرائض وواجبات وسنن پر زائد ہوتی ہے چنانچہ نفلی عبادات زوائد ہیں جن سے بندوں کا نفع متعلق ہے ضرر متعلق نہیں، اگر نفلی عبادتیں کریں گے تو اجر کے مستحق ہوں گے اور اگر نہ کریں گے تو مستحق عقاب نہ ہوں گے اور نہ ملامت کے۔

ویضمن بترکہ، نفلی عبادات خواہ صوم ہو یا صلوٰۃ مکلف پر واجب نہیں ہوتی البتہ اگر شروع کر دے، تو پورا کرنا ضروری ہے اور اگر شروع کرنے کے بعد فاسد کر دیا تو اس کی قضا لازم ہوتی ہے بخلاف امام شافعی کے مذکورہ مسئلہ میں احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے، احناف کے نزدیک نفلی عبادت شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے امام شافعی کے نزدیک لازم نہیں ہوتی اور نہ شروع کرنے کے بعد پورا کرنا لازم ہوتا ہے اور نہ فساد کے بعد قضا لازم ہوتی ہے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ نفل ابتداءً غیر لازم ہے لہٰذا بقاءً بھی غیر لازم ہوگا اور اسی کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ جس طرح نفلی عبادت قبل الشروع نفل ہی رہتی ہے شروع کرنے کے بعد بھی نفل ہی رہتی ہے اور نیت بھی نفل ہی کی ہوتی ہے نیز ادا کرنے کے بعد کہا جاتا ہے کہ نفل ادا کئے ہیں اور نفل ادا کرنے والے کو متنفل کہا جاتا ہے نیز احناف کے نزدیک بھی نفلی روزہ خلوت صحیحہ سے مانع نہیں ہے بخلاف واجب روزہ کے، اگر کسی شخص نے نفلی روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے خلوت کی تو یہ خلوت خلوت صحیحہ کا حکم رکھتی ہے اگرچہ وطی نہ کی ہو ایسی صورت میں اگر شوہر اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو پورا مہر واجب ہوگا، اور اگر واجب روزہ کی حالت میں مذکورہ صورت پیش آجائے تو نصف مہر واجب ہوتا ہے اسی طرح عذر ضیافت کی وجہ سے بھی نفلی روزہ کا افطار جائز ہے اگر نفلی روزہ شروع کرنے سے لازم ہو جاتا تو مذکورہ احکام ثابت نہ ہوتے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ جس طرح قبل الشروع نفل ہیں بعد

الشروع بھی نفل ہیں تو یہ بات ضروری ہے کہ جس طرح شروع کرنے میں اختیار ہے باقی رکھنے میں بھی اختیار رہو۔

اس کی جیسی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے خیرات کے لئے دس درہم اپنے مال سے نکالے اور ان میں سے ایک درہم خیرات کر دیا اور فقیر کو سپرد بھی کر دیا تو بقیہ نو درہموں کو خیرات کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوگا اسی طرح اگر دس درہم صدقہ کے لئے متعین کئے اور صدقہ نہیں کئے تو اس شخص پر لازم نہیں کہ ان دراہم کو صدقہ کرے بعینہٖ یہی صورت نفل نماز کی بھی ہے کہ اگر ایک رکعت پڑھ لی ہے تو دوسری رکعت پڑھنے کا اختیار ہے جب باقی رکعات میں اختیار ثابت ہو گیا تو اس رکعت کو ترک کرنا بھی جائز ہو گیا اس لئے کہ دوسری رکعت اس نے لازم ہی نہیں کی اور جب رکعت ثانیہ کو ترک کر دے گا تو اولےٰ بھی ضمناً باطل ہو جائے گی لہٰذا اس کو ابطال نہیں کہنا چاہئے، ضمناً باطل ہونے کی نظیر یہ ہے کہ اگر مسافر نے جمعہ کے دن ظہر کی نماز ادا کر لی تو اس کے لئے ظہر کو باطل کرنا جائز نہیں ہے البتہ اس کے لئے جمعہ ادا کرنا جائز ہے اگر اس شخص نے جمعہ ادا کر لیا تو ظہر ضمناً باطل ہو جائے گی اور باطل ہونا لا تبطلوا اعمالکم کے ضمن میں داخل نہیں ہے اسی طرح اگر ادا شدہ رکعت غیر ادا شدہ رکعت کے ضمن میں باطل ہو جائے تو اس کو ابطال نہیں کہیں گے اور جو چیز ضمناً باطل ہوتی ہے اس کی قضا لازم نہیں ہوتی مثلاً اگر کسی شخص نے روزہ یا نماز اس خیال سے شروع کی کہ اس پر لازم ہے اور پھر معلوم ہوا کہ لازم نہیں ہے یہ شخص نفل کا شروع کرنے والا کہلائے گا اگر یہ شخص اس نفل کو ترک کر دے تو اس پر قضا لازم نہیں ہوتی مثلاً اگر کسی شخص نے چوتھی رکعت سمجھ کر پانچویں رکعت شروع کر دی شروع کرنے کے بعد یاد آیا کہ یہ پانچویں رکعت ہے لہٰذا یہ رکعت نفل ہو گئی اگر یہ شخص اس رکعت کو فاسد کر دے تو اسکی قضا لازم نہیں ہے حالاں کہ یہ بھی نفل ہے معلوم ہوا کہ احناف کے نزدیک بھی بعض صورتوں میں نفل شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے سے قضا لازم نہیں آتی لہٰذا مطلقاً نفلی عبادت شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے سے بھی قضا لازم نہ ہوگی اور نذر پر قیاس کرنا اس لئے درست نہیں ہے کہ نذر میں کلمہ الزام ہوتا ہے مثلاً ناذر کہتا ہے للّٰہ علی ان اصوم صوم یوم الجمعۃ۔ بخلاف شروع فی الفعل کے۔

شوافع کے مستدلات کا جواب: امام شافعیؒ کا یہ فرمانا کہ اگر کسی مسافر نے جمعہ کے دن ظہر کی نماز ادا کر لی اس کے بعد جمعہ کی طرف متوجہ ہوا تو اس کی ظہر باطل ہو جاتی ہے حالاں کہ یہ لا تبطلوا اعمالکم کے تحت نہیں آتی، اس کا جواب یہ ہے کہ ظہر کے باطل ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ ظہر بالکلیہ باطل ہو جاتی ہے دوسری بات یہ ہے کہ ظہر پڑھنے کے بعد جمعہ کے لئے سعی کرنا منہی عنہ نہیں ہے اس کے برخلاف نفلی عبادت کو باطل کرنا منہی عنہ ہے، ساعی الی الجمعۃ ظہر کو اس لئے باطل کرتا ہے کہ اس سے بہتر یعنی جمعہ ادا کر سکے۔

اس کی مثال ایسی ہی ہے کہ کوئی شخص مسجد کو اس خیال سے منہدم کرے کہ اس سے بہتر بنائے تو ایسا

شخص ہادم المسجد اور ساعی فی الخراب نہیں کہلاتا۔

وہو کالمنذور صار للہ الخ: امام ابوحنیفہ رحمہ نے شروع فی الفعل کو نذر پر قیاس کیا ہے یعنی اگر کوئی شخص مثلاً یوں کہے للہ علی ان اصلی رکعتین تو دو رکعتیں نذر واجب کرنے ہی سے ہوجائیں گی اور اس منذور کی حفاظت کے لئے دو رکعت شروع کرنا واجب ہوگا لہٰذا شروع کردہ فعل کو باقی رکھنا بطریق اولیٰ واجب ہوگا، منذور اور مودّے میں علاقہ مشترکہ یہ ہے کہ منذور اور مودّے ہر ایک اللہ تعالیٰ کا حق ہوجاتا ہے مودیٰ تو اس لئے کہ بندہ نے عمل کو اللہ تعالیٰ کے لئے کردیا ہے اور منذور اس لئے کہ بندہ نے عمل کو اللہ تعالیٰ کے لئے متعین کردیا ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ جو عبادت اللہ تعالیٰ کے لئے عملی طور پر ہوجائے وہ اس عبادت سے قوی ہوتی ہے جو صرف تذکرہ اور تسمیۃً اللہ کے لئے ہو اس لئے کہ تذکرہ اور تسمیہ بمنزلہ وعدہ کے ہوتا ہے پھر اس ذکر اور تسمیہ کے لئے جو کہ وہ نذر ہے فعل منذور کو شروع کرنا بالاتفاق واجب ہوتا ہے لہٰذا مودّے کو جو کہ منذور سے قوی ہے ابتدار فعل کی حفاظت کے لئے باقی رکھنا بطریق اولےٰ واجب ہوگا اس لئے کہ دوام اور بقار علی الفعل ابتدار سے آسان ہوتا ہے جیساکہ ابتدار نکاح کے لئے شہادت کی ضرورت ہوتی ہے مگر بقار نکاح کے لئے شہادت کی ضرورت نہیں ہوتی یعنے اگر نکاح کے بعد گواہ فوت ہوجائیں تو نکاح میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔

امام شافعی رح کے الزامات کے جوابات: امام شافعی رح کا یہ فرمانا کہ نفل روزہ کو ضیافت کے عذر کیوجہ سے افطار کرسکتے ہیں اگر نفلی روزہ شروع کرنے کے بعد واجب ہوتا تو ضیافت کے عذر سے افطار درست نہ ہوتا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفلی عبادت شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی، اس کا جواب یہ ہے کہ عذر ضیافت کی وجہ سے افطار کی رخصت ہے مگر ممانعت کے ساتھ یہی وجہ ہے کہ افطار نہ کرنا افضل ہے افطار میں اگرچہ حق اللہ کا ابطال ہے مگر حق انسان کے لئے ہے جیساکہ اگر کوئی فرض نماز پڑھ رہا ہے اور اسکے قریب کوئی بچہ تنور میں گرنے یا پانی میں غرق ہونے کے قریب ہو اور وہ اس بچہ کو بچاسکتا ہو تو ایسے شخص کے لئے حق انسانی کو ادا کرنے کے لئے نماز کو فاسد کرنا درست ہے بلکہ واجب ہے اسی طرح عذر ضیافت کیوجہ سے جبکہ میزبان کو مہمان کے نہ کھانے کی وجہ سے اذیت ہو تو افطار کرلینا درست ہے۔

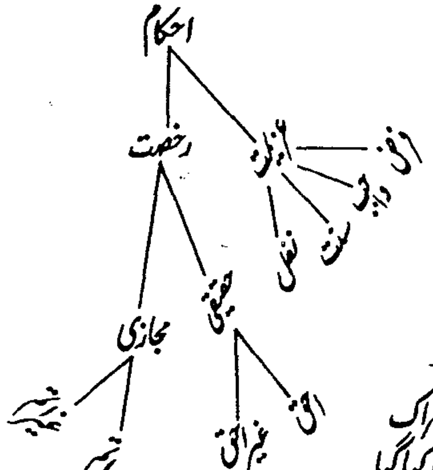
دوسرے الزام کا جواب: امام شافعی رح کا یہ فرمانا کہ احناف کے یہاں نفلی روزے کی حالت میں خلوت صحیحہ ہوجاتی ہے، تو اس مسئلہ میں صحیح قول یہ ہے کہ خلوت فاسدہ ہوتی ہے نہ کہ صحیحہ، شیخ ابوالمعین نے اپنے طریق میں ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

تیسرے الزام کا جواب: امام شافعی رح کا یہ فرمانا کہ احناف کے یہاں صلوٰۃ مظنون کو فاسد کرنے سے قضا واجب نہیں ہوتی تو اس میں قیاس تو یہی ہے کہ قضا واجب ہو جیساکہ امام زفر کا یہی قول ہے اس لئے کہ

مودے عبادت واقع ہوچکا ہے لہٰذا اس کو پورا کرکے اس کی صیانت ضروری ہے مگر ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ قضا واجب نہیں ہوتی اس لئے کہ قضا اس نفلی عبادت کی واجب ہوتی ہے جس کو قصداً شروع کیا ہو اور صلوٰۃ مظنون بلا قصد شروع ہوتی ہے۔

اَمَّا الرُّخَصُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَةٌ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَحَدُهُمَا اَحَقُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ اَحَدُهُمَا اَتَمُّ مِنَ الْاٰخَرِ فَاَمَّا اَحَقُّ نَوْعَيِ الْحَقِيْقَةِ فَمَا اسْتُبِيْحَ مَعَ الْقِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَقِيَامِ حُكْمِهٖ جَمِيْعًا مِثْلُ اِجْرَاءِ الْمُكْرَهِ بِمَا فِيْهِ اِلْجَاءٌ كَلِمَةَ الشِّرْكِ عَلٰى لِسَانِهٖ وَاِفْطَارِهٖ فِيْ نَهَارِ رَمَضَانَ وَاِتْلَافِهٖ مَالَ الْغَيْرِ وَجِنَايَتِهٖ عَلَى الْاِحْرَامِ وَتَنَاوُلِ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ وَتَرْكِ الْخَائِفِ عَلٰى نَفْسِهِ الْاَمْرَ بِالْمَعْرُوْفِ وَحُكْمُهٗ اَنَّ الْاَخْذَ بِالْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى،

ترجمہ اور بہر حال رخصت کی چار قسمیں ہیں، حقیقی رخصت کی دو قسمیں ہیں ایک احق دوسری غیر احق اور مجازی رخصت کی بھی دو قسمیں ہیں ایک اتم اور دوسری غیر اتم، رخصت حقیقیہ کی دونوں قسموں میں سے احق وہ ہے کہ سبب حرمت اور حرمت کے قائم ہونے کے باوجود اباحت کا معاملہ کیا جائے مثلاً مکرَہ مضطر کا اپنی زبان پر کلمہ کفر جاری کرنا اور رمضان کا روزہ توڑ دینا اور غیر کے مال کو ضائع کرنا اور اپنے احرام پر جنایت کرنا اور مضطر کا غیر کے مال کو کھانا اور اپنی ذات پر خائف شخص کا امر بالمعروف کو ترک کر دینا، رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔



تشریح مصنف عزیمت کی اقسام کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد رخصت کی اقسام بیان فرمارہے ہیں، رخصت کی بنیاد بندوں کے اعذار پر مبنی ہوتی ہے اعذار چوں کہ مختلف ہوتے ہیں اسی وجہ سے رخصت کی اقسام بھی مختلف ہوتی ہیں۔

سوال: مصنف نے رخصت کی تعریف نہیں کی تقسیم شروع کر دی حالاں کہ اول تعریف کی جاتی ہے اس کے بعد تقسیم ہوتی ہے۔

جواب: اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی، اشتراک لفظی تو یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معنے کیلئے وضع کیا گیا

ہو جیسے لفظ عین متعدد معنے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنے کلی کے لئے وضع کیا گیا ہو کہ جس کے افراد کثیرہ ہوں مگر سب کی حقیقت ایک ہو جیسے انسان حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے حیوان ناطق کے افراد کثیر ہیں مگر سب کی حقیقت ایک ہے، رخصت میں نہ تو اشتراک معنوی ہے اور نہ اس کی حقیقت متحدہ ہے جو رخصت کے تمام اقسام پر مساویانہ صادق آتی ہو بلکہ رخصت کا اس کی اقسام میں لفظی اشتراک ہے جو تعریف کے لئے کافی نہیں ہے مطلب یہ کہ جب رخصت کے لئے نہ تو اشتراک معنوی ہے اور نہ کوئی حقیقت متحدہ، یہی وجہ ہے کہ رخصت کی تعریف کرنا بھی درست نہیں ہے اسی وجہ سے صاحب حسامی نے تعریف کو ترک کر کے تقسیم شروع فرمائی ہے تاہم بعض حضرات نے رخصت کی تعریف ذکر کرتے ہوئے فرمایا۔ رخصت وہ حکم مشروع ہے جس میں مشکل امر کو عذر کی وجہ سے آسان کر دیا گیا ہو۔

الحاصل، بقول مصنف رخصت کی چار قسمیں ہیں اس طریقہ پر کہ اولاً رخصت کی دو قسمیں ہیں حقیقی رخصت اور مجازی رخصت، یعنی لفظ رخصت کا اطلاق بطریق حقیقت ہوگا یا بطریق مجاز پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں اول یہ کہ وہ حقیقی رخصت ہونے میں کامل ہو دوم یہ کہ حقیقی رخصت ہونے میں کامل نہ ہو اسی طرح مجازی رخصت کی بھی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ وہ مجازی رخصت ہونے میں دوسرے کی بہ نسبت اتم اور اکمل ہو دوم یہ کہ مجازی رخصت ہونے میں اتم اور اکمل نہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت رخصت کا مدار وجود عزیمت پر ہے یعنی اگر عزیمت موجود ہوگی تو اس کے مقابلہ میں رخصت کا اطلاق حقیقت ہوگا اور اس کو رخصت حقیقیہ کہیں گے اور اگر عزیمت بالکل موجود نہ ہو تو اس صورت میں رخصت کا اطلاق مجازاً ہوگا اس کو رخصت مجازیہ کہیں گے پس اگر عزیمت تمام اعتبار سے موجود ہو تو اس کے مقابلہ میں رخصت بھی ہر اعتبار سے حقیقت ہوگی، اس کو رخصتِ حقیقیہ احق کہیں گے اور اگر عزیمت بعض اعتبار سے موجود ہو تو اس کے مقابلہ میں رخصت بھی ہر اعتبار سے حقیقت ہوگی تو، اس کو رخصتِ حقیقیہ غیر احق کہیں گے اور ان دونوں میں سے اول دوسری قسم کی بہ نسبت کامل اور اولے ہے۔

خلاصہ یہ کہ جب حرمت اور سبب حرمت موجود ہوں اس کے باوجود اباحت کا معاملہ کرتے ہوئے مواخذہ ساقط کر دیا گیا ہو تو رخصت کا اعلیٰ درجہ ہوگا اور اسی کو حقیقۃً رخصت کہیں گے اس لئے کہ کمال رخصت کمال عزیمت کی وجہ سے ہوتی ہے، مصنف رح نے رخصت حقیقیہ کی قسم اول یعنے رخصت احق کی چھ مثالیں دی ھیں ان میں سے پہلی یہ ہے۔

مثلاً اکراہ کامل کی صورت میں کلمہ کفر کہنے کی رخصت بشرطیکہ قلب مطمئن ہو، مذکورہ صورت میں اگرچہ کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے مگر عزیمت کلمہ کفر نہ کہنا ہی ہے اس لئے کہ حرمت کفر ثابت ہے جو کسی حال میں زائل نہیں ہو سکتی، کلمہ کفر کہنے کی رخصت صرف اس وجہ سے ہے کہ کلمہ کفر نہ کہنے کی صورت میں بندہ کا حق صورۃً اور معنےً فوت ہو جائے گا یعنے جسمانی تکلیف بھی پہونچے گی اور جان بھی جائے گی اور اگر مکرہ نے کلمہ کفر زبان سے

کہدیا تو گو صورۃً حق اللہ من وجہ فوت ہوگا مگر معنًی بالکل فوت نہیں ہوگا اس لئے کہ قلب مطمئن ہے اور تصدیق قلبی ہی رکن اصلی ہے ایسی صورت میں کلمہ کفر زبان پر جاری کر کے حق العبد کو حق اللہ پر مقدم کرنے کی رخصت ہے اگرچہ عزیمت یہی ہے کہ اقامت دین اور حق اللہ کی ادائیگی کے لئے اپنی جان قربان کر دے مگر کلمہ کفر زبان پر نہ لائے۔

اصل اس مسئلہ میں یہ ہے کہ مسیلمہ کذاب لعنۃ اللہ علیہ نے دو شخصوں کو پکڑا ان میں سے ایک سے کہا تو محمدؐ کے بارے میں کیا کہتا ہے اس نے جواب دیا، ہو رسول اللہ" اور میرے بارے میں کیا کہتا ہے، جواب "انت ایضًا" اس شخص کو مسیلمہ نے آزاد کر دیا، دوسرے شخص سے کہا تو محمدؐ کے بارے میں کیا کہتا ہے جواب دیا، ہو رسول اللہ" پھر کہا "اتقول فی"، جواب دیا "انا اصم" میں بہرا ہوں چنانچہ مسیلمہ نے اس کو قتل کر دیا، جب یہ اطلاع آنحضرتؐ کو پہونچی تو آپؐ نے فرمایا، اول شخص نے اللہ تعالیٰ کی رخصت سے فائدہ اٹھایا اور دوسرے شخص نے حق کا اعلان کر دیا اس شخص کے لئے مبارکباد ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر اول شخص بھی کلمہ کفر نہ کہتا اور مقتول ہو جاتا تو عزیمت ہوتا اس لئے کہ اس سے صیانت فی الدین معلوم ہوتی ہے۔

وافطارہ فی نہار رمضان: یہ رخصت حقیقیہ کی قسم اول کی دوسری مثال ہے یعنی اگر کسی نے رمضان کے مہینہ میں روزہ دار کو روزہ توڑنے پر مجبور کر دیا تو اس کے لئے افطار کی رخصت ہوگی اس لئے کہ اگر یہ شخص افطار نہ کرے اور مقتول ہو جائے تو اس کا حق بالکلیہ صورۃً اور معنًی فوت ہو جائے گا اور اگر افطار کر لیا تو گو حق اللہ صورۃً فوت ہو جائے گا مگر اس کا بدل یعنی قضا موجود ہے لہٰذا اس شخص کے لئے اپنے حق کو مقدم کرنا جائز ہے اور اگر اس نے اکراہ پر صبر کیا اور افطار نہ کیا حال یہ کہ وہ صحیح اور مقیم ہے اور قتل کر دیا گیا تو عند اللہ ماجور ہوگا اور اگر مکرَہ مسافر یا مریض ہو اور اس نے افطار نہ کیا اور فوت ہو گیا تو گنہ گار ہوگا اس کے لئے افطار کو اپنے قول "فمن کان منکم مریضًا او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر" سے مباح کر دیا ہے لہٰذا ہلاکت کے خوف کے وقت رمضان اس کے حق میں شعبان کے مانند ہے اگر اس شخص نے افطار نہ کیا تو گنہ گار ہوگا جسطرح کہ مضطر مردار نہ کھانے اور مر جانے سے گنہ گار ہوتا ہے۔

واتلافہ مال الغیر: یہ رخصت حقیقی کی قسم اول کی تیسری مثال ہے اگر کسی شخص کو مالِ غیر کے تلف کرنے پر مجبور کیا گیا تو مکرہ کو اس بات کی رخصت ہے کہ وہ مال غیر کو تلف کر دے اس لئے کہ تلف نہ کرنے کی صورت میں یہ مقتول ہو جائے گا جس کی وجہ سے اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جائے گا اور غیر کے حق کو ضمان کے ذریعہ پورا کیا جا سکتا ہے اگر مکرہ نے صبر کیا اور مقتول ہو گیا تو شہید ہوگا اس لئے کہ سبب حرمت جو کہ ملک غیر ہے اور حرمت یعنی تعرض بملک الغیر دونوں موجود ہیں لہٰذا صبر کی صورت میں یہ عزیمت پر عمل کرنے والا شمار ہوگا اس لئے کہ اس نے حق غیر کی صورۃً حفاظت کے لئے اپنے حق کو صورۃً اور معنًی تلف کر دیا یعنی جان دیدی مگر غیر کے مال کو

تلف نہیں کیا لہٰذا عند اللہ ماجور ہوگا۔

وجنایۃ علی الاحرام: یہ چوتھی مثال ہے اگر کسی شخص کو جنایت علی الاحرام پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے رخصت ہے اسلئے کہ اگر یہ شخص جنایت نہ کرے گا تو اس کا حق بالکلیہ فوت ہوجائے گا اور حق اللہ محرّم اور حرمت کے قائم ہونے کی وجہ سے باقی ہے اگر اس شخص نے صبر کیا اور مقتول ہوگیا تو شہید ہوگا۔

وتناول المضطر مال الغیر: یہ پانچویں مثال ہے اگر مکرہ علی تناول المال الغیر غیر کے مال کو تناول کرلے تو اس کی رخصت ہے اور اگر عزیمت پر عمل کرتے ہوئے مال غیر کو نہیں کھایا حتی کہ جان دیدی تو عند اللہ ماجور ہوگا۔

وترک الخائف الخ: یہ رخصت حقیقیہ احق کی چھٹی مثال ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے کی صورت میں اپنی جان یا عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو تو اس شخص کو امر بالمعروف ترک کرنے کی رخصت ہے اس لئے کہ امر بالمعروف کرنے کی صورت میں اس کا حق بالکلیہ فوت ہوجائے گا اور امر بالمعروف کو ترک کرنے کی صورت میں حق اللہ صرف صورۃً فوت ہوگا نہ کہ معنًے اس لئے کہ ترک امر بالمعروف کی حرمت کا یہ شخص معتقد ہے لہٰذا اگر اس شخص نے حق اللہ کو اپنے حق پر مقدم کیا اور امر بالمعروف کرنے کی وجہ سے مقتول ہوگیا تو عند اللہ ماجور ہوگا۔

وحکمہ: مصنف رحمہ اللہ رخصت حقیقیہ احق کا حکم بیان فرمارہے ہیں اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عمل بالعزیمت اولیٰ ہے اگر مکرہ نے عزیمت پر عمل کرتے ہوئے جان دے دی تو عند اللہ ماجور ہوگا۔

وَاَمَّا النَّوْعُ الثَّانِیُ فَمَا یُسْتَبَاحُ مَعَ قِیَامِ السَّبَبِ وَتَرَاخِیْ حُکْمِہٖ کَفِطْرِ الْمَرِیْضِ وَالْمُسَافِرِ یُسْتَبَاحُ مَعَ قِیَامِ السَّبَبِ وَتَرَاخِیْ حُکْمِہٖ فِیْہِمَا وَلِہٰذَا صَحَّ الْاَدَاءُ مِنْہُمَا وَلَوْمَاتَ قَبْلَ اِدْرَاکِ عِدَّۃٍ مِنْ اَیَّامٍ اُخَرَ لَمْ یَلْزَمْہُمَا الْاَمْرُ بِالْفِدْیَۃِ۔

ترجمہ اور قسم ثانی وہ (فعل) ہے کہ سبب اور اس کے حکم کے موجود ہونے کے باوجود اباحت کا معاملہ کیا جاتا ہے جیسا کہ مریض و مسافر کا افطار (کے معاملہ) میں سبب کے قائم مقام ہونے اور اس کے حکم کے مؤخر ہونے کی وجہ سے اباحت کا معاملہ کیا گیا، اور اسی وجہ سے مریض و مسافر سے ادار صحیح ہے اور اگر مریض و مسافر عدۃ من ایام اخر کو پائے بغیر فوت ہوگئے تو ان پر فدیہ کی وصیت واجب نہیں۔

تشریح یہ رخصت حقیقیہ کی قسم ثانی یعنی رخصت غیر احق کا بیان ہے یہ قسم اول قسم سے رخصت میں کم درجہ کی ہوتی ہے اس لئے کہ سبب محرّم موجود ہے اور وہ شہود رمضان ہے اس اعتبار سے رخصت حقیقیہ ہوگی اور اس اعتبار سے کہ حکم یعنی ادار صوم زوال عذر تک مؤخر ہے غیر احق ہوگی بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں

سبب اور حکم دونوں موجود تھے لہٰذا یہ قسم اول قسم سے کم درجہ کی ہوگی کمال رخصت کمال عزیمت کے ساتھ ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ جب سبب اور حکم دونوں موجود ہوتے ہیں اور اس وقت عذر کی وجہ سے اباحت کا معاملہ کیا جاتا ہے تو یہ رخصت اقوی اور احق ہوگی بہ نسبت اس صورت کے جبکہ سبب محرم موجود ہو اور اس کا حکم مؤخر ہو جیسا کہ صوم مریض و مسافر دونوں کے حق میں شہود شہر اسی طرح موجود ہے جس طرح صحیح اور مقیم کے حق میں مگر چوں کہ ان دونوں کے حق میں ادا مؤخر ہے لہٰذا ان کے حق میں رخصت اقوی اور احق نہ ہوگی بلکہ غیر اقویٰ ہوگی، مریض و مسافر کے حق میں چوں کہ سبب موجود ہے اگرچہ حکم مؤخر ہے لہٰذا اگر یہ دونوں رمضان کا روزہ رکھ لیں تو ادا ہو جائے گا اور چوں کہ ادا مؤخر ہے لہٰذا اگر «عدة من ایام اخر» میسر ہونے سے پہلے ان کا انتقال ہو جائے تو ان پر فدیہ کی وصیت لازم نہ ہوگی۔

وَحُكْمُهُ أَنَّ الصَّوْمَ أَفْضَلُ عِنْدَنَا لِكَمَالِ سَبَبِهِ وَتَرَدُّدٍ فِي الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيمَةُ تُؤَدِّي مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ حَيْثُ تَضَمُّنِهَا يُسْرَ مُوَافَقَةِ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا أَنْ يَخَافَ الْهَلَاكَ عَلَى نَفْسِهِ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَبْذُلَ نَفْسَهُ لِإِقَامَةِ الصَّوْمِ لِأَنَّ الْوُجُوبَ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ النَّوْعِ الْأَوَّلِ،

ترجمہ اور رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ روزہ رکھنا ہمارے نزدیک افضل ہے کیوں کہ روزہ کا سبب کامل ہے اور رخصت میں تردد ہے پس عزیمت رخصت کے معنے کو ادا کرتی ہے اس حیثیت سے کہ عزیمت مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے یسر کو متضمن ہے مگر یہ کہ اپنے اوپر ہلاکت کا خوف کرے تو اس کے لئے روزہ ادا کرنے کی وجہ سے خود کو ہلاک کرنا جائز نہیں ہے اسلئے کہ اس سے وجوب ساقط ہے بخلاف پہلی قسم کے۔

تشریح رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ رخصت کی بہ نسبت عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے چنانچہ ہمارے نزدیک مسافر کے لئے روزہ رکھنا افضل ہے اگرچہ افطار کی بھی اجازت ہے اسلئے کہ روزہ کا سبب موجب بدرجہ کمال موجود ہے اور وہ شہود شہر ہے اور یسر صرف افطار میں متعین نہیں ہے بلکہ صوم اور افطار دونوں میں متردد ہے افطار میں یسر ظاہر ہے، روزہ میں یسر اس لئے ہے کہ روزہ عامۃ المسلمین کے ساتھ آسان ہے بہ نسبت تنہا روزہ رکھنے کے اس بات کو وہ شخص بخوبی سمجھ سکتا ہے جو اس میں مبتلا ہوا ہو امام شافعی رح کے نزدیک ایک قول میں رخصت پر عمل کرنا یعنے افطار کرنا اولےٰ ہے یہی قول شعبی اور سعید ابن مسیب کا اور اوزاعی کا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جب ادا صوم ادراک عدة من ایام اُخر تک کے لئے مؤخر ہو گیا تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ادراک عدة من ایام اخر سے قبل ادائیگی جائز نہ ہو اہل

ظاہر کا یہی مذہب ہے۔

الا ان یخاف الھلاک : یہ ان الصوم افضل عندنا سے استثناء ہے یعنی اگر روزہ کی وجہ سے ضعف یا ہلاکت کا اندیشہ ہو تو مسافر کے لئے روزہ رکھ کر خود کو ہلاکت میں ڈالنا درست نہیں ہے اسلئے کہ وجوب ادا مریض و مسافر سے ساقط ہے بخلاف رخصت حقیقیہ کی قسم اول کے اس لئے کہ حکم اس میں متاخر نہیں ہوا لہٰذا صبر کرنے والا اللہ کے حق کو قائم کرنے والا ہو گا اور اگر روزہ رکھ کر ہلاک ہو گیا تو قتیل بالصوم ہو گا اور ایسا ہو گا جیسا کہ کوئی مجاہد اپنی تلوار سے جو کہ کفار کے ساتھ جہاد کے لئے تھی خود کو ہلاک کرلے بغیر اس کے کہ حق اللہ قائم ہو اس لئے کہ حق اللہ مؤخر ہے۔

وَاَمَّا اَتَمُّ نَوْعَیِ الْمَجَازِ فَمَا وُضِعَ عَنَّا مِنَ الْاِصْرِ وَالْاَغْلَالِ فَاِنَّ ذٰلِكَ يُسَمّٰى رُخْصَةً مَجَازًا لِاَنَّ الْاَصْلَ سَاقِطٌ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوْعًا فَلَمْ يَكُنْ رُخْصَةً اِلَّا مَجَازًا مِنْ حَيْثُ هُوَ نَسْخٌ تَمَحَّضَ تَخْفِيْفًا ،

ترجمہ مجاز کی دو قسموں میں سے اتم وہ (احکام شاقہ اور مجاہدے ہیں) جو ہم سے اٹھالئے گئے ہیں اس اٹھانے کو مجازاً رخصت کہا جاتا ہے اس لئے کہ اصل ساقط ہے مشروع ہو کر باقی نہیں رہا لہٰذا صرف مجازاً رخصت ہو گا اس حیثیت سے کہ وہ محض نسخ ہے تخفیفاً۔

تشریح الاصر تینوں حرکتوں کے ساتھ، عہد، بوجھ، جمع آصار، الغل بالضم، طوق، ہتھکڑی جمع اغلال غلول یہ رخصت کی تیسری اور مجازاً رخصت کی پہلی قسم ہے یہ وہ رخصت ہے جو مجاز ہونے میں اتم ہے اس لئے کہ جو بوجھ اور بندشیں امم سابقہ پر تھیں وہ ہمارے اوپر سے ساقط کر دی گئیں حتی کہ مشروع بھی نہیں ہیں ان کو رخصت کہنا مجازاً ہی ہو سکتا ہے ورنہ یہ تو درحقیقت نسخ اور اسقاط ہے، امت محمدیہ صلعم سے وہ اعمال شاقہ اور احکام ثقیلہ ساقط کر دیئے گئے ہیں جو امم سابقہ پر واجب تھے، امم سابقہ پر قتل خطاء اور قتل عمد دونوں صورتوں میں قصاص واجب تھا قتل خطاء میں دیت مشروع نہیں تھی موضع نجاست کو دھونے کی بجائے کاٹنا ضروری تھا، مال غنیمت حلال نہیں تھا بلکہ جلانا ضروری تھا، شنبہ کو شکار حرام تھا، اعضاء خاطیہ کا کاٹنا ضروری تھا توبہ صرف قتل نفس ہی سے ہو سکتی تھی، مسجد کے علاوہ کہیں نماز درست نہیں تھی وغیرہ وغیرہ، یہ تمام احکام شاقہ امت محمدیہ صلعم سے تکریماً و تخفیفاً اٹھالئے گئے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص احکام مذکورہ پر عمل کرنے لگے تو گنہگار ہو گا لہٰذا یہ وضع و اسقاط حقیقۃً رخصت نہیں ہو سکتے اس لئے کہ رخصت عزیمت کی فرع ہے جب عزیمت ہی مشروع نہیں ہے تو رخصت کیسے ہو سکتی ہے

البتہ مجازاً اس وضع و اسقاط کو رخصت کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ رخصت اور نسخ اور اسقاط احکام میں برابر ہیں جب اس قسم میں رخصت اصلاً باقی نہیں رہی تو اس پر رخصت کا اطلاق حقیقت سے ابعد ہونے کی وجہ سے اتم ہوگا اس قسم کو اتم من المجاز اور ابعد من الحقیقت بھی کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ اس میں حقیقت کا شائبہ بھی نہیں ہے۔

وَاَمَّا نَوْعُ الرَّابِعُ فَمَا سَقَطَ مِنَ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهٖ مَشْرُوْعًا فِي الْجُمْلَةِ كَالْعَيْنِيَّةِ الْمَشْرُوْطَةِ فِي الْبَيْعِ سَقَطَ اِشْتِرَاطُهَا فِي نَوْعٍ مِنْهُ اَصْلًا وَهُوَ السَّلَمُ حَتّٰى كَانَتِ الْعَيْنِيَّةُ فِي الْمُسْلَمِ فِيْهِ مُفْسِدَةً لِلْعَقْدِ وَكَذٰلِكَ الْخَمْرُ وَالْمَيْتَةُ سَقَطَ حُرْمَتُهُمَا فِي حَقِّ الْمُكْرَهِ وَالْمُضْطَرِّ اَصْلًا لِلْاِسْتِثْنَاءِ حَتّٰى لَا يَسَعُهُمَا الصَّبْرُ عَنْهُمَا وَكَذٰلِكَ الرِّجْلُ سَقَطَ غَسْلُهٗ فِي مُدَّةِ الْمَسْحِ اَصْلًا لِعَدَمِ سِرَايَةِ الْحَدَثِ اِلَيْهِ وَكَذٰلِكَ قَصْرُ الصَّلٰوةِ فِي حَقِّ الْمُسَافِرِ رُخْصَةُ اِسْقَاطٍ عِنْدَنَا وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ ظُهْرَ الْمُسَافِرِ وَفَجْرَهٗ سَوَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ،

ترجمہ رخصت کی چوتھی قسم وہ ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہوگئی ہو جیسا کہ تعیین مبیع جو کہ بیع میں شرط ہے تعیین کی یہ شرط بیع کی بعض انواع میں بالکلیہ ساقط ہے اور وہ بیع سلم ہے حتے کہ بیع سلم میں تعیین مبیع عقد کے لئے مفسد ہے اسی طرح خمر و میتۃ کی حرمت مکرہ اور مضطر کے حق میں استثناء کی وجہ سے بالکلیہ ساقط ہے یہاں تک کہ مکرہ اور مضطر کو (اکل) میتۃ اور خمر سے صبر کرنے کی گنجائش نہیں ہے اسی طرح مدت مسح میں پیروں کا دھونا بالکلیہ ساقط ہے حدث کے پیروں تک سرایت نہ کرنے کی وجہ سے اسی طرح قصر صلوٰۃ مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے۔

تشریح فاضل مصنف مطلق رخصت کی چوتھی اور رخصت مجازی کی دوسری یعنی رخصت غیر اتم کو بیان فرمارہے ہیں دوسری قسم وہ ہے جو فی الجملہ بعض مواضع میں مشروع ہونے کے باوجود بعض مواقع میں ساقط ہوجاتی ہے مثلاً تعیین مبیع جو کہ ہر قسم کی بیع میں ضروری ہے مگر بیع سلم میں ساقط ہے اس سقوط تعیین مبیع کو رخصت کہنا مجازاً ہے ورنہ تو یہ نسخ ہے، چوں کہ بعض مواقع میں (جو کہ بیع سلم کے علاوہ ہیں) تعیین مبیع ضروری ہے اسی وجہ سے مجازیت میں نقصان ہوگیا جس کی وجہ سے اس قسم کا نام مجاز غیر اتم رکھا گیا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ہر عقد بیع میں مبیع کا تعین اور بائع کے پاس موجود ہونا ضروری ہے تاکہ تسلیم

مبیع پر بائع کو قدرت حاصل ہو، اور اس لئے بھی کہ حضور نے اس چیز کی بیع کرنے سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو لیکن عقد سلم میں یہ شرط اس طور پر ساقط ہوگئی کہ اس کی مشروعیت بھی باقی نہ رہی حتےٰ کہ عقد سلم میں مبیع کے متعین اور بائع کے پاس ہونے کی شرط لگانا بیع کو فاسد کر دیتا ہے پس عقد سلم میں تعیین مبیع کے ساقط ہونے پر رخصت کا اطلاق مجازی ہے اس لئے کہ عقد سلم میں تعیین مبیع کی شرط کی مشروعیت بالکل باقی نہیں ہے تو اس شرط کے اسقاط پر رخصت کا اطلاق بھی مجازاً ہوگا نہ کہ حقیقۃً مگر چونکہ یہ شرط دوسری بیوع میں مشروع ہے اسلئے یہ قسم حقیقت رخصت کے مشابہ ہوگی جس کی وجہ سے مجاز ہونے میں انقص اور غیر اتم ہوگی۔

وکذلک الخمر والمیتۃ: یہ رخصت مجازی غیر اتم کی دوسری مثال ہے یعنی تعیین مبیع جس طرح بیع سلم میں ساقط اور غیر سلم میں ساقط نہیں ہے اسی طرح حرمت خمر اور میتہ مضطر و مکرہ کے حق میں ان دونوں کی حرمت ساقط ہے مگر مضطر و مکرہ کے علاوہ کے حق میں ساقط نہیں ہے بعض مواقع میں حرمت بالکلیہ ساقط ہونے کی وجہ سے مجاز اتم کے مشابہ ہے اور بعض مواقع میں عزیمت یعنی حرمت کے باقی رہنے کی وجہ سے رخصت حقیقیہ کے مشابہ ہے جس کی وجہ سے مجازیت میں نقصان آگیا اسی وجہ سے اس کا نام مجاز غیر اتم رکھا گیا، امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مکرہ اور مضطر کے حق میں مردار اور شراب کی حرمت ساقط نہیں ہوتی البتہ ان کے کھانے پینے پر مواخذہ نہیں ہوگا جیسا کہ اکراہ کی وجہ سے زبان سے کلمہ کفر کہنے کی حرمت ساقط نہیں ہوتی لیکن اگر کہہ لیا تو مواخذہ نہیں ہوگا پس ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ مثال رخصت مجازی کی قسم اول کے قبیل سے ہوگی۔

ان دونوں حضرات کی دلیل یہ ہے کہ حالت اضطرار میں مردار کھانے اور شراب پینے والے کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم" یعنی حالت اضطرار میں مردار کھانے والا اگر طالب لذت نہ ہو اور حد سے تجاوز کرنے والا نہ ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے اللہ تعالیٰ مغفرت کرنے والے مہربان ہیں، اس جگہ مغفرت کے لفظ کا اطلاق اس بات پر صریح دلیل ہے کہ مردار اور شراب کی حرمت موجود ہے کیوں کہ غفران کا لفظ ارتکاب ممنوع پر مرتب ہوتا ہے۔

امام صاحب کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مضطر کو بقدر ضرورت مردار کھانے کی اجازت ہے اور اس مقدار سے تجاوز کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے لیکن بقدر ضرورت پر اکتفاء تقریباً ناممکن ہے ایسے موقع پر انسان کچھ نہ کچھ زائد ہی کھا لیتا ہے پس زائد مقدار کے کھانے سے جو ممنوع کا ارتکاب پایا گیا اس مغفرت کا لفظ مرتب کیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مغفرت کے لفظ کا تعلق مقدار زائد کے ساتھ ہے مقدار ضرورت کے ساتھ نہیں ہے جب یہ بات ہے تو مقدار زائد کا کھانا حرام ہوگا اور مقدار ضرورت کا کھانا حرام نہ ہوگا۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ حالت اضطرار و اکراہ میں صبر کیا اور مر گیا امام صاحب

کے نزدیک گنہ گار ہوگا اور امام ابو یوسف اور شافعی کے نزدیک گنہ گار نہ ہوگا نیز اس صورت میں ثمرۂ اختلاف ظاہر ہوگا جب کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ حرام شے نہیں کھائے گا اگر حالت مخمصہ میں ان محرمات کو کھالیا تو امام صاحب کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اس لئے کہ مذکورہ اشیاء حالت اضطرار و اکراہ میں حرام نہیں رہتی اور امام ابو یوسف رح و شافعی رح کے نزدیک حانث ہو جائے گا اس لئے کہ مذکورہ اشیاء حالت مخمصہ میں بھی ان کے نزدیک حرام ہی رہتی ہیں البتہ مواخذہ نہیں کیا جاتا۔

وکذلک الرجل: یہ رخصت مجازی غیراتم کی تیسری مثال ہے مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح عقد سلم میں مسلم فیہ متعین اور بائع کے پاس موجود ہونے کی شرط ساقط ہوگئی اور مکرہ و مضطر کے حق میں مردار اور شراب کی حرمت ساقط ہوگئی اسی طرح مدت مسح میں پاؤں دھونے کی فرضیت ساقط ہوگئی ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ وضو میں پاؤں کا دھونا فرض ہے لیکن اگر متوضی خفین پہنے ہو تو مدت مسح میں غسل رجلین بالکل ساقط ہو جاتا ہے اور پاؤں پر مسح کرنے کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ خف قدم کی طرف حدث کے سرایت کرنے کو روکتا ہے لہٰذا خفین پہننے کی حالت میں مدت مسح میں پاؤں کا غسل جو عزیمت ہے ساقط ہو جائے گا ایسی حالت میں مسح علی الخفین پر رخصت کا اطلاق بطریق مجاز ہوگا کیوں کہ رخصت کا اطلاق حقیقۃً اسی وقت ہوتا ہے جبکہ عزیمت موجود ہو حالاں کہ مذکورہ صورت میں عزیمت بالکل موجود نہیں ہے مگر چوں کہ خف نہ پہننے کی حالت میں عزیمت یعنی غسل موجود ہے اس لئے یہ صورت بھی مجاز ہونے میں انقص ہے جیسا کہ پہلی دونوں صورتوں میں نقص ہے۔

وکذلک قصر الصلوٰۃ: ماقبل کی تینوں مثالوں کے مانند یہ مثال بھی رخصت اسقاط یعنی رخصت غیراتم کی مثال ہے، مسافر سے رباعیہ میں دو رکعتیں ساقط ہو جاتی ہیں چار رکعت پڑھنا جائز نہیں ہے امام شافعی کے نزدیک قصر رخصت ترفیہ (سہولت) ہے مسافر کے لئے چار رکعت پڑھنا افضل ہے گو دو کی بھی اجازت ہے امام صاحب کے نزدیک قصر ہی ضروری ہے اگر مسافر نے چار رکعتیں پڑھ لیں تو بعد کی دو رکعتیں نفل ہونگی اور فرض کے ساتھ نفل کو قصداً ملانے کی وجہ سے گنہ گار ہوگا۔

امام شافعی رح کی دلیل اللہ تعالیٰ کا قول "واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا" ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قصر کو خوف پر معلق کیا ہے اور حرج کی نفی کی ہے اور حرج کی نفی اباحت پر دلالت کرتی ہے یعنی حالت سفر میں اگر دشمن کا خوف ہو تو قصر کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے اس قسم کی تعبیر اباحت پر دلالت کرتی ہے اور اباحت عدم وجوب پر دلالت کرتی ہے، احناف کی طرف سے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ حرج کی نفی دل جوئی اور طیب خاطر کیلئے ہے اس لئے کہ اس بات کا اندیشہ تھا کہ کہیں صحابہ کو قصر صلوٰۃ کے بارے میں گناہ کا خیال پیدا نہ ہو جائے لہٰذا

باری تعالیٰ نے لا جناح کہہ کر اس اندیشہ کو زائل کر دیا اور خوف کی قید اتفاقی ہے اس لئے کہ قصر خوف پر موقوف نہیں ہے قال البیضاوی شرطیۃ باعتبار الغالب فی ذلک الوقت، آپؐ کے زمانہ میں چونکہ اکثر اسفار جہاد کے لئے ہوتے تھے جن میں خوف کا اندیشہ ہوتا تھا اسی اکثریت کا لحاظ کرتے ہوئے ان خفتم کی قید لگائی گئی ہے اس کے علاوہ بہت سی احادیث سے حالت امن میں قصر ثابت ہے اس بات کا اقرار امام شافعی نے بھی کیا ہے فرمایا کہ خوف کی قید اس وقت کے غالب حالات کے اعتبار سے ہے۔

وَإِنَّمَا جَعَلْنَاهَا إِسْقَاطًا مَحْضًا إِسْتِدْلَالًا بِدَلِيلِ الرُّخْصَةِ وَمَعْنَاهَا أَمَّا الدَّلِيلُ فَمَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ رضـ أَنَّهُ قَالَ أَنَقْصُرُ الصَّلٰوةَ وَنَحْنُ اٰمِنُوْنَ فَقَالَ النَّبِيُّ هٰذِهٖ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوْا صَدَقَتَهٗ سَمَّاهُ صَدَقَةً وَالتَّصَدُّقُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيْكَ إِسْقَاطٌ مَحْضٌ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ كَالْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ،

ترجمہ اور ہم نے اس رخصت کو (عزیمت کے لئے) دلیل رخصت اور معنے رخصت سے استدلال کرتے ہوئے اسقاط محض قرار دیا ہے بہرحال دلیل تو وہ ہے جو حضرت عمر رضـ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضـ نے فرمایا، کیا ہم نماز میں قصر کریں حالاں کہ ہم بے خوف ہیں، پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ یعنی قصر اللہ تعالیٰ کا تم پر صدقہ ہے لہٰذا تم اس صدقہ کو قبول کرو، آنحضرت صلعم نے قصر صلوٰۃ کو صدقہ سے موسوم کیا ہے اور ایسی چیز کا صدقہ جو تملیک کا احتمال نہ رکھے اسقاط محض ہے رد کا احتمال نہیں رکھتا جیسا کہ قصاص کو معاف کرنا۔

تشریح وانما جعلناہا سے مصنف نے احناف کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ قصر صلوٰۃ کو رخصت اسقاط یعنی اکمال کو ساقط کرنے والی قرار دینا دو دلیلوں پر مبنی ہے ایک وہ دلیل جو رخصت کو واجب کرتی ہے اور دوسرے رخصت کے معنے جو دلیل رخصت کو واجب کرتی ہے وہ وہ حدیث ہے جو علی بن ربیعہ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر رضـ سے دریافت کیا کہ ہم نماز میں قصر کرتے ہیں حالاں کہ ہم کو کسی دشمن کا خوف نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " ان خفتم" حضرت عمر رضـ نے جواب دیا جو اشکال آپ کو پیش آیا ہے وہی اشکال مجھے بھی پیش آیا تھا چنانچہ میں نے رسولؐ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا، ہذہ صدقۃ تصدق اللہ بہا فاقبلوا صدقتہ" قصر اللہ کا صدقہ ہے اس کو قبول کرو، غور فرمایئے اللہ کے رسول صلعم نے قصر صلوٰۃ کو صدقہ قرار دیا ہے اور ایسی چیز کا صدقہ کہ جس میں احتمال رد نہو اسقاط محض ہوتا ہے یعنی جس چیز کا مالک بنانا ممکن نہ ہو اس چیز کو صدقہ کرنا اسقاط محض ہوتا ہے لہٰذا قصر صلوٰۃ

اسقاط محض یعنی مسافر سے دو رکعت کو ساقط کرنا ہے جو چیز اسقاط کے قبیل سے ہو وہ بندہ کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ بندہ قبول کرے یا نہ کرے دونوں صورتوں میں وہ چیز بندے سے ساقط ہو جاتی ہے جیسے عفو عن القصاص اسقاط محض ہے رد کا احتمال نہیں رکھتا یعنے اگر مقتول کے اولیاء قصاص معاف کر دیں تو قاتل معاف ہو جائیگا خواہ قاتل قبول کرے یا نہ کرے۔

خلاصہ یہ کہ اگر مسافر قصر صلوٰۃ کو رد کرتے ہوئے اکمال کرے تو یہ جائز نہ ہوگا اس لئے کہ قصر اسقاط محض ہے اس میں رد کا احتمال نہیں ہے۔

ماقبل کے مسئلہ سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اگر ایسی چیز کا صدقہ کیا گیا ہو جو تملیک کا احتمال رکھتی ہو یعنی مالک بننا ممکن ہو تو وہ رد کرنے سے رد ہو جاتی ہے مثلاً دائن نے مدیون پر دین کا صدقہ کیا یعنی اپنا دین معاف کر دیا اور مدیون نے انکار کر دیا تو یہ صدقہ رد ہو جائے گا اسلئے کہ دین تملیک کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا دین کا صدقہ مدیون کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا اگر مدیون قبول کریگا تو دین سے بری ہوگا ورنہ نہیں۔

یہ خیال رہے کہ مذکورہ تفصیل بندوں کے صدقات میں ہے ورنہ اللہ کے صدقات خواہ تملیک کا احتمال رکھیں یا نہ رکھیں دونوں صورتوں میں رد کا احتمال نہیں رکھتے مثلاً میراث اللہ تعالیٰ کی طرف سے ورثاء کے لئے تملیک ہے اگر کوئی وارث اپنے حصہ کو قبول نہ کرے تو اس کا رد کرنا معتبر نہ ہوگا، رد کرنے کے باوجود اپنے حصہ کا مالک ہو جائے گا۔

وَاَمَّا الْمَعْنٰی فَهُوَ اَنَّ الرُّخْصَةَ لِطَلَبِ الرِّفْقِ وَالرِّفْقُ مُتَعَيِّنٌ فِی الْقَصْرِ فَسَقَطَ الْاِكْمَالُ اَصْلًا وَلِاَنَّ الْاِخْتِيَارَ بَيْنَ الْقَصْرِ وَالْاِكْمَالِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَتَضَمَّنَ رِفْقًا لَا يَلِيْقُ بِالْعُبُوْدِيَّةِ بِخِلَافِ الصَّوْمِ لِاَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِالتَّاخِيْرِ دُوْنَ الصَّدَقَةِ وَالْيُسْرُ فِيْهِ مُتَعَارِضٌ فَصَارَ التَّخْيِيْرُ فِيْهِ لِطَلَبِ الرِّفْقِ،

ترجمہ اور استدلال بالمعنی (دو طریقوں پر ہے) اول یہ ہے کہ رخصت طلب رفق کے لئے ہے اور رفق قصر میں متعین ہے لہٰذا اکمال بالکلیہ ساقط ہوگیا (اور دوسرا یہ کہ) بندہ کو قصر و اکمال میں اختیار بغیر اس کے کہ سہولت پر متضمن ہو شان عبودیت کے لائق نہیں ہے بخلاف روزہ کے کہ نص روزے کے بارے میں تاخیر کے لئے وارد ہوئی ہے نہ کہ صدقہ کے لئے اور یسر متعارض ہے لہٰذا اختیار (بین الصوم والافطار) طلب رفق کے لئے ہوگا۔

تشریح: مسافر کے لئے رباعیہ میں قصر کو رخصت اسقاط قرار دینے کی یہ دوسری دلیل ہے جس کا

تعلق رخصت کے معنے سے ہے اس کی دو قسمیں ہیں اول قسم یہ ہے کہ رخصت طلب رفق کے لئے ہوتی ہی اور رفق قصر میں بالیقین متعین ہوتا ہے لہٰذا اکمال ساقط ہو جاتا ہے اس لئے کہ اکمال میں جسمانی مشقۃ ہے اور اخروی کوئی فائدہ نہیں ہے، مذکورہ صورت میں چوں کہ رفق جانب قصر ہی میں متعین ہے اس لئے اکمال ساقط ہوگا۔

البتہ اگر رفق رخصت میں متعین نہ ہو تو بندہ کو اختیار ہوتا ہے کہ خواہ رخصت پر عمل کرے یا عزیمت پر عمل کرے ایسا اس وقت ہوتا ہے جب رخصت حقیقیہ ہوتی ہے اس لئے کہ رخصت حقیقیہ میں اگر رخصت میں ایک نوع کی سہولت ہوتی ہے تو عزیمت میں دوسری قسم کی سہولت ہوتی ہے جیسا کہ اکراہ علیٰ کلمۃ الکفر کی صورت میں، اگر رخصت پر عمل کرتے ہوئے کلمہ کفر زبان سے کہہ دیتا ہے تو اس میں یہ سہولت ہے کہ جان بچ جائے گی اور اگر عزیمت پر عمل کرتے ہوئے کلمہ کفر زبان سے نہ نکالے بلکہ جان دے دے تو شہادت کا مرتبہ پائے گا یا مثلاً مسافر کے لئے رخصت یعنی روزہ نہ رکھنے میں یسر ظاہر ہے اس لئے کہ راحت بدنی حاصل ہوگی اور عزیمت پر عمل کرنے یعنی روزہ رکھنے میں بھی ایک قسم کا یسر ہے اور وہ ہے موافقۃ المسلمین چوں کہ ماہ رمضان میں روزہ کی عام فضا ہوتی ہے ہر شخص روزہ رکھتا ہے ایسی صورت میں مسافر کے لئے بھی روزہ رکھنا آسان ہوتا ہے بعد میں قضاء دشوار معلوم ہوتی ہے لہٰذا مسافر کو اختیار ہے خواہ روزہ رکھے اور عزیمت پر عمل کرے یا رخصت پر عمل کرتے ہوئے افطار کرے دونوں صورتوں میں یسر حاصل ہے۔

اور اگر عزیمت میں کسی قسم کا یسر نہ ہو نہ سہولت دنیوی ہو اور نہ سہولت اخروی تو ایسی صورت میں عزیمت ساقط ہو جاتی ہے اور رخصت متعین ہو جاتی ہے، قصر کے مسئلہ میں سہولت چوں کہ قصر ہی میں متعین ہے اس لئے کہ اکمال میں نہ دنیوی سہولت ہے اور نہ اخروی، دنیوی سہولت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اخروی اس لئے نہیں کہ چار رکعت پڑھنے کی وجہ سے زیادہ ثواب نہیں ملے گا۔

ولان الاختیار : اس عبارت سے مصنف استدلال بالمعنے کی دوسری قسم کو بیان فرما رہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسا اختیار کہ جو خالی عن الرفق ہو نہ اس میں دنیوی فائدہ ہو اور نہ اخروی ایسا نام شان عبودیت کے خلاف ہے یہ تو معبود کی شان ہے کہ اس کا کوئی کام اپنے فائدے کے لئے نہیں ہوتا بندہ چونکہ محتاج ہے اس لئے اس کا کوئی کام احتیاج سے خالی نہ ہونا چاہئے اگر مسافر اکمال کرے تو اس کا یہ فعل بے فائدہ ہوگا اسلئے کہ اکمال میں نہ تو دنیوی راحت ہے اور نہ ثواب کا اضافہ۔

بخلاف الصوم : مصنف اس عبارت سے امام شافعی رح کے قیاس کا جواب دینا چاہتے ہیں امام شافعی رح نے صلوٰۃ کو صوم پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا کہ احناف کے نزدیک مسافر کے لئے عزیمت پر عمل کرتے ہوئے روزہ رکھنا اولیٰ ہے لہٰذا نماز میں بھی قصر سے اکمال اولےٰ ہونا چاہئے، جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے

کہ روزہ میں دلیل رخصت جو کہ « فعدۃ من ایام اخر » ہے تاخیر پر دلالت کرتی ہے نہ کہ اسقاط پر بخلاف صلوٰۃ کے کہ اس میں دلیل رخصت جو کہ « ہٰذہ صدقۃ تصدق اللہ بہا » ہے اسقاط پر دلالت کرتی ہے لہٰذا روزہ میں عزیمت پر عمل کرنا جائز ہوگا اور یسر افطار یسر عزیمت (موافقۃ المسلمین) سے متعارض ہے لہٰذا اس میں تخییر طلب رفق کے لئے ہوگی لہٰذا اقدام علی الصوم خالی عن الیسر نہ ہوگا۔

وَلَا يَلْزَمُ الْعَبْدُ الْمَاذُوْنُ فِي الْجُمُعَةِ لِاَنَّ الْجُمُعَةَ غَيْرُ الظُّهْرِ وَلِهٰذَا لَا يَجُوْزُ بِنَاءُ اَحَدِهِمَا عَلَى الْاٰخَرِ وَعِنْدَ الْمُغَايَرَةِ لَا يَتَعَيَّنُ الرِّفْقُ فِي الْاَقَلِّ عَدَدًا وَاَمَّا ظُهْرُ الْمُسَافِرِ وَالْمُقِيْمِ وَاحِدٌ فَبِالتَّخْيِيْرِ بَيْنَ الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ لَا يَتَحَقَّقُ شَيْءٌ مِنْ مَعْنَى الرِّفْقِ وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ مَنْ نَذَرَ بِصَوْمِ سَنَةٍ اِنْ فَعَلَ كَذَا فَفَعَلَ وَهُوَ مُعْسِرٌ يُخَيَّرُ بَيْنَ صَوْمِ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ وَبَيْنَ سَنَةٍ فِي قَوْلِ مُحَمَّدٍ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ اَبِي حَنِيْفَةَ اَنَّهُ رَجَعَ اِلَيْهِ قَبْلَ مَوْتِهِ بِثَلٰثَةِ اَيَّامٍ لِاَنَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ حُكْمًا اَحَدُهُمَا قُرْبَةٌ مَقْصُوْدَةٌ وَالثَّانِي كَفَّارَةٌ وَفِي مَسْئَلَتِنَا هُمَا سَوَاءٌ فَصَارَ كَالْمُدَبَّرِ اِذَا جَنٰى لَزِمَ مَوْلَاهُ الْاَقَلُّ مِنَ الْاَرْشِ وَمِنَ الْقِيْمَةِ بِخِلَافِ الْعَبْدِ لِمَا قُلْنَا،

ترجمہ اور جمعہ کے مسئلہ میں عبد ماذون کو لے کر الزام واقع نہیں ہوگا اس لئے کہ جمعہ ظہر کا غیر ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایک کی بنا دوسرے پر جائز نہیں ہے اور مغایرت کی صورت میں یسر اقل عدد میں متعین نہیں ہوگا اور مقیم ومسافر کی ظہر ایک ہے لہٰذا قلیل وکثیر کے درمیان اختیار کی وجہ سے کسی قسم کا رفق متعین نہیں ہو سکتا اور اسی اصول پر کہ (مغایرت کے وقت اقل میں رفق متعین نہیں ہوتا) اس مسئلہ کی تخریج کی جائے گی کہ ایک شخص نے ایک سال کے روزے رکھنے کی نذر مانی اگر اس نے فلاں کام کیا اور اس نے فلاں کام کر لیا اور یہ شخص کفارہ بالمال ادا کرنے سے عاجز ہے تو ایسے شخص کو تین روزوں اور ایک سال کے روزوں کے درمیان اختیار دیا جائے گا امام محمدؒ کے قول میں، امام ابو حنیفہ سے بھی ایسی ہی ایک روایت ہے امام صاحب نے اپنی وفات سے تین روز قبل امام محمد کے قول کی طرف رجوع فرما لیا تھا اس لئے کہ یہ دونوں حکم کے اعتبار سے مختلف ہیں ایک ان میں سے عبادت مقصودہ ہے اور دوسرا کفارہ ہے اور ہم جس مسئلہ کو بیان کر رہے ہیں وہ دونوں برابر ہیں پس ایسا ہو گیا جیسا کہ مدبر جب اس نے جنایت کی تو اس کے مولیٰ پر ارش اور قیمت میں سے جو کم ہوگا وہ لازم ہوگا۔ برخلاف غلام کے اس دلیل کی وجہ سے

جو ہم نے بیان کی۔

تشریح: فاضل مصنف ماقبل میں بیان کردہ اصول پر امام شافعیؒ کی جانب سے کئے گئے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اصول یہ ہے کہ عزیمت اور رخصت میں اختیار اسی وقت مفید ہوتا ہے جبکہ دونوں میں یسر پایا جاتا ہو اور اگر عزیمت میں یسر نہ ہو تو رخصت میں یسر متعین ہو جاتا ہے مثلاً اکمال اور قصر میں اکمال میں کسی قسم کا یسر نہیں ہے نہ دنیوی اور نہ اخروی، یہی وجہ ہے کہ اقل عدداً یعنی قصر میں یسر متعین ہوگا،

اعتراض: اس اصول پر امام شافعیؒ کی جانب سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام کو جمعہ پڑھنے کی اجازت دی تو غلام کو اختیار ہے خواہ جمعہ ادا کرے یا ظہر اور یہ تخییر بین القلیل والکثیر ہے حالاں کہ کثیر یعنی ظہر پڑھنے میں کوئی رفق نہیں ہے بلکہ رفق جمعہ یعنی دو رکعت پڑھنے میں متعین ہے پھر بھی غلام کو اختیار ہے خواہ جمعہ پڑھے یا ظہر حالانکہ غلام پر جمعہ ہی واجب ہونی چاہیئے۔

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر شے واحد ہو تو اقل عدداً میں رفق متعین ہوتا ہے اور اگر متغائر ہوں تو رفق اقل عدداً میں متعین نہیں ہوتا جمعہ اور ظہر متغائر ہیں، تغایر کی علامت یہ ہے کہ ان میں کا کوئی بھی ایک دوسرے کی نیت سے ادا نہیں ہو سکتا نہ جمعہ ظہر کی نیت سے اور نہ بر عکس نیز جمعہ کیلئے جو شرائط ہیں وہ ظہر کے لئے نہیں ہیں نیز آپس میں ایک دوسرے پر بنار بھی صحیح نہیں ہے جو کہ مغائرت کی علامت ہے لہٰذا دونوں کا رفق بھی الگ الگ ہوگا مثلاً جمعہ میں رفق رکعات کی کمی کی وجہ سے اور ظہر میں عدم خطبہ اور عدم سعی کی وجہ سے ہے لہٰذا اقل عدداً یعنی جمعہ میں یسر متعین نہیں ہوگا جس کی وجہ سے عبد ماذون فی الجمعہ کو اختیار ہوگا کہ جس رفق کو مناسب خیال کرے اختیار کرے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ عبد ماذون فی الجمعہ کو ظہر اور جمعہ کے درمیان اختیار ہے بلکہ آزاد کے مانند اس پر بھی جمعہ ہی متعین ہے لہٰذا کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ (غایۃ التحقیق)

اب رہی مسافر کی ظہر یعنی دو رکعت اور مقیم کی ظہر یعنی چار رکعت تو یہ شے واحد ہیں حتیٰ کہ ایک کی دوسرے پر بنار بھی جائز ہے اگر کوئی شخص قصر پڑھ رہا ہو حالت صلوٰۃ میں اگر اقامت کی نیت کرے تو اسی نماز پر بنار کرتے ہوئے چار رکعت پڑھ سکتا ہے بخلاف مسافر کے کہ اس کے لئے رفق قصر ہی متعین ہے لہٰذا قصر و اکمال میں اختیار نہیں ہوگا۔

وعلیٰ ہذا یخرج: یعنی عبد ماذون فی الجمعہ کے بارے میں جو جواب ذکر کیا گیا ہے اسی جواب سے اس مسئلہ کا جواب بھی نکل آتا ہے کہ ایک شخص نے اس طرح نذر مانی علی بصوم سنۃ ان فعل کذا، مثلاً علی بصوم سنۃ ان دخلت الدار، اگر میں گھر میں داخل ہوں تو میرے اوپر ایک سال کے روزے ہیں اور وہ داخل ہو گیا حال یہ ہے کہ وہ تنگ دست ہے یعنی غلام آزاد کرنے یا دس مساکین کو کپڑا دینے پر قادر نہیں ہے

تو اس شخص کو ایک سال اور تین دن کے روزوں کے درمیان اختیار ہے یہ امام محمد کا مذہب ہے اور امام صاحب سے بھی یہی مروی ہے کہ آپ نے وفات سے چند روز قبل امام محمد کے قول کیطرف رجوع کر لیا تھا اور یہ جنس واحد میں قلیل و کثیر کے درمیان تخییر ہے اس لئے کہ دونوں کا تعلق جنس کفارہ سے ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ نذر اور کفارہ کے درمیان اگرچہ صورۃً مجانست ہے مگر معنیً مغایرت ہے اس لئے کہ نذر کا روزہ عبادۃ مقصودہ خالی عن الزجر والعقوبت ہے اور کفارہ یمین کے تین روزے کفارہ کے روزے ہیں ان میں زجر و عقوبت کے معنے موجود ہیں جب دونوں میں مغایرت موجود ہے تو قلیل یعنی کفارہ کے روزوں میں رفق متعین نہیں ہوگا بلکہ دونوں میں سے ہر ایک کے اندر رفق ہو سکتا ہے اس طور پر کہ کفارہ کے تین روزوں میں تو یہ رفق ہے کہ کفارہ کے روزوں کی تعداد نذر کے ایک سال کے روزوں کے مقابلہ میں بہت کم ہے اور نذر کے ایک سال کے روزوں میں یہ رفق ہے کہ وہ عبادت مقصودہ ہیں ان میں ثواب زیادہ ہے الغرض یہاں بھی قلیل کے اندر رفق متعین نہیں ہے بلکہ قلیل و کثیر ہر ایک کے اندر الگ بھگ رفق موجود ہے لہٰذا اصول کے مطابق بندہ کو دونوں کے درمیان اختیار ہوگا۔

فصار کالمدبر الخ مسافر کے حق میں قصر کی تعیین ایسی ہی ہے کہ اگر مدبر جنایت کرے تو اس کے مولیٰ پر قیمت عبد اور ارش جنایت میں سے جو کم ہوگا وہی متعین ہوگا، اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ کسی کے عبد مدبر نے کسی کا نقصان کر دیا یا خطأً کسی کو قتل کر دیا تو مولیٰ پر قیمت مدبر اور تاوان نقصان میں جو کم ہوگا وہ واجب ہوگا اس لئے کہ قیمتِ مدبر اور قیمت نقصان شئے واحد ہیں اس لئے کہ دونوں مال ہیں لہٰذا رفق اقل میں متعین ہوگا جس طرح کہ مسافر کی نماز میں رفق قصر ہی میں متعین ہے لہٰذا مولیٰ کو مدبر کی قیمت اور ارش جنایت میں اختیار نہیں ہوگا بلکہ اقل واجب ہوگا۔

بخلاف العبد: یعنی اگر کسی عبد نے کسی کا نقصان کر دیا تو مولیٰ کو اختیار ہے کہ خواہ غلام کو اولیاء جنایت کے سپرد کر دے یا ارش جنایت ادا کر دے جیسا کہ عبد ماذون فی الجمعہ کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ عبد ماذون فی الجمعہ کو ظہر و جمعہ میں اختیار ہوتا ہے اسلئے کہ تخییر بین الشیئین متغائرین رفق کا فائدہ دیتی ہے اور عبد کے مسئلہ میں بھی دو متغائر شئے ہیں ایک بعینہ عبد کو دینا ہے اور دوسرا ارش ہے یہ دونوں صورۃً اور معنیً مختلف ہیں اس لئے کہ ایک مال ہے اور دوسرا رقبہ اور تغایر کے وقت اقل عدد میں رفق متعین نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک میں مختلف طریقہ سے رفق ہوتا ہے لہٰذا جس طرح عبد ماذون فی الجمعہ کو ظہر اور جمعہ میں اختیار ہوگا اسی طرح مولیٰ کو عبد اور ارش کے درمیان اختیار ہوگا۔

بَابُ بَیَانِ اَقْسَامِ السُّنَّۃِ

اِعْلَمْ اَنَّ سُنَّۃَ رَسُوْلِ اللّٰہِ عَلَیْہِ السَّلَامُ جَامِعَۃٌ لِلْاَمْرِ وَالنَّھْیِ وَالْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَسَائِرِ الْاَقْسَامِ الَّتِیْ سَبَقَ ذِکْرُھَا فَکَانَتِ السُّنَّۃُ فَرْعًا لِلْکِتَابِ فِیْ بَیَانِ تِلْکَ الْاَقْسَامِ بِاَحْکَامِھَا وَھٰذَا الْبَابُ لِبَیَانِ مَا یَخْتَصُّ بِہِ السُّنَنُ،

ترجمہ یہ بات یاد رکھو کہ سنت رسول صلعم (کتاب اللہ کے مانند) امر و نہی نیز خاص و عام اور ان تمام اقسام کو جامع ہے جن کا ذکر ماسبق میں گذر چکا ہے لہٰذا سنت ان اقسام میں مع ان کے احکام کے کتاب اللہ کی فرع ہے۔ اور یہ باب ان چیزوں کو بیان کرنے کے لئے ہے جو سنت کے ساتھ مخصوص ہیں۔

تشریح سنت امر و نہی، خاص و عام، مشترک و مؤول وغیرہ ان تمام احکام واقسام کو جامع ہے جو کتاب اللہ میں مذکور ہوئیں لہٰذا سنت کے اقسام واحکام کو انہی پر قیاس کر لیا جائے، اس باب میں صرف ان مباحث کا ذکر ہوگا جو سنت کے ساتھ خاص ہیں اور وہ کیفیت اتصال بالنبی ہے بایں طور کہ اتصال بطریق متواتر ہے یا بطریق مشہور یا بطریق آحاد، نیز راوی کے احوال سے بحث ہوگی بایں طور کہ راوی معروف ہے یا مجہول، عادل ہے یا مجروح نیز شرائط راوی سے بحث ہوگی بایں طور کہ عاقل ہو، تام الضبط ہو نیز عادل اور مسلمان ہو۔

سنت کے لغوی معنے طریقہ اور عادت کے ہیں اور فقہاء کی اصطلاح میں عبادت نافلہ کو کہتے ہیں محدثین اور اصولیین کی اصطلاح میں ہر اس قول و فعل و تقریر کو سنت کہتے ہیں جو قرآن کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہوا ہو سنت قولیہ پر بالخصوص حدیث کا اطلاق ہوتا ہے۔

سنت کے مستقلاً محلل ومحرم ہونے میں اختلاف ہے راجح قول یہ ہے کہ سنت تشریع احکام نیز تحلیل وتحریم کے بارے میں قرآن کے مثل مستقل ہے آپ صلعم نے فرمایا ہے "اوتیتُ القرآن ومثلہٗ" مجھے قرآن اور اس کا مثل دیا گیا ہے یعنے جس طرح قرآن محلل ومحرم ہے اسی طرح سنت بھی محلل ومحرم ہے مثلاً پالتو گدھوں اور درندوں نیز شکاری پرندوں کی حرمت سنت سے ثابت ہے۔

سنت کا لفظ جب مطلق بولا جاتا ہے تو سنت رسول اور سنت صحابہ دونوں پر محمول ہوتا ہے احناف

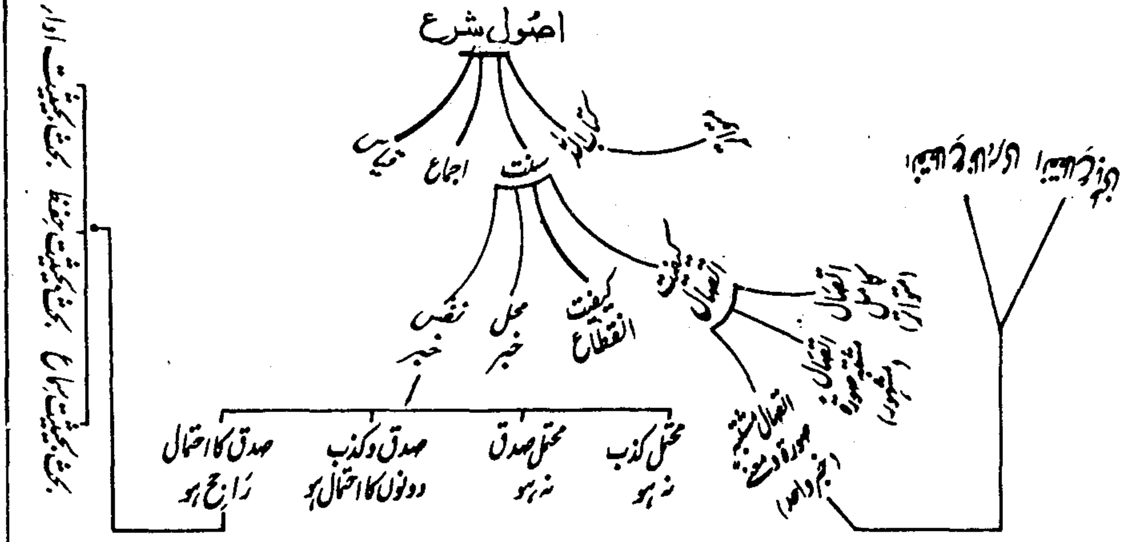
کے نزدیک تقلید صحابی واجب ہے لہٰذا صحابہ کے طریقہ کی اتباع اسی طرح واجب ہوگی جس طرح رسول کے طریقہ کی، امام شافعی رح کے نزدیک اگر سنت کا لفظ مطلق بولا جائے تو سنت رسول مراد ہوتی ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک تقلید صحابی واجب نہیں ہے لہٰذا سنت کا اطلاق طریق صحابہ پر مجازاً ہوگا، مصنف کے حدیث یا خبر کے بجائے سنت کا لفظ اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حدیث اور خبر کا اطلاق صرف حدیث قولی پر ہوتا ہے اور سنت کا اطلاق حدیث قولی و فعلی و تقریر سب پر ہوتا ہے نیز طریقہ صحابہ پر بھی سنت کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ رمضان میں بیس رکعت باجماعت سنت صحابہ ہے بعض حضرات لفظ حدیث کو حدیث مرفوع اور موقوف کے ساتھ خاص کرتے ہیں اس لئے کہ مقطوع ان کے نزدیک اثر ہے۔

اعلم: مصنف فرماتے ہیں کہ خاص و عام و مشترک و مؤول وغیرہ، اقسام عشرین اور امر و نہی جس طرح کتاب اللہ میں جاری ہوتے ہیں سنت میں بھی جاری ہوتے ہیں کیوں کہ سنت رسول مذکورہ اقسام میں اسی طرح حجت ہے جس طرح کتاب اللہ حجت ہے لہٰذا سنت ان اقسام کے بیان کرنے میں کتاب اللہ کی فرع ہوگی لہٰذا ان اقسام کو دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے کتاب اللہ پر قیاس کر لینا کافی ہے البتہ طریق اتصال میں سنت رسول کتاب اللہ سے جدا ہے اس لئے کہ ہم تک کتاب اللہ کے اتصال کا ایک ہی طریقہ ہے یعنی تواتر اور سنت رسول کے بہت سے طریقے ہیں پس یہ باب انہی طریقوں کو بیان کرنے کے لئے منعقد کیا گیا ہے اور وہ چار چیزیں ہیں۔

(۱) کیفیت اتصال (۲) کیفیت انقطاع (۳) محل خبر (۴) نفس خبر، پھر اول کی تین قسمیں ہیں (۱) اتصال کامل جس میں کوئی شبہ نہ ہو جیسے خبر متواتر کا اتصال (۲) ایسا اتصال جس میں صرف صورةً شبہ ہو جیسے خبر مشہور کا اتصال (۳) ایسا اتصال کہ جس میں صورةً اور معنےً شبہ ہو جیسے خبر واحد کا اتصال۔

ثانی یعنے کیفیت انقطاع کی دو قسمیں ہیں (۱) انقطاع ظاہری (۲) انقطاع باطنی، اور رابع یعنی نفس خبر کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ خبر کہ جس میں کذب کا احتمال نہ ہو جیسے نبی کی خبر (۲) وہ خبر کہ جس میں صدق کا احتمال نہ ہو جیسے فرعون کا دعویٰ ربوبیت (۳) وہ خبر کہ جس میں صدق و کذب دونوں کا احتمال برابر ہو جیسے فاسق کی خبر (۴) وہ خبر کہ جس میں صدق کا احتمال راجح ہو جیسے راوی عادل کی خبر۔ اس چوتھی قسم میں تین حیثیتوں سے بحث کی جاتی ہے (۱) سماع (۲) حفظ (۳) ادار۔

اصول شرع کی اقسام اولی و ثانوی کا نقشہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ کریں۔



فَنَقُولُ اَلسُّنَّۃُ نَوْعَانِ مُرْسَلٌ وَمُسْنَدٌ فَالْمُرْسَلُ مِنَ الصَّحَابَۃِ مَحْمُولٌ عَلَی السِّمَاعِ وَمِنَ الْقَرْنِ الثَّانِیْ وَالثَّالِثِ عَلٰی اَنَّہٗ وَضَحَ لَہُ الْاَمْرُ وَاسْتَبَانَ لَہُ الْاِسْنَادُ وَھُوَ فَوْقَ الْمُسْنَدِ فَاِنَّ مَنْ لَمْ یَتَّضِحْ لَہُ الْاَمْرُ نَسَبَہٗ اِلٰی مَنْ سَمِعَہٗ مِنْہُ لِیُحَمِّلَہٗ مَا تَحَمَّلَ عَنْہُ لٰکِنْ ھٰذَا ضَرْبُ مَزِیَّۃٍ یَثْبُتُ بِالْاِجْتِھَادِ فَلَمْ یَجُزِ النَّسْخُ بِمِثْلِہٖ۔

ترجمہ پس ہم کہیں گے کہ سنت کی اتصال کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں (۱) مرسل (۲) مسند، صحابہ کی مرسل سماع پر محمول ہوتی ہے اور قرن ثانی وثالث کی مراسیل اس بات پر محمول ہوں گی کہ حدیث کی صحت باعتبار سند راوی پر واضح اور ظاہر ہو گئی (جس کی وجہ سے راوی نے سند کو ذکر نہیں کیا) اور مرسل ہمارے نزدیک مسند سے اعلیٰ ہے اس لئے کہ جس پر امر حدیث واضح نہیں ہوتا وہ حدیث کی اسی کی طرف نسبت کر دیتا ہے جس سے اس حدیث کو سنا ہے تاکہ مروی عنہ کو بھی ذمہ داری میں شریک کرے لیکن ترجیح کی یہ فضیلت اجتہادی ہے لہٰذا اس سے کتاب اللہ کا نسخ جائز نہ ہوگا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ اتصال (اسناد) کے اعتبار سے سنت کی تقسیم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں (۱) مرسل (۲) مُسند، مرسل مقید کی ضد ہے مرسل کو مرسل اس لئے کہتے ہیں کہ حدیث مرسل راوی اور مروی عنہ کے درمیان واسطے کے ساتھ مقید نہیں ہوتی یعنی واسطہ مذکور نہیں ہوتا محدثین کی اصطلاح میں مرسل اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں تابعی صحابی کا واسطہ ترک کر دے اور رہے

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا، جیسا کہ سعید ابن مسیب، مکحول دمشقی، ابراہیم نخعی اور حسن بصری وغیرہ کیا کرتے تھے۔

منقطع، اور اگر کوئی راوی دو راویوں کے درمیان کا ایک واسطہ یا چند واسطے بغیر تسلسل کے ترک کردے مثلاً ایسا شخص کہ جس کی ملاقات ابوہریرہ رضؓ سے نہیں ہے وہ کہتا ہے قال ابوہریرۃ کذا اس کو محدثین کی اصطلاح میں منقطع کہتے ہیں اور اگر ایک سے زیادہ واسطوں کو مسلسل ترک کردے اس کو محدثین کی اصطلاح میں معضل کہتے ہیں مگر فقہاء اور اصولیین کے نزدیک مذکورہ تمام قسموں کو مرسل کہتے ہیں۔

مرسل کی قسمیں، مرسل کی چار قسمیں ہیں (۱) صحابی کی مرسل (۲) قرن ثانی اور ثالث کی مرسل (۳) قرن ثالث کے بعد ہر زمانہ کے عدول کی مرسل (۴) مرسل من وجہ اور مسند من وجہ، مصنف نے اس چوتھی قسم کا ذکر نہیں کیا، اس کی صورت یہ ہے کہ راوی کبھی اس حدیث کو مرسلاً ذکر کرتا ہے اور کبھی مسنداً، یا ایک راوی مرسلاً ذکر کرتا ہے اور دوسرا مسنداً، صحابی کی مراسیل بالاتفاق مقبول ہیں البتہ اگر اس بات کی صراحت ہو کہ صحابی نے کسی دوسرے صحابی سے روایت کی ہے تو اس صورت میں اختلاف ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر صحابی قال النبی صلعم کہے تو مقبول ہے ورنہ نہیں، قرن ثانی (دور تابعین) قرن ثالث (تبع تابعین) کی مراسیل ہمارے نزدیک مقبول ہیں اور یہی مذہب امام مالک کا ہے اور امام احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت ایسی ہی ہے، اہل ظاہر اور ائمہ حدیث کی ایک جماعت کے نزدیک مراسیل قطعاً مقبول نہیں ہیں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مرسل کی جب تک کسی آیت یا سنت مشہورہ یا موافقت قیاس یا قول صحابی وغیرہ سے تائید نہ ہوجائے اس وقت تک قابل قبول نہیں، یا مرسل کے متعلق یہ بات معلوم ہوجائے کہ وہ ایسے شخص سے روایت نہیں کرتا کہ جس میں کسی قسم کی علت ہو۔

صحابی کی مرسل تو احتمال سماع کیوجہ سے مقبول ہے اس لئے کہ صحابہ میں صحبت رسول کیوجہ سے سماع اصل ہے الا یہ کہ عدم سماع معلوم ہوجائے اور قرن ثانی اور ثالث کی مراسیل اس وجہ سے مقبول ہیں کہ راوی پر حدیث کا معاملہ سند کے سلسلہ میں پوری طرح واضح ہوجاتا ہے راوی کو کسی قسم کا شبہ نہیں رہتا تو راوی واسطہ کو حذف کردیتا ہے اسی وجہ سے مصنفؒ مرسل کو مسند پر فائق سمجھتے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مسند اور مرسل میں تعارض واقع ہو تو مرسل کو ترجیح ہونی چاہئے یہ عیسیٰ ابن ابان کا مذہب ہے، فخر الاسلام نے لکھا ہے کہ مرسل ہمارے نزدیک مسند مشہور کے مانند ہے جو کہ خبر واحد سے فوق ہے البتہ اس سے زیادتی علی کتاب اللہ نہیں ہوسکتی، باقی حضرات کے نزدیک مسند مرسل پر راجح ہے اس لئے کہ مسند کے رواۃ کی معرفت حاصل ہوتی ہے بخلاف مرسل کے۔

جس راوی پر حدیث کی سند کا معاملہ واضح نہیں ہوتا وہ روایت کی نسبت اپنے شیخ کی طرف

کر دیتا ہے اور خود اپنے اوپر روایت کی پوری ذمہ داری نہیں لیتا بلکہ اپنے شیخ کو ذمہ داری میں شریک کر لیتا ہے۔

لکن ہذا ضرب مزیۃ: مصنف اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ آپ کے نزدیک مرسل مسند سے فوق ہے تو مشہور کے مثل ہوگی اسلئے کہ خبر واحد اور مشہور کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اگر مرسل مسند (خبر واحد) سے فوق ہو تو وہ خبر مشہور کے درجہ میں ہے اور خبر مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ اور زیادتی جائز ہے لہذا مرسل سے بھی جائز ہونی چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

جواب:۔ مرسل کی مذکورہ فضیلت اجتہادی ہے بخلاف خبر مشہور کہ اس کی فضیلت صراحت سے ثابت ہے لہذا مرسل کے ذریعہ زیادتی علی کتاب اللہ جو کہ نسخ کے حکم میں ہے جائز نہ ہوگی۔

وَاَمَّا مَرَاسِيلُ مَنْ دُوْنَ هٰؤُلَاءِ فَقَدِ اخْتُلِفَ فِيْهِ اِلَّا اَنْ يَرْوِيَ الثِّقَاتُ مُرْسَلَهٗ كَمَا رَوَوْا مُسْنَدَهٗ مِثْلُ اِرْسَالِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَاَمْثَالِهٖ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا اَقْبَلُ اِلَّا مَرَاسِيْلَ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ فَاِنِّيْ تَتَبَّعْتُهَا فَوَجَدْتُهَا مَسَانِيْدَ،

ترجمہ لیکن مذکورہ قرون ثلثہ (کے علاوہ کی مراسیل میں اختلاف کیا گیا ہے البتہ اگر اس کی مراسیل کو ثقات اسی طرح روایت کرتے ہوں تو (بلا اختلاف مقبول ہے) جیسا کہ محمد بن حسن اور ان کے امثال کی مراسیل (مقبول ہیں) امام شافعی رحمہ نے فرمایا ہے کہ میں سعید بن مسیب کے علاوہ کسی کی مراسیل قبول نہیں کرتا اس لئے کہ جب میں نے انکی مراسیل کی تحقیق کی تو مسانید پایا۔

تشریح مرسل کی قسم ثالث کو بیان کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ قرون ثلثہ کے بعد کے حضرات کی مراسیل میں قبول اور عدم قبول کے اعتبار سے اختلاف ہے البتہ اگر قرون ثلثہ کے بعد کے کسی راوی کی مرسل کو ثقات اسی طرح قبول کرتے ہوں جس طرح اس کی مسانید کو قبول کرتے ہیں تو اسکی مراسیل میں ہمارے اصحاب کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے جیسا کہ محمد بن حسن اور سفیان ثوری کی مراسیل کے قبول کرنے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

اگر قرون ثلثہ کے بعد کی مراسیل کو ائمہ ثقات مسانید کی طرح روایت نہ کرتے ہوں تو ان مراسیل میں اختلاف ہے ابو الحسن کرخی فرماتے ہیں کہ عادل کی مراسیل ہر زمانہ میں مقبول ہوں گی اس لئے کہ قرون ثلثہ کی مراسیل کے قبول کی علت عدالت اور ضبط ہے لہذا اگر یہ وصف قرون ثلثہ کے بعد کے راویوں

میں بھی پایا جائے گا تو اس کی مراسیل بھی قبول ہوں گی، عیسیٰ ابن ابان فرماتے ہیں کہ قبول نہیں کیجائیں گی اس لئے کہ قرون ثلثہ کے بعد فسق اور کذب شائع ہوگیا تھا اور آپ نے قرون ثلثہ کے بعد کے لوگوں کی عدالت کی شہادت بھی نہیں دی۔

تنبیہ: مصنف کا محمد بن الحسن کو قرون ثلثہ کے بعد کی مثال میں پیش کرنا تسامح ہے اسلئے کہ محمد بن الحسن بالاتفاق تبع تابعین ہیں۔

وقال الشافعی: امام شافعی کے نزدیک سعید ابن مسیب کی مراسیل کے علاوہ کسی کی مراسیل مقبول نہیں ہیں اس لئے کہ امام شافعی رحنے فرمایا ہے کہ میں نے سعید ابن مسیب کی مراسیل کی تحقیق کی تو سب کو مسانید پایا،

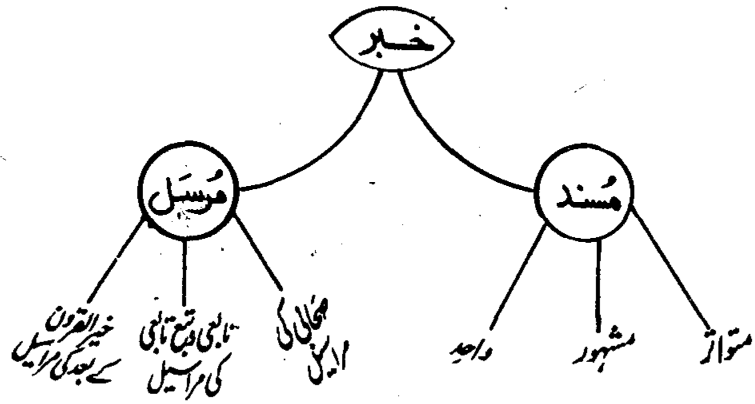
مصنف نے مراسیل کی قسم رابع یعنی مسند من وجہ اور مرسل من وجہ کا ذکر نہیں فرمایا مگر ایسی مراسیل بھی عامۃ العلماء کے نزدیک مقبول ہوتی ہیں اس لئے کہ مرسل راوی کے حال سے ساکت ہوتی ہے اور مسند ناطق ہوتی ہے اور ساکت ناطق کا مقابلہ نہیں کرسکتی لہٰذا وجہ اسناد وجہ ارسال پر غالب آجائے گی اور انقطاع کا نقصان اتصال سے پورا ہوجائے گا من وجہ مسند و مرسل کی مثال "لانکاح الا بولی" ہے اس روایت کو اسرائیل بن یونس نے مسنداً اور شعبہ نے مرسلاً روایت کیا ہے۔

مذکورہ روایت کو اسرائیل بن یونس نے مسنداً روایت کیا ہے "روی اسرائیل عن ابی اسحاق عن ابی موسیٰ عن ابی ہریرۃ عن النبی صلعم "لانکاح الا بولی" کذا فی جامع الترمذی، یہ روایت مسند ہے شعبہ اسی روایت کو مرسلاً روایت کرتے ہیں۔ روی شعبہ عن ابی اسحٰق عن ابی موسیٰ عن النبی صلعم "لانکاح الا بولی" اس روایت میں ابو اسحاق نے ابو ہریرہ کو حذف کر دیا ہے جس کی وجہ سے روایت مرسل ہوگئی ہے۔

وَالْمُسْنَدُ أَقْسَامٌ اَلْمُتَوَاتِرُ وَهُوَ مَا يَرْوِيهِ قَوْمٌ لَا يُحْصٰى عَدَدُهُمْ وَلَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَعَدَالَتِهِمْ وَتَبَايُنِ أَمَاكِنِهِمْ وَيَدُوْمُ هٰذَا الْحَدُّ إِلٰى أَنْ يَتَّصِلَ بِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهٰذَا مِثْلُ نَقْلِ الْقُرْاٰنِ وَالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ وَأَعْدَادِ الرَّكَعَاتِ وَمَقَادِيْرِ الزَّكٰوةِ وَمَا أَشْبَهَ ذٰلِكَ وَإِنَّهُ يُوْجِبُ عِلْمَ الْيَقِيْنِ بِمَنْزِلَةِ الْعِيَانِ عِلْمًا ضَرُوْرِيًّا،

ترجمہ اور مسند کی چند قسمیں ہیں اول متواتر اور وہ وہ ہے کہ جس کو بے شمار لوگ روایت کریں اور انکے تباین مکانی اور عدالت نیز کثرت تعداد کی وجہ سے کذب پر اتفاق کا اندیشہ نہ ہو اور یہ کثرت قائم رہے یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو اس کی مثال نقل قرآن اور صلوات خمس اور

تعداد رکعات نیز مقادیر زکوٰۃ اور اس کے مثل ہے اور خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے جیسا کہ اشیاء کا معائنہ اور مشاہدہ سے علم یقینی اور بدیہی حاصل ہوتا ہے۔



تشریح اولاً خبر کی اتصال کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں مسند اور مرسل، پھر مسند کی تین قسمیں ہیں (۱) متواتر (۲) مشہور (۳) واحد۔

متواتر — اگر ہر زمانہ میں روایت کرنے والے اس قدر ہوں کہ ان کا کذب پر اتفاق تباعد مکان اور کثرت تعداد کی وجہ سے ممکن نہ ہو تو یہ روایت متواتر ہے۔

مشہور — اور اگر تواتر کی مذکورہ شرط صحابہ کے دور میں نہ پائی جائے اگرچہ بعد کے زمانہ میں پائی جائے تو یہ خبر مشہور ہے۔

واحد — اور اگر قرون ثلثہ کے ادوار میں سے کسی دور میں بھی مذکورہ شرط نہ پائی جائے اگرچہ بعد کے ادوار میں پائی جاتی ہو تو خبر واحد ہوگی۔

تواتر کی شرطیں: متواتر کی پانچ شرطیں ہیں (۱) سندوں کی کثرت (۲) رواۃ کی کثیر تعداد (۳) روایت کے ہر دور میں مذکورہ کثرت باقی ہو (۴) روایت کا منتہی کوئی امر حسی ہو عقلی نہ ہو جیسا کہ عالم کا حادث ہونا امر عقلی ہے (۵) روایت سے سامع کو علم یقینی حاصل ہوا ہو، بعض حضرات نے پانچویں شرط کو متواتر کا فائدہ کہا ہے۔

متواتر کے راویوں کی تعداد میں بہت اختلاف ہے بعض نے چار اور بعض نے پانچ اور بعض نے سات اور بعض نے بارہ علیٰ ہذا القیاس چالیس اور ستر کے بھی اقوال ہیں، علماء جمہور کے نزدیک لا تحصیٰ کی شرط نہیں ہے بلکہ ما یحصل بہ علم الضروری شرط ہے، حدیث متواتر لفظی کے وجود میں اختلاف ہے بعض حضرات کہتے ہیں کہ حدیث متواتر لفظی کا وجود نہیں ہے اور بعض حضرات نے "انما الاعمال بالنیات" کو خبر متواتر کہا ہے اور بعض نے "من کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار" کو حدیث متواتر کی مثال میں پیش کیا ہے،

متواتر معنوی (کہ جس کے الفاظ مختلف ہوں مگر مفہوم و معنے ایک ہی ہوں) کا بالاتفاق وجود ہے مسح علی الخفین کی روایت کو ستر صحابہ نے روایت کیا ہے۔

ولا یتوہم تواطوہم علے الکذب : یہ جملہ سابقہ جملہ لایحصیٰ عددہم کی تفسیر ہے مطلب یہ ہوگا کہ مصنف رح کے نزدیک اپنے قول لایحصیٰ عددہم کا یہ مطلب نہیں ہے کہ راوی بے شمار ہوں بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ اتنے راوی ہوں کہ ان کا اتفاق کذب پر عادۃً ناممکن ہو اس صورت میں مصنف کا قول علماء جمہور کے موافق ہو جائے گا مصنف نے متواتر کے راویوں کے لئے عدالت کی شرط بھی لگائی ہے، علماء جمہور کے نزدیک یہ شرط بھی نہیں ہے البتہ خبر واحد کے راوی کے لئے عدالت شرط ہے اسی طرح مصنف نے تباین اماکن کی شرط لگائی ہے حالاں کہ علماء جمہور کے نزدیک یہ شرط بھی نہیں ہے، مصنف نے مذکورہ شرطیں بطور احتیاط لگائی ہیں مصنف کا مقصد چونکہ سنت متواترہ کو بیان کرنا ہے نہ کہ مطلق متواتر کو، اسی وجہ سے ویدوم ہٰذا الحد الخ کی قید کا اضافہ کیا ہے۔

وذٰلک مثل نقل القرآن : یہ مطلق متواتر کی مثال ہے نہ کہ سنت متواترہ کی، خبر متواتر سے علم یقینی بلا کسب ونظر حاصل ہوتا ہے جیساکہ اشیاء کے مشاہدہ سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ بچوں کو بھی اشیاء کو دیکھ کر اور کلام سن کر علم یقینی حاصل ہوتا ہے حالاں کہ ان میں نظر وکسب کی صلاحیت نہیں ہوتی یہ جمہور عقلاء کا مذہب ہے، بعض معتزلہ کے نزدیک حدیث متواتر سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا البتہ علم طمانینت حاصل ہوتا ہے مگر یہ عرف اور مشاہدہ کے خلاف ہے اس لئے کہ بچہ اپنے والدین کو مختلف اشخاص ہی کی خبر سے یقینی طور پر جانتا ہے حالانکہ بچہ کو نہ تو علوق فی الرحم کا مشاہدہ ہوتا ہے اور نہ خروج من الرحم کا مگر اس کے باوجود لوگوں کے کہنے سے اپنے والدین کو یقینی طور پر والدین جانتا ہے۔

وَالْمَشْهُوْرُ وَهُوَ مَا كَانَ مِنَ الْاٰحَادِ فِي الْاَصْلِ ثُمَّ انْتَشَرَ فَصَارَ يَنْقُلُهٗ قَوْمٌ لَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمُ الْقَرْنُ الثَّانِي وَمَنْ بَعْدَهُمْ وَاُولٰئِكَ قَوْمٌ ثِقَاتٌ اَئِمَّةٌ لَا يُتَّهَمُوْنَ فَصَارَ بِشَهَادَتِهِمْ وَتَصْدِيْقِهِمْ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ حَتّٰى قَالَ الْجَصَّاصُ اِنَّهٗ اَحَدُ قِسْمَيِ الْمُتَوَاتِرِ

ترجمہ اور مشہور وہ ہے جو قرن اول میں واحد ہی ہو مگر اس کے بعد قرن ثانی میں مشہور ہوگئی ہو یہاں تک کہ اس کو ایک قوم (جماعت کثیر) نقل کرنے لگی ہو جن کے کذب پر اتفاق کا گمان نہیں ہوسکتا اور وہ قرن ثانی اور ثالث (تابعین تبع تابعین) کے لوگ ہیں اور یہ لوگ ایسے ائمہ ثقات کی جماعت ہیں

کہ جن کو متہم نہیں کیا جا سکتا لہٰذا ان کی شہادت اور تصدیق سے بمنزلہ متواتر کے ہوگئی یہاں تک کہ ابوبکر جصاص نے کہا کہ مشہور متواتر کی ایک قسم ہے۔

تشریح مصنف یہاں سے سنت کی قسم ثانی یعنی مشہور کو بیان فرما رہے ہیں مشہور کو مستفیض بھی کہتے ہیں اصطلاحی مشہور وہ روایت ہے جو دور صحابہ میں تو مشہور نہیں ہوئی البتہ دور تابعین یا تبع تابعین میں مشہور ہوگئی اگر اس کے بعد مشہور ہوئی تو اس کا اعتبار نہیں ہے، مشہور کے راویوں کا ہر طبقہ میں سے دو سے زائد ہونا ضروری ہے بعض حضرات نے مستفیض کے لئے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ اس کے راوی ہر طبقہ میں یکساں رہے ہوں مثلاً اگر کسی دور میں چار تھے تو دوسرے دور میں بھی چار ہوں۔

خبر مشہور کی مثال، (۱) المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ والمہاجر من ہجر ماحرم اللہ (۲) لایؤمن احدکم حتے اکون احب الیہ من والدہ وولدہ۔

بعض شافعیہ خبر مشہور کو خبر واحد کے مثل قرار دیتے ہیں لہٰذا خبر مشہور سے بھی ظن ہی کا فائدہ ہوگا، ہمارے اصحاب کے نزدیک خبر مشہور متواتر کے مثل ہے اس سے علم یقینی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے مگر بطریق استدلال نہ کہ بطریق ضرورت، ہمارے اصحاب میں سے عیسیٰ بن ابان فرماتے ہیں کہ خبر مشہور سے علم طمانینت حاصل ہوتا ہے نہ کہ یقینی لہٰذا مشہور متواتر سے کم اور واحد سے فوق ہوگی، ابوبکر جصاص خبر مشہور کو خبر متواتر کی ایک قسم قرار دیتے ہیں جس سے علم یقینی استدلالی حاصل ہوتا ہے نہ کہ بدیہی، اور یہی ہمارے اصحاب میں سے ایک جماعت کا مذہب ہے۔

قَالَ عِیْسیٰ بْنُ اَبَانٍ یُضَلَّلُ جَاحِدُہٗ وَلَا یُکَفَّرُ وَھُوَ الصَّحِیْحُ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْمَشْھُوْرَ بِشَھَادَۃِ السَّلَفِ صَارَ حُجَّۃً لِلْعَمَلِ بِہٖ بِمَنْزِلَۃِ الْمُتَوَاتِرِ فَصَحَّتِ الزِّیَادَۃُ عَلٰی کِتَابِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَھُوَ النَّسْخُ عِنْدَنَا وَذٰلِکَ مِثْلُ زِیَادَۃِ الرَّجْمِ وَالْمَسْحِ عَلَی الْخُفَّیْنِ وَالتَّتَابُعِ فِیْ صِیَامِ کَفَّارَۃِ الْیَمِیْنِ لٰکِنَّہٗ لَمَّا کَانَ مِنَ الْاٰحَادِ فِی الْاَصْلِ یَثْبُتُ بِہٖ شُبْھَۃٌ سَقَطَ بِھَا عِلْمُ الْیَقِیْنِ،

ترجمہ عیسیٰ بن ابان نے فرمایا کہ (خبر مشہور کے منکر) کی تضلیل کیجائے گی نہ کہ تکفیر اور عیسیٰ بن ابان کا قول ہمارے نزدیک صحیح ہے اس لئے کہ خبر مشہور، اسلاف کی شہادت سے عمل کے لئے بمنزلہ متواتر کے ہے لہٰذا خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہے اور زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے جیسے رجم کی زیادتی، مسح علی الخفین کی زیادتی اور کفارہ یمین کے روزوں میں تتابع کی زیادتی، لیکن حدیث مشہور چوں کہ ابتداء میں احاد میں سے تھی اس لئے اس میں شبہ ثابت ہوگا اور اس شبہ

کی وجہ سے علم الیقین ساقط ہو جائے گا۔

تشریح سابق میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ خبر مشہور سلف کی شہادت کی وجہ سے متواتر کے درجہ میں ہو گئی ہے جس کی وجہ سے امام ابو بکر جصاص نے فرمایا خبر مشہور متواتر کی دو قسموں میں سے ایک ہے یعنی متواتر کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ جس کی روایت کرنے والے حضرات عہد صحابہ سے لے کر آخری ناقل تک اتنی بڑی تعداد میں رہے ہوں کہ ان کے بارے میں جھوٹ پر اتفاق کا گمان نہ کیا جاسکتا ہو، دوسری وہ کہ جس کی روایت کرنے والے عہد صحابہ میں تو اتنے نہ رہے ہوں مگر قرن ثانی اور قرن ثالث میں کثیر تعداد ہو گئی ہو، مذکورہ دونوں قسموں میں اول کا نام متواتر ہے اور دوسری کا مشہور لہٰذا دونوں سے علم یقینی حاصل ہوگا، البتہ اول قسم سے علم یقینی بدیہی حاصل ہوتا ہے اور ثانی سے علم یقینی استدلالی لہٰذا دونوں کا منکر کافر ہوگا۔

عیسیٰ بن ابان فرماتے ہیں کہ خبر مشہور خبر واحد سے بڑھ کر اور خبر متواتر سے کمتر ہے لہٰذا خبر مشہور نہ تو خبر واحد کی طرح مفید ظن ہوگی اور نہ متواتر کی طرح مفید یقین بلکہ خبر مشہور علم طمانینت کا فائدہ دے گی جب خبر متواتر اور مشہور میں فرق ہے تو خبر متواتر کے منکر کی طرح خبر مشہور کا منکر کافر نہ ہوگا زیادہ سے زیادہ اس کا منکر گمراہ قرار دیا جائے گا۔ عیسیٰ بن ابان کے نزدیک خبر مشہور چوں کہ خبر واحد سے بڑھکر ہے اس لئے خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور چوں کہ متواتر سے کم ہے اس لئے خبر مشہور کے ذریعہ نسخ مطلق جائز نہیں ہے صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک عیسیٰ بن ابان کا قول صحیح ہے،

اشتباہ: مصنف فرماتے ہیں چوں کہ خبر مشہور عمل کے لئے حجت ہونے میں متواتر کے مرتبہ میں ہے اس لئے خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوگی اور زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے جیسا کہ فاضل مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ زیادتی اور نسخ دونوں ایک ہیں لہٰذا جب خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کیجاسکتی ہے تو نسخ بھی کیا جاسکتا ہے حالاں کہ سابق میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ عیسیٰ بن ابان کے نزدیک خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی تو کیجاسکتی ہے مگر نسخ نہیں کیا جاسکتا اور یہی قول ہمارے نزدیک صحیح ہے۔

جواب: مذکورہ اشتباہ کا جواب یہ ہے کہ زیادتی تین قسم کی ہوتی ہے (۱) بیان محض جسمیں نسخ کا احتمال بھی نہیں ہوتا جیسے بیان تفسیر، ایسی زیادتی خبر متواتر، مشہور اور واحد تینوں سے ہوسکتی ہے (۲) وہ زیادتی جو نسخ محض ہو یہ زیادتی صرف متواتر ہی سے ہوسکتی ہے اس لئے کہ نسخ کے لئے مساوات شرط ہے کتاب اللہ چوں کہ متواتر ہے لہٰذا اس کا ناسخ بھی متواتر ہونا چاہیے (۳) ایسی زیادتی جو من وجہ بیان ہو اور من وجہ نسخ ہو یہ زیادتی خبر مشہور کے ذریعہ ہوسکتی ہے اس لئے کہ خبر مشہور بھی دو جہتیں ہوتی ہے یعنی عہد صحابہ میں

خبر واحد ہوتی ہے مگر قرن ثانی اور ثالث میں متواتر ہو جاتی ہے، خبر مشہور چوں کہ ایک جہت سے متواتر ہوتی ہے لہٰذا اس جہت سے نسخ اور دوسری جہت سے خبر واحد جس کی جہت سے بیان جائز ہے مصنف کا مقصد چونکہ مشہور کے ناسخ ہونے سے ہی تیسری قسم کا نسخ ہے لہٰذا اب عبارت میں کوئی تعارض اور اشتباہ نہیں رہا۔

ذلک مثل زیادۃ الرجم، فاضل مصنف خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کی مثال بیان فرمارہے ہیں تین مثالیں بیان فرمائی ہیں (۱) کتاب اللہ میں زنا کی حد سو کوڑے مذکور ہے قال اللہ تعالیٰ۔ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ۔ اس آیت میں زانی اور زانیہ کی حد سو کوڑے مذکور ہے خواہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ مگر خبر مشہور کے ذریعہ جو کہ علیہ السلام کا قول ہے۔ الثیب بالثیب جلد مائۃ والرجم۔ رواہ عبادۃؓ بن صامت وغیرہ سو کوڑوں پر رجم کی زیادتی کی گئی ہے۔

(۲) والمسح علی الخفین، یہ زیادتی علی الکتاب کی دوسری مثال ہے کتاب اللہ میں وارجلکم الی الکعبین ہے جس سے مطلقاً پیروں کو دھونے کا وجوب ثابت ہوتا ہے خواہ موزے پہنے ہو یا نہ ہو مگر حدیث مشہور کے ذریعہ جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے۔ جعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلثۃ ایام ولیالیہا للمسافر یوما ولیلۃ للمقیم، آیت کو حالت عدم تخفف کے ساتھ خاص کر دیا ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ متواتر معنوی کی مثال ہے نہ کہ مشہور کی۔

(۳) والتتابع فی صیام کفارۃ الیمین، خبر مشہور کے ذریعہ زیادتی علی کتاب اللہ کی یہ تیسری مثال ہے کتاب اللہ میں کفارہ یمین کے لئے مطلقاً تین روزے رکھنے کا حکم ہے کتاب اللہ میں نہ تتابع کی شرط ہے اور نہ عدم تتابع کی کما قال اللہ تعالیٰ۔ فصیام ثلثۃ ایام، عبد اللہ ابن مسعود کی قرأت میں جو کہ مشہور ہے متتابعات کی قید بھی ہے جس کی وجہ سے تین روزے مسلسل رکھنے ضروری ہیں۔

لکنہ لما کان، فاضل مصنف اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض، اعتراض یہ ہے کہ جب خبر مشہور شہادت سلف کی وجہ سے بمنزلہ متواتر کے ہو جاتی ہے جیسا کہ ماقبل میں مذکور ہوا ہے تو جس طرح خبر متواتر علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح خبر مشہور بھی مفید علم یقینی ہونی چاہیے حالانکہ خبر مشہور علم طمانیت کا فائدہ دیتی ہے نہ کہ علم یقینی کا۔

جواب، خبر مشہور چوں کہ ابتداءً یعنی عہد صحابہ میں خبر واحد ہوتی ہے قرن ثانی اور ثالث میں مشہور ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس میں ایک قسم کا شبہ پیدا ہو جاتا ہے اس شبہ کی وجہ سے علم یقینی کیلئے مفید نہیں رہتی۔

وَخَبَرُ الْوَاحِدِ وَهُوَ الَّذِي يَرْوِيهِ الْوَاحِدُ أَوِ الْاِثْنَانِ فَصَاعِدًا بَعْدَ أَنْ

يَكُونُ دُونَ الْمَشْهُورِ وَالْمُتَوَاتِرِ وَحُكْمُهُ إِذَا وَرَدَ غَيْرَ مُخَالِفٍ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ فِي حَادِثَةٍ لَا يَعُمُّ بِهَا الْبَلْوَىٰ وَلَمْ يَظْهَرْ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمُ الْاِخْتِلَافُ فِيهَا وَتَرْكُ الْمُحَاجَّةِ بِهِ أَنَّهُ يُوجِبُ الْعَمَلَ بِشُرُوطٍ تُرَاعَىٰ فِي الْمُخْبِرِ

ترجمہ اور (تیسری قسم) خبر واحد ہے اور خبر واحد وہ ہے کہ جس کو ایک یا دو یا زیادہ راوی روایت کریں مگر حد تواتر اور شہرت سے کم رہیں، اس (خبر) کا حکم یہ ہے کہ جب خبر واحد کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور ایسے واقعہ میں وارد ہوئی ہو جس میں عموم بلوے نہ ہو اور یہ بھی نہ ہو کہ کسی حادثہ میں صحابہ کا اختلاف ہوا ہو اور کسی فریق نے بھی اس (خبر واحد) سے استدلال نہ کیا ہو تو ایسی خبر واحد چند شرطوں کے ساتھ عمل کو واجب کرتی ہے کہ جن شرطوں کی مخبر میں رعایت ضروری ہے۔

تشریح فاضل مصنف نے اولاً خبر واحد کی تعریف فرمائی ہے اس کے بعد اس کا حکم اور اس کے بعد شرائط کا ذکر کیا ہے تعریف میں واحد کے لفظ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ خبر واحد وہ ہے کہ جس کا راوی واحد ہو حالاں کہ یہ مطلب نہیں ہے بلکہ خبر واحد وہ ہے کہ جس کے راویوں کی تعداد حد شہرت کو نہ پہونچی ہو خواہ راوی ایک ہو یا دو یا زیادہ، مصنف نے رویہ الواحد کہہ کر جبائی معتزلی پر رد کیا ہے جبائی کے نزدیک ایک راوی کی روایت دو کی روایت کے مقابلہ میں متروک ہے، ہمارے نزدیک اگر راویوں کی تعداد حد شہرت کو نہ پہونچے تو عدد کا کوئی اعتبار نہ ہوگا خبر واحد ہی رہے گی، بعض حضرات نے خبر واحد کے لئے چار راویوں کا ہونا ضروری قرار دیا ہے اور دلیل یہ بیان کی ہے، چوں کہ حد زنا کے لئے چار شاہدوں کا ہونا ضروری ہے لہٰذا روایت حدیث کے لئے بھی کم از کم چار کا ہونا ضروری ہوگا اس لئے کہ روایت کا معاملہ اس سے زیادہ اہم ہے۔

جواب یہ ہے کہ راوی اول کی خبر سے جو علم حاصل ہوا ہے راوی ثانی اور ثالث و رابع کی روایت سے اس علم میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا رہا معاملات میں دو شاہدوں کا ضروری ہونا تو یہ یا تو خلاف قیاس ہے یا اس لئے کہ ایک شاہد مدعیٰ علیہ کی برأت اصلیہ کے مقابلہ میں ساقط ہو جاتا ہے اس لئے کہ ہر انسان خلقۃً بری ہوتا ہے اب صرف ایک ہی شاہد باقی رہتا ہے، زنا کے لئے چار شاہدوں کا اس لئے ہونا ضروری ہے کہ زنا میں دو انسانوں کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اکیلا انسان زنا نہیں کر سکتا لہٰذا ہر انسان کے لئے دو دو شاہد ہونے کی وجہ سے چار ضروری ہوتے ہیں بخلاف روایت کے کہ اس کے مقابلہ کی صورت نہیں ہے لہٰذا ایک راوی کافی ہوتا ہے۔

وحکمہ: مصنف تعریف سے فارغ ہونے کے بعد خبر واحد کا حکم بیان فرمارہے ہیں خبر واحد کا حکم آٹھ شرطوں کے ساتھ وجوب عمل ہے چار شرطوں کا تعلق نفس خبر سے ہے اور چار کا مخبر سے، خبر سے متعلق چار شرطیں یہ ہیں (۱) عقل کے نزدیک مخبر بہ کا وجود محال نہ ہو اگر مخبر بہ عقلاً محال ہو تو خبر واحد پر عمل واجب نہ ہوگا (۲) کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو (۳) اس خبر کا تعلق ایسے حکم سے نہ ہو جس میں عموم بلویٰ ہو یعنی ہر شخص کو اسکی ضرورت پیش آتی ہو (۴) فقہاء صحابہ نے کسی مسئلہ میں اختلاف کیا ہو اور اختلاف آراء کے وقت باوجودیکہ خبر واحد کسی ایک فریق کا مستدل بن سکتی ہو پھر بھی اس خبر سے استدلال نہ کیا ہو۔

تنبیہ: مصنف نے اول شرط کو غایت ظہور کی وجہ سے ترک کر دیا ہے۔

فوائد شرائط کی تفصیل: (پہلی شرط کا فائدہ) اگر خبر واحد کا تعلق کسی ایسے حکم سے ہو کہ جس کا وجود عقلاً محال ہو تو عمل واجب نہ ہوگا، (دوسری شرط کا فائدہ) دوسری شرط کا فائدہ یہ ہے کہ اگر خبر واحد کتاب یا سنت مشہورہ کے خلاف ہو اور تاویل بھی ممکن نہ ہو تو عمل واجب نہ ہوگا،

خبر واحد کے کتاب اللہ کے مخالف ہونے کی مثال: قال اللہ تعالیٰ "واشہدوا شہیدین من رجالکم، الآیہ" آیت کا مقتضیٰ ہے کہ شاہد دو ہونے چاہئیں اس کے برخلاف خبر واحد ہے جو کہ کتاب اللہ کے مخالف ہے "روی انہ علیہ السلام قضیٰ بشاہد ویمین" آپؐ نے ایک ایک گواہ اور ایک قسم کے ذریعہ فیصلہ فرمایا مطلب یہ ہے کہ اگر مدعی کے پاس دو گواہ نہ ہوں تو ایک گواہ اور ایک قسم بھی کافی ہو سکتی ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے ہمارے نزدیک خبر واحد کتاب اللہ کے مقابلہ میں متروک ہے اسی طرح اگر خبر واحد کتاب اللہ کے عموم کے مخالف ہو تب بھی خبر واحد متروک ہوگی مثلاً لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب خبر واحد ہے اور فاقرءوا ما تیسر من القرآن کے عموم کے مخالف ہے۔

خبر واحد کے خبر مشہور کے مخالف ہونے کی مثال: البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر، خبر مشہور ہے جس کا مقتضیٰ ہے کہ مدعی پر بینہ ہے اور مدعا علیہ پر یمین، خبر واحد جو کہ خبر مشہور کے مخالف ہے ماقبل میں مذکور حدیث "قضیٰ رسول اللہ صلعم بشاہد ویمین" اس خبر سے معلوم ہوتا ہے کہ مدعی پر بھی یمین ہے حالاں کہ خبر مشہور کے خلاف ہے لہٰذا متروک ہوگی۔

(تیسری شرط کا فائدہ) خبر واحد تب ہی قابل قبول ہوگی کہ جب اس کا تعلق ایسے واقعہ سے نہ ہو کہ جس کا وقوع کثیر اور جس میں عموم بلویٰ ہو اس لئے کہ جب اس خبر کا تعلق ایسے حکم سے ہے جس کا تعلق ہر شخص سے ہے کیا وجہ ہے کہ خبر واحد رہی اس کو مشہور بلکہ متواتر ہونا چاہئے تھا اس خبر کا کثیر الوقوع واقعات سے تعلق ہونے کے باوجود واحد رہنا یہ اس بات کی علامت ہے کہ یہ خبر غیر ثابت ہے مثلاً حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے "کان یجہر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم فی الصلوٰۃ، آنحضرت نماز میں بسم اللہ جہراً

پڑھتے تھے، نماز کا تعلق ہر عاقل بالغ مسلمان سے ہے اور آپ کی اقتدار میں ہزاروں صحابہ نے نماز پڑھی ہے پھر کیا وجہ ہے کہ یہ حدیث واحد رہی اس کو تو کم از کم مشہور ہونا چاہیے تھا اسی طرح ایک دوسری حدیث ، الوضوء مما مست النار ، ہے تیسری حدیث الوضوء علی من حمل الجنازۃ ، مذکورہ تینوں حدیثوں کا تعلق عوام سے ہے اس کے باوجود یہ خبر واحد ہیں معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ حدیثیں منسوخ ہیں یا پھر سہو راوی ہے جیسا کہ ابوالحسن کرخی اور تمام متاخرین کا یہی مذہب ہے امام شافعی اور اہل حدیث فرماتے ہیں کہ اگر خبر واحد سنداً ثابت ہو تو قبول کر لی جائے گی۔

چوتھی شرط کا فائدہ اور مثال: فقہاء صحابہ کا کسی معاملہ میں اختلاف آراء کے باوجود اس خبر سے استدلال نہ کرنا یہ اس بات کی علامت ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے ورنہ اس کے کیا معنی کہ صحابہ کے درمیان کسی حکم میں اختلاف ہو اور ایک فریق کے یہ خبر واحد موافق بھی ہو اس کے باوجود اس سے استدلال نہ کیا جائے مثلاً حضرت زید بن ثابت رضؓ سے مروی ہے قال علیہ السلام ، الطلاق بالرجال ، یعنی طلاق میں مردوں کا اعتبار ہے اگر شوہر آزاد ہو تو تین طلاق کا مستحق ہے اور اگر غلام ہو تو دو طلاق کا ، فقہائے صحابہ کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہوا بعض صحابہ جن میں زید بن ثابت ، عثمان غنی ، عائشہ صدیقہ شامل ہیں ان کی رائے یہ تھی کہ طلاق کے بارے میں رجال کا اعتبار ہے امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے حضرت علی اور عبداللہ بن مسعود رضؓ کی رائے یہ تھی کہ طلاق میں عورت کا اعتبار ہوگا جیسا کہ احناف کا مذہب ہے مذکورہ حدیث شوافع کے موافق ہے اگر مذکورہ حدیث ثابت ہوتی تو جن حضرات کے یہ حدیث موافق تھی وہ اس سے ضرور استدلال کرتے مگر اس حدیث سے استدلال نہیں کیا۔

وَهِيَ أَرْبَعَةٌ اَلْإِسْلَامُ وَالْعَدَالَةُ وَالْعَقْلُ وَالضَّبْطُ فَلَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِخَبَرِ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوهِ وَالَّذِي اشْتَدَّتْ غَفْلَتُهُ خِلْقَةً وَ مُسَامَحَةً أَوْ مُجَازَفَةً وَالْمَسْتُورُ كَالْفَاسِقِ لَا يَكُونُ خَبَرُهُ حُجَّةً فِي بَابِ الْحَدِيثِ مَا لَمْ يَظْهَرْ عَدَالَتُهُ إِلَّا فِي صَدْرِ الْأَوَّلِ عَلَى مَا بَيَّنَّا وَرَوَى الْحَسَنُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ مِثْلُ الْعَدْلِ فِيمَا يُخْبِرُ عَنْ نَجَاسَةِ الْمَاءِ وَ ذَكَرَ فِي كِتَابِ الْاِسْتِحْسَانِ أَنَّهُ مِثْلُ الْفَاسِقِ فِيهِ وَهُوَ الصَّحِيحُ.

ترجمہ اور وہ شرطیں چار ہیں مسلمان ہونا ، عادل ہونا عقل کامل والا ہونا اور ضبط ، پس کافر ، فاسق نابالغ اور معتوہ کی خبر پر اور اس شخص کی خبر جس کی غفلت خلقی طور پر یا لاپرواہی کی وجہ سے یا اندازے

سے بولنے کی وجہ سے زیادہ ہو عمل کرنا واجب نہ ہوگا اور مستور الحال، فاسق کی طرح ہے باب حدیث میں اس کی خبر حجت نہ ہوگی جب تک کہ اس کی عدالت ظاہر نہ ہو البتہ صدر اول کے (مستور) کی خبر حجت ہوگی جیساکہ ہم عنقریب بیان کریں گے اور حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ مستور پانی کی خبر نجاست کے بارے میں عادل کے مانند ہے اور مبسوط کی کتاب الاستحسان میں امام محمد رح نے ذکر کیا ہے کہ مستور اس بارے میں فاسق کے مانند ہے اور یہ ہی صحیح ہے۔

تشریح خبر واحد پر عمل کرنے کے لئے مخبر کے اندر جن چار شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے ان میں سے پہلی شرط مخبر کا مسلمان ہونا ہے دوسری شرط عادل ہونا ہے تیسری شرط اس کا کامل العقل ہونا ہے اور چوتھی شرط اس کا ضابط ہونا ہے، ضبط کا مطلب ہے کلام کا پورے طور پر سننا سمجھنا اور محفوظ رکھنا مذکورہ شرائط کے پیش نظر کافر، فاسق اور خفیف العقل اور صبی کی خبر معتبر نہ ہوگی، مخبر کا مسلمان ہونا اس لئے ضروری ہے کہ کفر خبر میں تہمت پیدا کرتا ہے چوں کہ کفار مسلمانوں کے ساتھ عداوت رکھتے ہیں لہذا غیر دین کو دین میں داخل کرنے کی کوشش کریں گے جس کیوجہ سے ان کی خبر میں شبہ پیدا ہو جائے گا جب ان کی خبر میں شبہ ہے تو ان کی خبر فی الحدیث بھی معتبر نہ ہوگی۔ دوسری شرط عدالت ہے جس کا مطلب ہے ممنوعات دین سے باز رہنا اور دین پر مستقیم رہنا، راوی کے لئے عدالت اس لئے شرط ہے کہ فاسق جب عام معاملات میں جھوٹ کی پرواہ نہیں کرتا تو دین کے معاملہ میں بھی جھوٹ کی پرواہ نہ کرے گا لہذا اس کی خبر معتبر نہ ہوگی اور عقل کامل کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ ناقص العقل اپنے ما فی الضمیر کو کماحقہ ادا نہیں کرسکتا اور ضبط اس لئے ضروری ہے کہ صدق ضبط کے بغیر ممکن نہیں ہے معتوہ اس شخص کو کہتے ہیں جس کے افعال واقوال مختلط ہوں کبھی عاقل کے مانند کلام وافعال کرتا ہے اور کبھی بے عقلوں کے مانند، الغرض معتوہ میں کمال عقل نہیں ہوتی اسی طرح صبی بھی کمال عقل سے عاری ہوتا ہے اسی وجہ سے ان دونوں کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا، اسی طرح غفلت کی شدت کیوجہ سے بھی مخبر کی خبر پر عمل کرنا واجب نہیں رہتا اسی لئے کہ شدت غفلت نسیان کا سبب ہوتی ہے اب غفلت کی شدت خواہ پیدائشی ہو جس کی وجہ سے حفظ پر نسیان کا غلبہ ہو جاتا ہے اور کبھی مسامحۃً ہوتا ہے یعنی اس کو سہو اور غلطی کی پرواہ نہیں ہوتی اور غفلت کی شدت کبھی اندازے اور اٹکل سے باتیں کرنے کیوجہ سے ہوتی ہے مطلب یہ کہ جس شخص کی غفلت بہت زیادہ بڑھ گئی ہو اس کا حفظ نہیں رہتا فقدان حفظ کیوجہ سے اس کی خبر بھی واجب العمل نہیں رہتی، مصنف فرماتے ہیں کہ جو شخص مستور العدالت ہو وہ باب حدیث میں فاسق کے مانند ہوتا ہے یعنے تاوقتیکہ اس کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے اس کی خبر حجت نہیں ہوتی۔

سوال: مصنف نے باب الحدیث کی قید کیوں لگائی ہے۔
جواب: باب الحدیث کی قید سے باب قضاء سے احتراز کیا ہے اس لئے کہ اگر قاضی مستور العدالۃ کی شہادت پر فیصلہ کر دے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ مسلمان میں اصل عدالت ہوتی ہے بخلاف اس شخص کے کہ جو مستور الاسلام یا مستور العقل یا مستور الضبط ہو تو ان کی باب قضاء میں بھی شہادت مقبول نہ ہوگی البتہ خیر القرون کے مستور العدالت کی شہادت مقبول ہوگی اس لئے کہ قرون ثلثہ کی تعدیل خود آں حضرت صلعم نے فرمائی ہے فرمایا، خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم ثم یفشو الکذب (بخاری) امام ابو حنیفہ کے شاگرد حسن بن زیاد نے امام صاحب سے روایت کی ہے کہ مستور العدالت پانی وغیرہ کی نجاست کی خبر کے بارے میں عادل کے مانند ہوتا ہے امام صاحب کا یہ ظاہر مذہب ہے۔
وذکر فی کتاب الاستحسان: مصنف امام محمد کی مبسوط کی کتاب الاستحسان کے حوالہ سے مذکورہ مسئلہ میں امام صاحب کی دوسری روایت کا ذکر فرما رہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حسن بن زیاد کی روایت کے برخلاف مستور العدالت پانی وغیرہ کی نجاست کی خبر کے بارے میں فاسق کے مانند ہے اور یہی روایت صحیح ہے اس لئے کہ خیر القرون کے بعد کذب شائع ہو گیا لہٰذا مستور العدالت کی خبر پر اس وقت تک عمل نہیں کیا جا سکتا جب تک اس کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے۔

وَقَالَ فِي الْفَاسِقِ يُخْبِرُ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ أَنَّهُ يُحَكِّمُ السَّامِعُ رَأْيَهُ فَإِنْ وَقَعَ فِي قَلْبِهِ أَنَّهُ صَادِقٌ يَتَيَمَّمُ مِنْ غَيْرِ إِرَاقَةِ الْمَاءِ فَإِنْ أَرَاقَ وَتَيَمَّمَ فَهُوَ أَحْوَطُ لِلتَّيَمُّمِ وَفِي خَبَرِ الْكَافِرِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوهِ إِذَا وَقَعَ فِي قَلْبِ السَّامِعِ صِدْقُهُمْ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ يَتَوَضَّأُ وَلَا يَتَيَمَّمُ فَإِنْ أَرَاقَ الْمَاءَ ثُمَّ تَيَمَّمَ فَهُوَ أَفْضَلُ،

ترجمہ: اور امام محمد نے اس فاسق کے بارے میں جو پانی کے نجس ہونے کی خبر دے رہا ہے فرمایا کہ تحری سے کام لے اگر سامع کے قلب میں مخبر فاسق کی صداقت معلوم ہو تو پانی کو گرائے بغیر تیمم کرے اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کیا تو یہ اقرب الی الاحتیاط ہے اور کافر نیز صبی اور خفیف العقل کے بارے میں فرمایا کہ اگر ان کی نجاست ماء کی خبر صادق ہو تو بھی وضو ہی کرے اور تیمم نہ کرے اور اگر پانی گرا دیا اور پھر تیمم کیا تو افضل ہے۔
تشریح: مصنف علیہ الرحمہ فاسق اور مستور الحال کی پانی وغیرہ کی نجاست کی خبر کے بارے

میں امام محمد کا مذہب بیان فرمارہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے، اگر کوئی فاسق یا مستور الحال پانی وغیرہ کے نجس ہونے کی خبر دے تو مخاطب کو تحری کرنی چاہئے اور تحری میں اگر مخبر کی صداقت کا گمان غالب ہو تو پانی کو گرائے بغیر تیمم کرے اس لئے کہ ایسے امور میں کہ جن کی حقیقت پر واقفیت دشوار ہو غالب گمان ہی یقین کے قائم مقام ہوتا ہے اگر پانی کو گرا کر تیمم کیا تو افضل ہے اس لئے کہ بہر حال مخبر کے کذب کا احتمال باقی ہے ممکن ہے کہ پانی پاک ہو اور مخبر نے کذب بیانی کی ہو ایسی صورت میں چوں کہ پاک پانی موجود ہے تیمم درست نہ ہوگا اور جب پانی کو گرادے گا اور دوسرا پانی موجود نہ ہوگا تو یہ شخص عادم الماء کے حکم میں ہوجائیگا جس کی وجہ سے تیمم بالاتفاق جائز ہوجائے گا اور اگر مخاطب کی غالب رائے یہ ہو کہ مخبر کاذب ہے تو اسی پانی سے وضو کرے تیمم جائز نہ ہوگا۔

وفی الصبی والکافر والمعتوہ: مصنف کافر اور صبی اور خفیف العقل کی خبر کے بارے میں امام محمدؒ کا مذہب بیان فرمارہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مخاطب کو مذکورہ حضرات کی خبر کے بارے میں تحری کے بعد غالب گمان یہ ہو کہ یہ حضرات پانی کی خبر کے بارے میں صادق ہیں تو اسی پانی سے وضو کرے تیمم جائز نہ ہوگا اس لئے کہ ان حضرات کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیوں کہ ان کی خبر کا اعتبار کرنے کی صورت میں الزام علی الغیر لازم آتا ہے کافر چوں کہ احکام شریعت کا مکلف نہیں ہے لہٰذا پانی کو نجس بتانے کی وجہ سے کافر پر تو تیمم لازم نہ ہوگا برخلاف مسلم کے کہ خود اس پر بھی تیمم لازم ہوجائے گا حالاں کہ کافر کو ولایت علی الغیر حاصل نہیں ہے اسی طرح صبی اور معتوہ کی خبر کا اعتبار کرنے میں بھی الزام علی الغیر ابتداءً لازم آتا ہے اس لئے کہ صبی اور معتوہ بھی شرائع کے مکلف نہیں ہوتے لہٰذا ان کی خبر کی تصدیق کی صورت میں ان پر کوئی حکم لازم نہیں آتا البتہ دوسروں پر تیمم لازم ہوجائے گا جو کہ الزام علی الغیر ابتداءً ہے اگر الزام مخبر پر بھی ہو اور اس کے نتیجہ میں دوسروں پر بھی ہو تو یہ الزام ثانیاً ہے جو کہ درست ہے اور اگر مخبر پر تو کوئی حکم لازم نہ آئے مگر مخاطب پر لازم ہوجائے تو یہ الزام ابتداءً ہے جو کہ درست نہیں ہے، صبی اور معتوہ کو خود ان پر ولایت حاصل نہیں ہے تو دوسروں پر ولایت الزام کیسے حاصل ہوگی مگر چوں کہ ان حضرات کی خبر سے احتمال صدق منقطع نہیں ہے ممکن ہے کہ وہ نجاست ماء کی سچی خبر دے رہے ہوں لہٰذا پانی کو گرا کر تیمم کرنا افضل ہے اس لئے کہ پانی کے نجس ہونے کی صورت میں اس پانی سے وضو نہ ہوگا بلکہ اعضاء اور نجس ہوجائیں گے لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ پانی کو گرا کر تیمم کرلیا جائے تاکہ مخاطب عادم الماء کے حکم میں ہوجائے۔

وَفِي الْمُعَامَلَاتِ الَّتِي تَنْفَكُّ عَنْ مَعْنَى الْإِلْزَامِ كَالْوَكَالَاتِ وَالْمُضَارَبَاتِ وَالْإِذْنِ فِي التِّجَارَةِ يُعْتَبَرُ خَبَرُ كُلِّ مُمَيِّزٍ لِعُمُومِ الضَّرُورَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَى

سُقُوطِ سَائِرِ الشَّرَائِطِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ قَلَّمَا يَجِدُ الْمُسْتَجْمِعَ لِتِلْكَ الشَّرَائِطِ يَبْعَثُهُ إِلَى وَكِيلِهِ أَوْ غُلَامِهِ وَلَا دَلِيلَ مَعَ السَّامِعِ يَعْمَلُ بِهِ سِوَى هٰذَا الْخَبَرِ وَلِأَنَّ الْإِعْتِبَارَ هٰذِهِ الشَّرَائِطِ لِيَتَرَجَّحَ جِهَةُ الصِّدْقِ فِي الْخَبَرِ فَيَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُلْزِمًا وَذٰلِكَ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ اللُّزُومُ نَشْرُطُهَا فِي أُمُورِ الدِّينِ دُونَ مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ اللُّزُومُ مِنَ الْمُعَامَلَاتِ،

ترجمہ اور ایسے معاملات میں کہ جن میں الزام علی الغیر نہیں ہے مثلاً وکالات اور مضاربات اور اذن فی التجارۃ تمام شرائط کے سقوط کے لئے عمومی ضرورت کے داعی ہونے کی وجہ سے ہر باشعور کی خبر معتبر ہوگی اس لئے کہ انسان اپنے وکیل یا غلام کے پاس خبر لے کر بھیجنے کے لئے ایسا شخص بہت کم پاتا ہے جو مذکورہ تمام اوصاف اور شرائط کا جامع ہو اور مخاطب کے پاس اس خبر کے علاوہ اور کوئی دلیل بھی نہیں ہے کہ جس پر عمل کر سکے، علاوہ ازیں مذکورہ شرائط کا اعتبار خبر میں جہت صدق راجح کرنے کے لئے ہوتا ہے تاکہ یہ خبر الزام علی الغیر کے لائق ہو سکے اور اس کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جہاں الزام ہوتا ہے یہی وجہ ہے چونکہ امور دین میں الزام ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان شرطوں کی ضرورت پیش آتی ہے نہ کہ معاملات میں اس لئے کہ ان میں الزام علی الغیر نہیں ہوتا۔

تشریح وفی المعاملات کا تعلق آنے والے یعتبر سے ہے مطلب یہ ہے کہ جن معاملات میں الزام علی الغیر نہیں ہے ان میں ہر باشعور کی خبر معتبر ہوگی آزاد بالغ ہو یا نابالغ، کافر ہو یا مسلم، معاملات کی تین قسمیں ہیں (۱) وہ معاملات جن میں الزام محض ہوتا ہے یعنی کسی پر اثبات حق کی خبر دینا مثلاً یہ کہنا کہ فلاں شخص پر فلاں کا دَین ہے یا فلاں شخص نے فلاں کی شئے غصب کر لی ہے وغیرہ، اس قسم کی خبر کے لئے مخبر میں تمام شرائط مذکورہ کا پایا جانا ضروری ہے (۲) وہ معاملات جن میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ نہ ہو مثلاً وکیل کو معزول کرنے کی خبر یا عبد ماذون پر پابندی لگانے کی خبر، مذکورہ خبر میں اس اعتبار سے تو الزام علی الغیر نہیں ہے کہ مؤکل نے وکیل کو معزول کر کے یا مولیٰ نے عبد ماذون پر پابندی لگا کر اپنے حق میں تصرف کیا ہے نہ کہ غیر کے حق میں مگر اس اعتبار سے کہ وکیل اور ماذون عزل اور حجر کے بعد جو تصرف کریں گے اس کے ذمہ دار یہ دونوں ہی ہوں گے مثلاً وکیل یا معزول نے عزل و حجر کے بعد کوئی شئے خریدی تو اس کے ثمن نیز نفع و نقصان کے یہ دونوں ہی ذمہ دار ہوں گے اس اعتبار سے الزام علی الغیر ہے یہی وجہ ہے کہ الزام اور عدم الزام دونوں حیثیتوں کی رعایت کرتے ہوئے شہادت کے دو جزؤں میں سے ایک جز ضروری ہوگا یعنی یا تو مخبر دو ہوں اور اگر ایک ہو تو عادل ہو (۳) وہ معاملات جن میں الزام علی الغیر مطلقاً نہیں ہوتا تو

ایسی خبر کے مخبر کے لئے باشعور ہونے کے علاوہ اور کوئی شرط نہیں ہے جیسا کہ وکالت و مضاربت کی خبر میں مصنف علیہ الرحمہ نے وفی المعاملات التی تنفک سے اسی تیسری قسم کو بیان فرمایا ہے مثلاً ایک شخص اس بات کی خبر دیتا ہے کہ تجھ کو فلاں شخص نے وکیل یا مضارب بنایا ہے اس صورت میں مخاطب پر کوئی حکم لازم نہیں آتا اس لئے کہ مخاطب کی مرضی ہے مذکورہ خبر کو قبول کرے یا نہ کرے۔

معاملات کی تیسری قسم میں مخبر کے لئے شرائط مذکورہ کے ضروری نہ ہونے کی مصنف نے دو دلیلیں بیان فرمائی ہیں پہلی دلیل کو لعموم الضرورة الداعیة سے بیان فرمارہے ہیں اس کے دو جز ہیں ضرورت اور لزوم ضرورت، اول جز کا حاصل یہ ہے کہ ضرورت عامہ شرائط مذکورہ کے اسقاط کی داعی ہے اس لئے کہ ایسے لوگ جو شرائط مذکورہ کو جامع ہوں کم ملتے ہیں کہ جن کو وکالت یا اذن فی التجارۃ کی خبر لیکر بھیجا جائے معمولی کاموں کے لئے معمولی انسان ہی عام طور پر بھیجے جاتے ہیں اگر مخبر میں معمولی کاموں کے لئے بھی تمام شرائط ضروری قرار دیدی جائیں تو اس سے حرج اور خلل واقع ہوگا۔

مصنف نے دوسرے جز یعنے لزوم ضرورت کو ولا دلیل سے بیان فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے مرسل الیہ کے پاس مذکور مخبر کی خبر کے علاوہ اور کوئی ذریعہ خبر پر عمل کرنے کا نہیں ہے جس کی وجہ سے ضرورت لازم ہوگئی ہے۔ مذکورہ مسئلہ کو سوال و جواب کی صورت میں بھی بیان کیا جاسکتا ہے۔

سوال: جب معاملات میں ضرورت کی وجہ سے فاسق کی خبر بغیر تحری کے قبول ہوتی ہے تو نجاست ماء وغیرہ کی خبریں بھی ضرورت کی وجہ سے تحری کے بغیر مقبول ہونی چاہئے اس لئے کہ پانی کے بارے میں ضرورت زیادہ ہے کیوں کہ فساق و فجار ہی صحراء و جنگلات میں عام طور پر پھرا کرتے ہیں جس کی وجہ سے جنگلات کے پانی کے بارے میں زیادہ معلومات ہوتی ہیں۔

جواب: نجاست ماء کی خبر کو دیگر معاملات کی خبر پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ دیگر معاملات کی خبر کے سلسلہ میں مخاطب یعنی مرسل الیہ کے پاس فاسق کی خبر کے علاوہ کوئی اور دلیل نہیں ہے کہ جس پر عمل کرسکے بخلاف نجاست ماء کی خبر کے کہ مخاطب کے پاس فاسق کی خبر کے علاوہ ایسی دلیل موجود ہے کہ جس پر عمل کرسکتا ہے اور وہ پانی میں طہارت کا اصل ہونا ہے۔

خلاصہ یہ کہ معاملات میں فاسق کی خبر کو قبول کرنے کی ضرورت اور لزوم ضرورت دونوں موجود ہیں اور نجاست ماء کی خبر میں ضرورت تو ہے مگر لزوم ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ فاسق کی خبر پر عمل نہ کرے تب بھی پانی کی اصل کو دلیل بناکر عمل کرسکتا ہے یہی وجہ ہے کہ مسئلہ ماء میں تحری کو لازم قرار دیا گیا ہے اور خبر معاملات میں لازم قرار نہیں دیا گیا۔

دوسری دلیل:۔ دوسری دلیل کو ولان الاعتبار سے بیان فرمارہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ

مخبر کے اندر اسلام وغیرہ شرائط کا اعتبار صرف اس لئے کیا گیا ہے تاکہ خبر کی جہت صدق راجح ہو جائے جس کی وجہ سے خبر میں ملزم بننے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اور خبر کے اندر ملزم ہونے کی صلاحیت کا ہونا اس خبر میں ضروری ہوتا ہے جس سے لزوم متعلق ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ امور دین کے مخبر میں مذکورہ شرائط کا ہونا ضروری ہے لیکن وہ معاملات کہ جن کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہے ان کے مخبر کے لئے مذکورہ شرائط ضروری نہیں ہیں مثلاً وکالت، مضاربت اور اذن فی التجارۃ ایسے معاملات ہیں کہ جن کی خبر سے لزوم متعلق نہیں ہوتا اسی لئے ان کی خبر لیجانے والے کے لئے مذکورہ شرطیں لازم نہیں ہیں۔

وَاِنَّمَا اعْتُبِرَ خَبَرُ الْفَاسِقِ فِيْ حِلِّ الطَّعَامِ وَحُرْمَتِهٖ وَطَهَارَةِ الْمَاءِ وَنَجَاسَتِهٖ اِذَا تَاَيَّدَ بِاَكْبَرِ الرَّاْيِ لِاَنَّ ذٰلِكَ اَمْرٌ خَاصٌّ لَا يَسْتَقِيْمُ تَلَقِّيْهِ مِنْ جِهَةِ الْعُدُوْلِ فَوَجَبَ التَّحَرِّيْ فِيْ خَبَرِهٖ لِلضَّرُوْرَةِ وَكَوْنِهٖ مَعَ الْفِسْقِ اَهْلًا لِلشَّهَادَةِ وَانْتِفَاءِ التُّهْمَةِ حَيْثُ يَلْزَمُهٗ بِخَبَرِ مَا يَلْزَمُ غَيْرَهٗ اِلَّا اَنَّ هٰذِهِ الضَّرُوْرَةَ غَيْرُ لَازِمَةٍ لِاَنَّ الْعَمَلَ بِالْاَصْلِ مُمْكِنٌ وَهُوَ اَنَّ الْمَاءَ طَاهِرٌ فِي الْاَصْلِ فَلَمْ يُجْعَلِ الْفِسْقُ هَدَرًا وَلَا ضَرُوْرَةَ فِي الْمَصِيْرِ اِلٰى رِوَايَتِهٖ فِيْ اُمُوْرِ الدِّيْنِ اَصْلًا لِاَنَّ فِي الْعُدُوْلِ مِنَ الرُّوَاةِ كَثْرَةً وَبِهِمْ غُنْيَةٌ فَلَا يُصَارُ اِلَيْهِ بِالتَّحَرِّيْ،

ترجمہ اور کھانے کے حلال اور اس کے حرام ہونے میں اور پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں فاسق کی خبر کا اعتبار کیا جائے گا بشرطیکہ خبر غالب رائے کے ساتھ مؤید ہو اس لئے کہ یہ امر خاص ہے عادل لوگوں سے اس کا حاصل کرنا آسان نہ ہوگا لہٰذا ضرورت کی وجہ سے فاسق کی خبر میں تحری واجب ہوگی اور فاسق فسق کے باوجود شہادت کا اہل ہے اور تہمت کذب منتفی ہے اس طور پر کہ اس کی خبر سے اس پر بھی وہی چیز لازم ہوگی جو اس کے غیر پر لازم ہوتی ہے مگر یہ ضرورت لازمہ نہیں ہے کیوں کہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور وہ یہ کہ پانی اصل خلقت میں پاک ہے پس فسق کو بالکل بیکار اور غیر معتبر نہیں کیا اور امور دین میں فاسق کی روایت کیطرف رجوع کرنے کی بالکل ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ رواۃ عادلین ہی بکثرت موجود ہیں جن کی وجہ سے غیر عادلین سے بے نیازی ہے لہٰذا (امور دین کی روایت میں) فاسق کی خبر کی طرف تحری کے ساتھ بھی رجوع نہیں کیا جائے گا۔

تشریح: مصنف وانما اعتبر سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ ماقبل کی تشریح سے معلوم ہوا کہ جن امور دینیہ میں الزام علی الغیر لازم آتا ہے ان کے بارے میں مخبر کی خبر کو قبول کرنے کے لئے مخبر میں اسلام، عقل، بلوغ، عدالت، تعداد تمام شرطوں کا ہونا ضروری ہے لہٰذا حرمت وحلتِ طعام، نجاست وطہارت ماء بھی امور دینیہ میں سے ہیں تو ان کی خبر دینے والے مخبر میں بھی مذکورہ شرائط ضروری ہونی چاہئیں حالاں کہ حرمت ونجاست وغیرہ کے بارے میں فاسق کی خبر تحری کے ساتھ مقبول ہے۔

جواب: نجاست وطہارت جیسے مسائل بہ نسبت دیگر امور دینیہ اور روایت حدیث کے مخصوص نوعیت کے مسائل ہیں جن پر واقفیت حاصل کرنا محض عدول کے ذریعہ آسان نہیں اس لئے کہ اس قسم کے واقعات صحرا وجنگلات میں اکثر پیش آتے ہیں اور جنگلات میں گھومنا پھرنا عام طور پر فساق وفجار ہی کا کام ہوتا ہے لہٰذا اس قسم کی معلومات بھی فساق وفجار ہی کو زیادہ ہوتی ہیں جس کی وجہ سے ان ہی کی خبر پر اعتماد کرنا پڑتا ہے یہی وجہ ہے کہ فساق وفجار کی خبر تحری کے ساتھ ضرورۃً قبول کرلیجاتی ہے،

وکونہ مع الفسق: سے فاضل مصنف فاسق اور کافر وغیرہ کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے ایک اور اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض، اعتراض یہ ہے کہ جب حلت وحرمتِ طعام اور نجاست وطہارتِ ماء کے بارے میں ضرورت کی وجہ سے تحری کے ساتھ فاسق کی خبر قبول کرلیجاتی ہے تو ضرورت ہی کے پیش نظر کافر اور صبی نیز معتوہ کی خبر بھی تحری کے ساتھ قبول ہونی چاہئے۔

جواب: جواب کا ماحصل یہ ہے اگرچہ ضرورت دونوں صورتوں میں ہے مگر خبر فاسق اور خبر کافر میں دو طرح سے فرق ہے اول تو یہ کہ فاسق اہل شہادت میں سے ہے اور کافر وصبی اہل شہادت میں سے نہیں ہیں یہی وجہ ہے کہ اگر قاضی فاسق کی خبر پر فیصلہ کردے تو نافذ ہو جائے گا بخلاف کافر اور صبی وغیرہ کی شہادت کے، اس سے معلوم ہوا کہ کافر کو مسلم پر ولایتِ شہادت حاصل نہیں ہے دوسرا فرق یہ کہ فاسق کی خبر کو قبول کرنے میں تہمت کذب نہیں ہے کافر اور صبی کی خبر کو قبول کرنے میں تہمت کذب ہے اس لئے کہ فاسق کی خبر سے جو حکم غیر پر لازم آئے گا وہی فاسق پر بھی لازم آئے گا مثلاً اگر فاسق کسی پانی یا کھانے کی حرمت یا نجاست کی خبر دیتا ہے تو جس طرح دوسروں کے لئے اس کا استعمال ممنوع ہوگا خود فاسق کے لئے بھی ممنوع ہوگا، مصنف کے قول حیث یلزمہ بخبرہ ما یلزم غیرہ کا یہی مطلب ہے بخلاف کافر اور صبی وغیرہ کے اگر کافر یا صبی پانی وغیرہ کی نجاست کی خبر دیتا ہے تو یہ محل تہمت ہے اس لئے کہ اگر کافر یا صبی کی خبر کو قبول کرلیا جائے تو اس سے الزام علی الغیر ہوگا مگر خود کافر اور صبی پر کوئی حکم لازم نہ ہوگا مثلاً اگر کافر پانی کے نجس ہونے کی خبر دیتا ہے تو اس پانی کا استعمال

مسلمان کے لئے ناجائز ہوگا مگر کافر کے لئے ناجائز نہ ہوگا اس لئے کہ کافر شرائع کا مخاطب نہیں ہے اور صبی غیر مکلف ہے لہٰذا اس پر بھی کوئی حکم لازم نہ ہوگا، مذکورہ فرق کی وجہ سے فاسق کی خبر تحری کے ساتھ قبول ہوگی مگر کافر اور صبی وغیرہ کی خبر قبول نہ ہوگی۔

الا ان ہذہ الضرورۃ غیر لازمۃ: الا بمعنے لکن ہے یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ جب نجاست وطہارت ماء وغیرہ کے مسئلہ میں فاسق کی خبر ضرورۃً قبول کرلی جاتی ہے تو پھر تحری کی کیا ضرورت ہے بلا تحری قبول ہونی چاہئے جس طرح معاملات غیر لازمہ مثلاً وکالت، مضاربت وغیرہ میں فاسق وکافر وغیرہ کی خبر بغیر تحری قبول ہوتی ہے ضرورت میں دونوں مشترک ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ فاسق کی خبر معاملات میں تو بغیر تحری مقبول ہو اور نجاست وطہارت ماء کے مسئلہ میں تحری کی ضرورت ہو۔

جواب: نفس ضرورت میں اگرچہ دونوں صورتیں مشترک ہیں مگر دونوں میں فرق ہے خبر نجاست وطہارت میں ضرورت غیر لازمہ ہے اس لئے کہ اگر فاسق کی خبر مسئلہ نجاست وطہارت میں احتمال صدق وکذب کی وجہ سے ساقط ہوجائے تو اصلیت ماء (جو کہ طہارت ہے) کو دلیل بناکر عمل ممکن ہے بخلاف اخبار بالمعاملات کے کہ ان میں ضرورت لازمہ ہے اس لئے کہ اگر فاسق کی خبر صدق وکذب کے احتمال کی وجہ سے ساقط ہوجائے تو مخاطب کے پاس اس خبر کے علاوہ عمل کرنے کے لئے اور کوئی دلیل نہیں ہے جس کی وجہ سے ضرورت لازمہ ہوجاتی ہے لہٰذا خبر نجاست وطہارت کو معاملات کی خبر پر قیاس کرتے ہوئے خبر نجاست میں تحری کو ترک نہیں کیا جاسکتا۔

فلم یجعل الخ یہ الا ان ہذہ الضرورۃ الخ پر تفریع ہے تفریع کا خلاصہ یہ ہے کہ نجاست ماء کی خبر غیر لازمہ ہے اس لئے کہ فاسق کی خبر کے بغیر اصل پر عمل کرنا ممکن ہے یعنی اگر پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں شبہ ہو اور کوئی ذریعہ علم موجود نہ ہو تو وہ پانی کے پاک ہونے پر یہ استدلال کرسکتا ہے کہ پانی اصل خلقت کے اعتبار سے پاک ہے اور اس کا ناپاک ہونا عارض کی وجہ سے ہوتا ہے بس جب تک عارض کا علم نہ ہو اس وقت تک اصل خلقت کا اعتبار کرتے ہوئے تحری کے ساتھ پانی کو پاک شمار کیا جائے گا یہ بات درست نہیں ہے کہ اصل ماء سے استدلال کرتے ہوئے بغیر تحری کے فاسق کی خبر کو تسلیم کرلیا جائے اس لئے کہ اس صورت میں فاسق کے فسق کو نظر انداز کرنا لازم آئے گا، تحری کو اسی لئے لازم قرار دیا گیا ہے تاکہ فاسق کے فسق سے صرف نظر کرنا لازم نہ آئے ورنہ تو اصل ماء کی رعایت کرتے ہوئے بغیر تحری ہی مخبر فاسق کی خبر کو تسلیم کرلیتے۔

ولا ضرورۃ فی المصیر الخ سے بھی فاضل مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ جب امور دینیہ میں فاسق کی خبر تحری کے ساتھ مقبول ہے جیسا کہ مسئلہ نجاست ماء وغیرہ میں، تو روایت احادیث میں بھی فاسق کی روایت تحری کے ساتھ مقبول ہونی چاہیئے۔
جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ فاسق کی خبر روایت حدیث کے سلسلہ میں نہ تو تحری کے ساتھ مقبول ہے اور نہ بغیر تحری کے، اسلئے کہ تحری کے ساتھ قبول کرنا ضرورت کی فرع ہے اور یہاں ضرورت ہی نہیں ہے لہٰذا تحری کے ساتھ قبول کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے اور ضرورت اسلئے نہیں ہے کہ روایت حدیث کے لئے عدول بکثرت ہیں جس کی وجہ سے فساق سے نقل روایت کی ضرورت نہیں ہے۔

وَأَمَّا صَاحِبُ الْهَوٰى فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَارُ أَنَّهُ لَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنِ انْتَحَلَ الْهَوٰى وَدَعَا النَّاسَ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْمُحَاجَّةَ وَالدَّعْوَةَ إِلَى الْهَوٰى سَبَبٌ دَاعٍ إِلَى التَّقَوُّلِ فَلَا يُؤْتَمَنُ عَلٰى حَدِيْثِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔

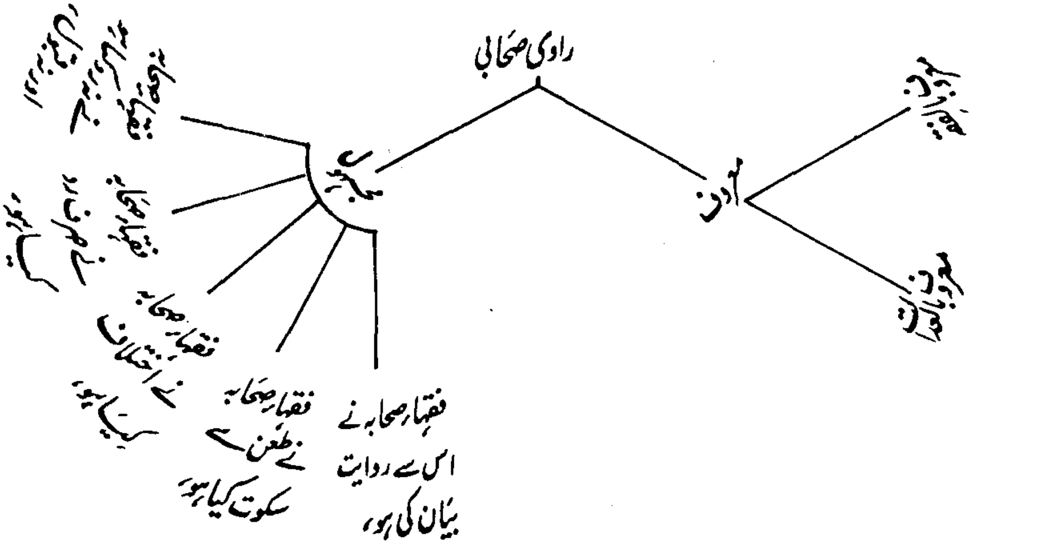
ترجمہ لیکن بندۂ خواہشات کی روایت (کے بارے میں) مختار مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کی روایت قبول نہ کی جائے کہ جس نے خواہشات نفس کو اپنا دین بنا لیا ہو اور لوگوں کو بھی اس کی دعوت دی ہو، اسلئے کہ صاحب ہوا کا (اہل حق کے ساتھ) مخاصمہ اور لوگوں کو خواہشات کی طرف دعوت دینا یہ افتراء کا سبب داعی ہے لہٰذا حدیث رسول صلعم کے بارے میں ایسے شخص کو امین نہیں سمجھا جا سکتا۔

تشریح صاحب ہویٰ کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ صاحب ہویٰ کہ جس کا اعتقاد کفر تک پہنچا ہو گا جیسا کہ غالی رافضی اور وہ شخص جو خدا کے لئے جسم ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو یعنی فرقہ مجسمہ سے تعلق رکھتا ہو (۲) دوسرا وہ شخص کہ جس کا اعتقاد کفر تک نہ پہنچا ہو جیسا کہ وہ رافضی جو غالی نہ ہو جیسا کہ فرقہ زیدیہ، اول کے بارے میں اختلاف ہے، اہل اصول کی ایک جماعت قبول شہادت اور قبول روایت کی طرف گئی ہے اسلئے کہ اہل قبلہ ہیں مگر اکثر حضرات ان کی شہادت اور روایت کے رد کیطرف گئے ہیں، اس لئے کہ ایسا شخص کافر ہے اور کافر میں نہ شہادت کی صلاحیت ہوتی ہے اور نہ روایت کی، دوسری قسم کے بارے میں بھی اختلاف ہے قاضی ابوبکر باقلانی فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کی نہ شہادت مقبول ہے اور نہ روایت، کیونکہ ایسا شخص فاسق ہے، جمہور اس طرف گئے ہیں کہ ایسے شخص کی شہادت تو قبول ہوگی مگر روایت کے بارے میں اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک مطلقاً قبول ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ اگر خواہش نفس کو اپنا دین و مذہب بنا لیا ہو اور لوگوں کو اس کی دعوت دیتا ہو ایسے شخص کے قول کا اعتبار نہ ہوگا یہ مذہب عام فقہاء اور محدثین کا ہے اور مصنف علیہ الرحمہ نے بھی اسی کو پسند کیا ہے۔

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ قُلْنَا إِنْ كَانَ الرَّاوِي مَعْرُوفًا بِالْفِقْهِ وَالتَّقَدُّمِ فِي الْاِجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَالْعَبَادِلَةِ الثَّلٰثَةِ وَزَيْدِ ابْنِ ثَابِتٍ وَمُعَاذِ ابْنِ جَبَلٍ وَأَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ وَعَائِشَةَ رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ وَغَيْرِهِمْ مِمَّنْ اشْتَهَرَ بِالْفِقْهِ وَالنَّظَرِ كَانَ حَدِيثُهُمْ حُجَّةً يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ،

ترجمہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر واحد حجت ہے تو ہم نے کہا کہ اگر راوی فقہ اور تقدم فی الاجتہاد میں مشہور ہو جیسا کہ خلفاء راشدین اور تینوں عبد اللہ اور زید بن ثابت اور معاذ بن جبل اور ابو موسیٰ اشعری اور عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم اور ان کے علاوہ جو کہ فقہ و نظر میں مشہور ہوں ان کی حدیث حجت ہوگی اور ان کی حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ قلت وکثرت رواۃ نیز اتصال وانقطاع سند کے اعتبار سے حدیث کی تقسیم سے فارغ ہوگئے تو اب احوال رواۃ کے اعتبار سے حدیث کی تقسیم شروع فرمارہے ہیں راوی کی احوال کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں (۱) راوی معروف ہوگا (۲) یا مجہول ہوگا اگر معروف ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) معروف بالفقہ ہے (۲) یا معروف بالعدالت ہے، اور اگر مجہول ہے تو اس کی پانچ قسمیں ہیں جن کا بیان آئندہ آرہا ہے، اجمال مندرجہ ذیل نقشہ سے معلوم ہو سکتا ہے۔



اگر راوی تفقہ اور اجتہاد میں مشہور ہو جیسا کہ خلفاء راشدین اور عبادلہ ثلثہ، عبادلہ ثلثہ سے مراد فقہاء کے نزدیک عبد اللہ ابن مسعود، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس ہیں، محدثین نے عبد اللہ بن مسعودؓ کی بجائے عبد اللہ بن زبیر کو بیان کیا ہے، مذکورہ حضرات کے علاوہ زید بن ثابت اور معاذ بن جبل اور ابو موسیٰ اشعری و عائشہ صدیقہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا بھی فقہاء صحابہ میں شمار ہوتا ہے ان حضرات کی مرویات کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

امام مالک ـــــ امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر خبر واحد قیاس کے مخالف ہو تو خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا جیسا کہ ابو داؤد اور ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً روایت ہے "من غسل المیت فلیغتسل ومن حملہ فلیتوضا" اگر کسی نے میت کو غسل دیا تو وہ خود بھی غسل کرے اور جس نے جنازہ اٹھایا وہ وضو کرے، اس خبر واحد سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کو غسل دینے سے غسال پر غسل واجب ہو جاتا ہے اور جنازہ اٹھانے سے وضو واجب ہو جاتا ہے حالانکہ قیاس اس کے خلاف ہے، حضرت عائشہ صدیقہ فرماتی ہیں "اونجس موتی المسلمین وما علی الرجل لو حمل عودًا اخرجہ ابو منصور البغدادی" کیا مسلمانوں کی میت نجس ہوتی ہے اور چند لکڑیوں (یعنی میت کی چارپائی) کو اٹھانے سے وضو واجب ہوگا۔

حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کو غسل دینے سے غسال پر غسل واجب ہوتا ہے اور جنازہ اٹھانے سے وضو ضروری ہوتا ہے قیاس اس کے خلاف ہے جیسا کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضہ نے قیاس کے مقابلہ میں مذکورہ حدیث کو ترک کر دیا۔

احناف کی طرف سے جواب: جواب یہ ہے کہ احناف نے قیاس پر اس خبر واحد کو ترجیح دی ہے جس کا راوی معروف بالفقہ والاجتہاد ہو، رہے ابو ہریرہ تو ان کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے لہٰذا ان کی روایت کو قیاس کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا۔

وَإِنْ كَانَ الرَّاوِي مَعْرُوفًا بِالْعَدَالَةِ وَالْحِفْظِ وَالضَّبْطِ دُونَ الْفِقْهِ مِثْلُ أَبِي هُرَيْرَةَ وَأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فَإِنْ وَافَقَ حَدِيثُهُ الْقِيَاسَ عُمِلَ بِهِ وَإِنْ خَالَفَهُ لَمْ يُتْرَكْ إِلَّا لِلضَّرُورَةِ وَانْسِدَادِ بَابِ الرَّأْيِ وَذٰلِكَ مِثْلُ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي الْمُصَرَّاةِ،

ترجمہ: اگر راوی عدالت اور حفظ اور ضبط تو معروف ہو مگر فقہ میں معروف نہ ہو جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم، پس اگر ان کی حدیث قیاس کے مطابق ہو تو عمل کیا جائے گا، اور اگر

انکی حدیث قیاس کے مطابق ہو تو عمل کیا جائے گا اور اگر مطابق نہ ہو تب بھی خبر واحد کو ترک نہیں کیا جائیگا مگر باب قیاس کے مسدود ہونے کی ضرورت کی وجہ سے، اور اس کی مثال ابوہریرہ رضؓ کی حدیث مصراۃ ہے۔

تشریح اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اگر راوی عدالت اور حفظ اور ضبط میں تو معروف ہو مگر فقہ میں معروف نہ ہو جیسا کہ حضرت ابوہریرہ اور انس بن مالک، اگر ان حضرات کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو حدیث ہی پر عمل کیا جائے گا اور اگر موافق نہ ہو تب بھی خبر واحد کو ترک نہیں کیا جائے گا اور اگر خبر واحد ایک قیاس کے مطابق ہو اور دوسرے قیاس کے مطابق نہ ہو تب بھی حدیث پر عمل کیا جائیگا البتہ ضرورت کی وجہ سے خبر واحد کو قیاس کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا، ضرورت کی وجہ سے خبر واحد کو ترک کرنے کا مطلب یہ ہے کہ روایت پر عمل کرنے کی وجہ سے راہ قیاس بالکلیہ مسدود ہو جاتا ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نے "فاعتبروا یا اولی الابصار" سے قیاس کرنے کا حکم فرمایا ہے اور حال یہ ہے کہ راوی غیر فقیہ ہے، اس بات کا احتمال ہے کہ راوی نے روایت بالمعنی کی ہو اسلئے کہ صحابہ کے درمیان روایت بالمعنی کا طریقہ رائج تھا ممکن ہے کہ راوی نے غیر فقیہ ہونے کی وجہ سے آپ کا مقصد نہ سمجھا ہو اور روایت بالمعنی کر دی ہو لہٰذا قیاس صحیح کے مقابلہ میں ایسی روایت کو ترک کر دیا جائے گا ورنہ تو باب قیاس بالکلیہ مسدود ہو جائے گا، غیر فقیہ کی روایت جو تمام قیاسات کے مخالف ہو اس کی مثال حدیث مصراۃ ہے جس کو ابوہریرہ رضؓ نے روایت کیا ہے حدیث کا متن یہ ہے "عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لاتصروا الابل والغنم فمن ابتاع بعد ذلک فہو بخیر النظرین بعد ان یحلبہا ان رضیہا امسکہا وان سخطہا ردہا وصاعًا من تمر"، آپ نے فرمایا اونٹنی اور بکری کا دودھ (تھنوں) میں نہ روکو پس اگر کسی نے مصراۃ کو خریدا (اور اس کے بعد مشتری کو یہ حرکت معلوم ہوئی)، تو مشتری کو اس بات کا اختیار ہے کہ اگر راضی ہو تو اس جانور کو رکھ لے اور ناراض ہو تو جانور واپس کر دے اور ساتھ ہی ایک صاع تمر بھی واپس کر دے۔

تصریہ لغت میں جمع کرنے کو کہتے ہیں یقال "صریت الماء فی الحوض"، میں نے حوض میں پانی جمع کیا حدیث میں مصراۃ سے مراد وہ اونٹنی یا بکری ہے جس کے مالک نے خریدار کو دھوکا دینے کے لئے چند وقت کا دودھ تھنوں میں روک دیا ہو، آپ نے اس حرکت سے منع فرمایا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا اگر کسی نے ایسی حرکت کی تو خریدار کو دوہنے کے بعد اختیار ہے کہ چاہے تو بکری وغیرہ کو اسی قیمت میں رکھ لے اور اگر چاہے تو بکری کو واپس کر دے اور ایک صاع تمر بھی اس دودھ کے عوض میں واپس کر دے جو اس نے نکالا ہے۔

مسئلہ مصراۃ میں احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے، امام شافعی کے نزدیک تصریہ عیب ہے، دلیل حدیث مذکور ہے، احناف کے نزدیک تصریہ عیب نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ تصریہ کیوجہ سے مشتری کو جانور واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے اسلئے کہ بیع کا مقتضیٰ مبیع کی سلامتی ہے اور

قلت لبن سے مبیع کی سلامتی میں کوئی فرق نہیں آتا اسلئے کہ لبن نفس مبیع نہیں ہے بلکہ مبیع کا ثمرہ ہے اور ثمرہ کے عدم سے بھی مبیع کی سلامتی فوت نہیں ہوتی چہ جائیکہ قلت ثمرہ سے سلامتی معدوم ہوجائے، جب مبیع کا وصف سلامت معدوم نہیں ہوا تو مشتری کو مبیع واپس کرنے اور بیع کو ختم کرنے کا کوئی اختیار نہ ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے لیکن امام مالک وشافعی فرماتے ہیں کہ تصریہ عیب ہے لہٰذا ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے اس عیب کی وجہ سے مشتری کو خیار عیب حاصل ہوگا یعنی اگر جی چاہے تو مبیع کو واپس کردے اور تاوان میں ایک صاع تمر دیدے اور اگر جی چاہے تو پورے ثمن کے عوض مبیع روک لے۔

سابق میں جو امام صاحب کا مذہب بیان کیا گیا ہے یعنی غیر فقیہ کی روایت اگر قیاس کے خلاف ہو تو روایت متروک ہوگی اور قیاس پر عمل ہوگا، یہی مذہب ہمارے علماء میں سے عیسیٰ بن ابان کا ہے اور اسی کو متاخرین میں سے قاضی ابوزید وغیرہ نے اختیار کیا ہے لیکن علماء احناف میں سے امام کرخی اور ان کے متبعین نے تقدم حدیث کے لئے فقہ راوی کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ ہر عادل، ضابط راوی کی روایت کو خواہ فقیہ ہو یا غیر فقیہ، بشرطیکہ کتاب وسنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں نیز ہمارے اصحاب سے بھی روایت کو قیاس پر ترجیح دینے کے لئے تفقہ کی شرط منقول نہیں ہے بلکہ اس کا عکس منقول ہے مثلاً حالت صوم میں ناسیًا کھانے کیوجہ روزہ کا نہ ٹوٹنا خلاف قیاس ہے اسلئے کہ اکل وشرب سے رکنا روزہ کا رکن ہے اور رکن فوت ہونے کی صورت میں شے فوت ہوجاتی ہے مگر چونکہ ابوہریرہ رض کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ناسیًا کھانے پینے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اسلئے قیاس کو ترک کرکے خبر واحد پر عمل کیا گیا ہے، امام ابوحنیفہ رح نے فرمایا ہے، لولا الروایۃ لقلت بالقیاس، یعنی اگر ابوہریرہ کی روایت نہ ہوتی تو میں ازروئے قیاس روزہ کے فساد کا حکم لگاتا، امام صاحب کا مقولہ بھی ہے، ماجاءنا من اللہ تعالےٰ ورسولہ فعلی الراس والعین، اللہ اور اس کے رسول کیجانب سے جو کچھ آیا ہے وہ ہمارے سر آنکھوں پر ہے۔

اس کے علاوہ ہمارے اسلاف میں سے کسی سے بھی فقہ کی شرط منقول نہیں ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ راوی کی شرط بعد کی ایجاد ہے، اب رہی حدیث مصراۃ پر عمل نہ کرنے کی وجہ سو اس کی وجہ راوی کا غیر فقیہ ہونا نہیں ہے بلکہ حدیث مصراۃ کا کتاب وسنت اور اجماع کے خلاف ہونا ہے، قرآن یہ ہے، فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم، اور سنت یہ ہے، من اعتق شقصا لہ فی عبد قوم علیہ نصیب شریکہ ان کان موسرا، آیت سے معلوم ہوا کہ جس قسم کی کسی پر زیادتی ہوئی ہو وہ اسی قسم اور اسی نوعیت کا بدلہ لینے کا حق رکھتا ہے بشرطیکہ اسی نوعیت کا بدلہ ممکن ہو، آیت میں مثل صوری کی طرف اشارہ ہے اور حدیث شریف میں مثل معنوی کیطرف اشارہ ہے یعنی اگر مثل صوری متعذر ہو تو بھی مثل معنوی (قیمت) لیا جائے مثلاً اگر غلام کے دو شریکوں میں سے ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کردیا تو آزاد کرنے والے پر اگر مالدار ہے تو اپنے شریک کے لئے اس

حصہ کی قیمت واجب ہوگی اسلئے کہ مثل صوری ممکن نہیں ہے اور اجماع بھی اسی بات پر ہے کہ نقصان کا ضمان بالمثل ہوتا ہے یا بالقیمت، اس کے علاوہ تیسری کوئی شکل نہیں ہے اور مسئلہ مصراۃ میں مشتری پر ہر حال میں ایک صاع تمر واجب کرنا نہ مثل صوری ہے اور نہ معنوی، مثل صوری کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اسلئے دودھ اور تمر ایک جنس نہیں ہے اور مثل معنوی بھی نہیں ہے اسلئے کہ مثل معنوی مالہ المثل کے کم وبیش ہونے سے کم وبیش ہوتا رہتا ہے، حدیث شریف میں بیان کردہ صورت میں کہ ہر حال میں ایک ہی صاع تمر واجب ہے خواہ دودھ کم ہو یا زیادہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ایک صاع تمر دودھ کا مثل معنوی نہیں ہے۔

وَاِنْ كَانَ الرَّاوِيْ مَجْهُوْلًا لَا يُعْرَفُ اِلَّا بِحَدِيْثٍ رَوَاهُ اَوْ بِحَدِيْثَيْنِ مِثْلُ وَابِصَةَ بْنِ مَعْبَدٍ وَسَلَمَةَ بْنِ الْمُحَبَّقِ فَاِنْ رَوٰى عَنْهُ السَّلَفُ وَشَهِدُوْا بِصِحَّتِهٖ اَوْ سَكَتُوْا عَنِ الطَّعْنِ صَارَ حَدِيْثُهٗ مِثْلَ حَدِيْثِ الْمَعْرُوْفِ وَاِنْ اُخْتُلِفَ فِيْهِ مَعَ نَقْلِ الثِّقَاتِ عَنْهُ فَكَذٰلِكَ عِنْدَنَا،

ترجمہ اور اگر راوی (صحابی) ایسا مجہول ہو کہ جس کو لوگ اس کی ایک یا دو مرویات کے ذریعہ سے جانتے ہوں جیساکہ وابصہ بن معبد اور سلمہ بن المحبق، پس اگر راوی مجہول سے اسلاف نے روایت کی ہو اور اس کی مرویات کی صحت کی تصدیق کی ہو یا طعن سے سکوت اختیار کیا ہو تو ایسے مجہول راوی کی روایت مشہور راوی کی حدیث کے مانند ہوگی، اور اگر راوی مجہول کی مرویات میں (اخذ وترک) کے بارے میں اختلاف کے باوجود ثقات نے اس سے روایت نقل کی ہو تب بھی اس کی روایت ہمارے نزدیک معروف کی روایت کے مانند ہوگی۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ راوی مجہول کی ان پانچ قسموں کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کی طرف ہم ماقبل میں اشارہ کر آئے ہیں جیساکہ نقشہ سے ظاہر ہے، راوی سے مراد راوی صحابی ہے اور مجہول سے مراد مجہول فی الروایت ہے اسلئے کہ جہالت فی النسب عامۃ الاصولیین کے نزدیک قبول روایت سے مانع نہیں ہے۔ مجہول الروایت راوی کی مثال وابصہ بن معبد اور سلمۃ بن المحبق ہے، اول الذکر سے صرف ایک روایت مروی ہے اور وہ یہ ہے ۔ ان رجلاً صلی خلف الصف وحدہٗ فامرہ النبی ؐ ان یعید، اور ثانی الذکر سے بھی صرف ایک روایت مروی ہے اور وہ یہ ہے ۔ انہ صلعم قال فیمن وطی جاریۃ امرأتہ فان طاوعتہ لہ و علیہ مثلہا وان استکرہہا فہی حرۃ وعلیہ مثلہا، مذکورہ دونوں راویوں کی حدیث پر کسی نے عمل نہیں کیا اسلئے کہ راوی کے مجہول الروایت ہونے کے علاوہ روایت خلاف قیاس بھی ہے۔

فان روی عنہ السلف الخ مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے اقسام خمسہ میں سے اول قسم کو بیان فرمارہے ہیں،
(۱) حضرات صحابہ نے اس راوی مجہول سے روایت کی ہو اور روایت کی صحت کی تصدیق کی ہو، مصنفؒ نے اسی قسم کو فان روی عنہ السلف سے بیان کیا ہے۔
(۲) حضرات صحابہ نے روایت سننے کے بعد طعن سے سکوت اختیار کیا ہو مصنف نے اس قسم کو اوسکتوا عن الطعن سے بیان کیا ہے۔
مذکورہ دونوں صورتوں میں روایت اس راوی کی روایت کے مانند قیاس پر مقدم ہوگی جو فقہ واجتہاد اور ضبط میں مشہور ہو اسلئے کہ موضع بیان میں سکوت، بیان ہی ہوتا ہے اور تیسری قسم کو وان اختلف فیہ سے بیان فرمایا ہے۔
(۳) راوی مجہول کی روایت کے قبول اور عدم قبول میں ثقات کا اختلاف ہوا ہو یعنی بعض نے قبول کیا ہو اور بعض نے قبول نہ کیا ہو، یہ حدیث بھی ہمارے نزدیک معروف کی روایت کے مانند مقبول اور مقدم علے القیاس ہوگی، اس کی مثال وہ روایت ہے کہ جس کو امام ترمذی نے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس عورت کے بارے میں سوال کیا کہ جس کا مہر متعین نہیں ہوا اور شوہر قبل الدخول فوت ہو گیا، حضرت عبداللہ بن مسعود اس مسئلہ میں ایک ماہ تک غور و فکر فرماتے رہے اور سائل مسلسل چکر لگاتا رہا، آخر کار عبداللہ بن مسعود نے فرمایا کہ میں نے اس سلسلہ میں آنحضرت صلعم سے کچھ نہیں سنا میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں اگر درست ہو تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ہے اور اگر خطا ہو تو میری اور شیطان کیطرف سے ہے میں اس عورت کے لئے مہر مثل واجب سمجھتا ہوں چنانچہ معقل بن سنان مجلس میں کھڑے ہوئے اور فرمایا میں اس بات کی شہادت دیتا ہوں کہ آپ نے بروع بنت واشق زوجہ ہلال بن مرہ کے بارے میں ایسا ہی فیصلہ فرمایا تھا جیسا کہ آپ نے فرمایا، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود اس موافقت سے اس قدر خوش ہوئے کہ اس سے پہلے کبھی خوش نہیں ہوئے تھے، مگر اس روایت کو حضرت علیؓ نے رد کیا ہے اور فرمایا ہم ایسے غیر مہذب دیہاتی کی روایت کو قبول نہیں کریں گے جو اپنے بیٹھنے ہی کی جگہ پیشاب کر لیتا ہو اور اس بات کا بھی خیال نہ کرے کہ پیشاب بہہ کر اس کی ایڑیوں تک پہونچ جائے گا، اس عورت کے لئے میراث کافی ہے مہر واجب نہیں ہے اسلئے کہ مہر کا وجوب رائے اور قیاس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ معقود علیہ (بضعہ) قبل الدخول موت کیوجہ سے عورت کی طرف صحیح سلامت واپس آگئی لہٰذا اس کا عوض یعنی مہر واجب نہیں ہوگا اور یہ مسئلہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص قبل الدخول طلاق دیدے درانحالیکہ عورت کا مہر مقرر نہ ہوا ہو، اگر شوہر مدت عدت میں فوت ہو جائے تو عورت کو صرف میراث ملتی ہے مہر واجب نہیں ہوتا، اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی ہوگا۔

حضرت علی نے راوی مجہول کے مقابلہ میں رائے اور قیاس پر عمل کیا اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی نے راوی مجہول کی روایت پر عمل فرمایا اسلئے کہ معقل بن سنان سے علقمہ، حسن، مسروق، جیسے ثقات نے روایت نقل کی ہے لہٰذا یہ روایت بھی معروف بالعدالت کی روایت کے مانند ہوگی۔

وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ مِنَ السَّلَفِ إِلَّا الرَّدُّ لَمْ يُقْبَلْ حَدِيثُهُ وَصَارَ مُسْتَنْكَرًا وَإِنْ كَانَ لَمْ يَظْهَرْ حَدِيثُهُ فِي السَّلَفِ وَلَمْ يُقَابَلْ بِرَدٍّ وَلَا قَبُولٍ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهِ لٰكِنَّ الْعَمَلَ بِهِ جَائِزٌ لِأَنَّ الْعَدَالَةَ أَصْلٌ فِي ذٰلِكَ الزَّمَانِ حَتّٰى أَنَّ رِوَايَةَ مِثْلِ هٰذَا الْمَجْهُولِ فِي زَمَانِنَا لَا يَحِلُّ الْعَمَلُ بِهِ لِظُهُورِ الْفِسْقِ،

ترجمہ اور اگر سلف سے صرف رد ظاہر ہو تو اس کی روایت مقبول نہ ہوگی اور وہ مستنکر ہوگی، اور اگر راوی مجہول کی روایت سلف (حضرات صحابہ) کے سامنے ظاہر نہیں ہوئی جس کی وجہ سے سلف سے رد وقبول کا اظہار نہیں ہوا تو ایسی روایت پر عمل واجب نہ ہوگا البتہ ایسی روایت پر عمل کرنا جائز ہوگا اسلئے کہ خیر القرون میں عدالت اصل ہے یہی وجہ ہے کہ ہمارے زمانہ کے راوی کی روایت پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ وان لم یظہر سے راوی مجہول کی چوتھی قسم کو بیان فرمارہے ہیں۔

(۴) چوتھی قسم وہ ہے کہ راوی مجہول کی روایت جب اسلاف کے سامنے آئی تو سب نے اس کو رد کیا کسی نے قبول نہیں کیا ایسی روایت مستنکر کہلاتی ہے، اگر مذکورہ روایت خلاف قیاس ہو تو اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اسلئے کہ صحابہ ثابت شدہ روایت کو رد نہیں فرماتے تھے اور ان حضرات نے اس روایت کو ترک کر دیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حدیث ثابت نہیں ہے، مذکورہ قسم کی روایت احتمال کذب میں موضوع سے کم درجہ کی ہوتی ہے، اس کی مثال وہ روایت ہے جس کو امام ترمذی نے مغیرہ رضی سے روایت کیا ہے، قال قالت فاطمۃ بنت قیس طلقنی زوجی ثلثا علی عہد رسول اللہ فقال رسول اللہ صلعم لا سکنی لک ولا نفقۃ قال مغیرۃ فذکرتہ لابراہیم فقال قال عمر رضی لا ندع کتاب ربنا وسنۃ نبینا صلعم بقول امرأۃ لا ندری احفظت ام نسیت،

فاطمہ بنت قیس فرماتی ہیں مجھے میرے شوہر نے آپ صلعم کے زمانہ مبارک میں تین طلاقیں دی تھیں تو آپ صلعم نے فرمایا تیرے لئے نہ سکنی ہے اور نہ نفقہ، مغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ واقعہ ابراہیم کے سامنے ذکر کیا گیا تو ابراہیم نے کہا میں نے حضرت عمر رضی کے سامنے ذکر کیا تو عمر نے فرمایا کہ ہم کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کو ایک عورت کے کہنے کی وجہ سے ترک نہیں کر سکتے، اسلئے کہ ہم نہیں جانتے کہ اس عورت نے

کیا یاد رکھا اور کیا بھلا دیا، اور حضرت عمر فاروق نے یہ صحابہ کی حاضری میں فرمایا اور کسی نے بھی انکار نہیں کیا لہذا صحابہ کا اس بات پر اجماع ہوگیا جس کی وجہ سے حدیث مستنکر ہوگئی۔

وان کان لم یظہر: فاضل مصنف راوی مجہول (صحابی) کی روایت کی پانچویں حالت کو بیان فرما رہے ہیں، (۵) پانچویں حالت یہ ہے کہ روایت دور صحابہ میں ظاہر نہیں ہوئی کہ صحابہ کی طرف سے رد یا قبول کا اظہار ہوتا لہذا ایسی روایت پر عمل واجب نہیں ہے البتہ اگر قیاس کے مخالف نہ ہو تو عمل جائز ہے اور حکم کے ثبوت کی نسبت حدیث ہی کی طرف ہوگی نہ کہ قیاس کی طرف، تاکہ منکرین قیاس حکم کا انکار نہ کرسکیں، عمل کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ خیر القرون میں عدالت ہی اصل ہے اور عدم وجوب کی وجہ یہ ہے کہ اسلاف کے زمانہ میں ظاہر نہ ہونے سے تہمت وہم کا گمان ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر اس قسم کی روایت ہمارے زمانہ میں ظاہر ہو تو اس پر عمل جائز نہ ہوگا اسلئے کہ خیر القرون کے بعد کذب اور فسق شائع ہوگیا ہے۔

فَصَارَ الْمُتَوَاتِرُ يُوْجِبُ عِلْمَ الْيَقِيْنِ وَالْمَشْهُوْرُ عِلْمَ الطُّمَانِيْنَةِ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ غَالِبَ الرَّأْيِ وَالْمُسْتَنْكَرُ مِنْهُ يُفِيْدُ الظَّنَّ وَاِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا وَالْمُسْتَتَرُ مِنْهُ فِيْ حَيِّزِ الْجَوَازِ لِلْعَمَلِ دُوْنَ الْوُجُوْبِ،

ترجمہ پس خبر متواتر علم یقین کو ثابت کرتی ہے، اور خبر مشہور سے علم طمانینت حاصل ہوتا ہے اور خبر واحد غالب گمان کا فائدہ دیتی ہے اور خبر مستنکر مفید وہم ہوتی ہے اور وہم سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا، خبر واحد میں مستتر جواز عمل کے مقام میں ہوتی ہے نہ کہ وجوب عمل کے لائق۔

تشریح فاضل مصنف اس عبارت سے خبر مسند کے جملہ اقسام کا خلاصہ بیان فرما رہے ہیں، خبر واحد اگر متواتر ہو تو وہ اس درجہ میں ہوتی ہے کہ اس سے علم یقینی ثابت ہوتا ہے جو کہ من کل الوجہ حجت ہوتی ہے اور کذب کا احتمال بالکل نہیں ہوتا، اس کے بالمقابل موضوع ہوتی ہے جو کہ من کل وجہ غیر حجت ہوتی ہے جیسیں صدق کا بالکل احتمال نہیں ہوتا، اور خبر مشہور سے علم طمانینت ثابت ہوتا ہے، اور علم طمانینت وہ ہے جس سے اطمینان قلبی حاصل ہو گو جانب مخالف کا کچھ کذب خفیف سا احتمال ہوتا ہے اس کے بالمقابل خبر مستنکر ہوتی ہے، اور خبر واحد گمان غالب کا فائدہ دیتی ہے، اور وہ وہ ہوتی ہے کہ جسمیں جہت ثبوت غالب اور جہت عدم ثبوت مغلوب ہوتی ہے۔

اگر کوئی اعتراض کرے کہ گمان غالب اور طمانینت میں کیا فرق ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ طمانینت

میں جہت عدم بہ نسبت ظن کے زیادہ مرجوح ہوتی ہے، خبر مستنکر وہ خبر ہوتی ہے جسمیں عدم ثبوت راجح ہوتا ہے اس سے کسی حق کا ثبوت نہیں ہوتا، اس کا مطلب یہ ہے کہ مستنکر پر عمل جائز نہیں، اور خبر واحد میں مستردہ ہے کہ جو خیر القرون میں متعارف نہ ہوئی ہو اور نہ اس کے بارے میں اسلاف سے رد یا قبول ظاہر ہوا ہو، ایسی خبر جواز عمل کے لائق تو ہوتی ہے مگر وجوب عمل کے لائق نہیں ہوتی اسلئے کہ ایسی روایت سے ایسا علم حاصل ہوتا ہے جسمیں جہتِ ثبوت اور عدم ثبوت برابر ہوتی ہے لہٰذا دونوں جہتوں کی رعایت کرتے ہوئے عمل جائز ہوتا ہے نہ کہ واجب۔

وَيَسْقُطُ الْعَمَلُ بِالْحَدِيْثِ إِذَا ظَهَرَ مُخَالَفَتُهُ قَوْلًا أَوْ عَمَلًا مِنَ الرَّاوِيْ بَعْدَ الرِّوَايَةِ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الْأَئِمَّةِ الصَّحَابَةِ وَالْحَدِيْثُ ظَاهِرٌ لَا يَحْتَمِلُ الْخَفَاءَ عَلَيْهِمْ وَيُحْمَلُ عَلَى الْاِنْتِسَاخِ،

ترجمہ اور حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا بشرطیکہ روایت کرنے کے بعد راوی کیطرف سے یا ائمہ حدیث وائمہ صحابہ میں سے کسی دوسرے کی طرف اس روایت کی مخالفت قولاً یا عملاً ظاہر ہو اور حدیث ایسی ظاہر ہو کہ ان پر خفاء کا احتمال نہ رکھتی ہو تو اس حدیث کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح ماقبل کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اگر راوی کیطرف سے روایت کرنے کے بعد اپنی روایت کردہ روایت کی قولاً یا عملاً یقینی طور پر مخالفت ثابت ہو جائے تو وہ روایت ساقط العمل اور منسوخ سمجھی جائے گی جیسا کہ حضرت عائشہ صدیقہ رض سے خود اپنی ہی روایت کردہ روایت کی مخالفت ثابت ہے، حضرت عائشہ سے مروی ہے آپ صلعم نے فرمایا، ایما امرأۃ نکحت نفسھا بغیر اذن ولیھا فنکاحھا باطل، اگر کوئی عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرے تو وہ نکاح باطل ہے حالانکہ خود حضرت عائشہ صدیقہ نے خود اپنے بھائی عبد الرحمٰن بن ابی بکر کی بیٹی حفصہ کا نکاح اپنے بھائی کی عدم موجودگی میں جبکہ وہ شام میں تھے کر دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کو نکاح کرنے کا اختیار ہے اسلئے کہ ولایت علی الغیر ولایت علی نفسہ کی فرع ہے جب ولایت علی الغیر حاصل ہے تو ولایت علی نفسہ بطریق اولیٰ ثابت ہوگی۔

حضرت عائشہ کی روایت اور ان کے عمل میں تضاد ہے اور یہ بات یقینی طور پر معلوم ہے کہ حضرت عائشہ نے اپنی بھتیجی کا نکاح روایت کے بعد کیا تھا۔ مذکورہ واقعہ سے راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل ثابت ہو گیا لہٰذا روایت ساقط العمل اور منسوخ سمجھی جائے گی، اسی طرح اگر ائمہ صحابہ سے خبر واحد کی مخالفت ظاہر ہو تب بھی روایت ساقط العمل اور منسوخ سمجھی جائے گی جیسا کہ حضرت عبادہ بن صامت رض

سے مروی ہے ،قال النبی صلعم ، البکر بالبکر جلد مأة وتغریب عام ، رواہ مسلم ، روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر شادی شدہ مرد وعورت کے زنا کی حد سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے ، مگر اکابر صحابہ میں سے حضرت عمر رضؓ نے اس روایت کے مخالف عمل کیا تھا ، ابتداء میں حضرت عمرؓ نے ایک زانی کو جلاوطن کر دیا تھا وہ شخص مرتد ہوکر دار الحرب میں چلا گیا تھا اس کے بعد حضرت عمر رضؓ نے عہد کر لیا کہ آئندہ کبھی کو جلاوطن نہ کروں گا معلوم ہوا کہ ایک سال کی جلاوطنی حد میں شامل نہیں تھی بلکہ تعزیری اور تادیبی کارروائی کے طور پر امام وقت کو اختیار ہوتا ہے جیسا کہ آج بھی اختیار ہے اگر امام مصلحت سمجھے تو جلاوطن کر سکتا ہے ، ورنہ یہ کیسے ممکن تھا کہ حضرت عمر رضؓ اکابر صحابہ کی موجودگی میں ثابت شدہ حدیث کے خلاف کرتے ، اور حدیث ایسی بھی نہیں تھی کہ صحابہ خاص طور پر اکابر صحابہ سے مخفی رہتی لہٰذا یہ حدیث منسوخ سمجھی جائے گی اسلئے کہ راوی کا اپنی روایت کی مخالفت کرنا یا اکابر صحابہ کا مخالفت کرنا تو یہ اسلئے ہوگا کہ حدیث غیر ثابت ہو یا پھر منسوخ ہو یا راوی کی لاپرواہی اور حدیث کی اہمیت نہ سمجھنے کی وجہ سے ہو یا راوی کی غفلت اور نسیان کی وجہ سے ہوگا ہر صورت میں حدیث ساقط الاعتبار ہوگی ۔

مخالفت سے مراد یقینی مخالفت ہے تاکہ اس مخالفت سے احتراز ہو جائے جسمیں مخالفت بالیقین نہو مثلاً اگر حدیث میں چند معنے کا احتمال ہو اور راوی نے ایک احتمال کو اختیار کیا ہو تو یہ حدیث ساقط الاعتبار نہ ہوگی مثلاً ابن عمر رضؓ سے مروی ہے ، قال علیہ السلام المتبایعان بالخیار مالم یتفرقا ، مذکورہ حدیث میں تفرق میں دو احتمال ہیں ، تفرق بالاقوال اور تفرق بالابدان ، ابن عمرؓ نے تفرق بالابدان مراد لیا ہے ، امام شافعی بھی اسی کے قائل ھیں تفرق بالابدان مراد لینا تفرق بالاقوال کے منافی نہیں ہے ، اسی طرح راوی کا اپنی روایت پر عمل ترک کر دینا بھی اپنی روایت کے خلاف عمل کرنا ہے مثلاً ابن عمرؓ نے رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع الیدین روایت کیا ہے مگر خود ابن عمرؓ نے اپنی روایت پر عمل ترک کر دیا تھا اور سوائے تکبیر افتتاح کے رفع الیدین نہیں کرتے تھے ، مجاہد سے صحت کے ساتھ منقول ہے کہ میں ابن عمر رضؓ کی صحبت میں دس سال رہا ہوں مگر ابن عمرؓ نے تکبیر افتتاح کے علاوہ کہیں رفع الیدین نہیں کیا ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رکوع کے وقت رفع الیدین کی حدیث منسوخ ہے ۔

بعد الروایۃ کی قید کا مقصد اس مخالفت سے احتراز کرنا ہے جو مخالفت قبل الروایت ہو یا مخالفت کی تاریخ معلوم نہ ہو ، ایسی مخالفت بھی مضر نہ ہوگی ، اگر مخالفت قبل الروایت ہوگی تو اس بات کا احتمال ہے کہ قبل الروایت راوی کا یہی مذہب ہو اور روایت کے بعد حدیث کی وجہ سے ترک کر دیا ہو ، اور مخالفت کی تاریخ معلوم نہ ہونے کی صورت میں اس وجہ سے حدیث ساقط الاعتبار نہ ہوگی کہ حدیث اصالۃً بالیقین حجت ہوتی ہے اور عدم حجیت مشکوک ہے لہٰذا اصل پر عمل کیا جائے گا اور مخالفت کو احسن الوجہین

پر عمل کرتے ہوئے قبل الروایت پر محمول کیا جائے گا۔
اور حدیث کے ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کا تعلق ایسے معاملہ سے نہ ہو کہ جس کا عام صحابہ سے مخفی رہنا ممکن ہو جیسا کہ قہقہہ فی الصلوٰۃ سے وجوب وضو کی روایت اس روایت کی بعض صحابہ مثلاً ابو موسیٰ اشعری سے مروی ہے کہ انہوں نے حدیث قہقہہ پر عمل نہیں کیا لہٰذا یہ مخالفت راوی میں طعن شمار نہ ہوگی اسلئے کہ یہ واقعات نادرہ میں سے ہے جسکی وجہ سے حدیث کا بعض صحابہ سے مخفی رہنا ممکن ہے۔

وَاخْتُلِفَ فِيْمَا إِذَا أَنْكَرَهُ الْمَرْوِيُّ عَنْهُ قَالَ بَعْضُهُمْ يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِهٖ وَهُوَ الْأَشْبَهُ وَقَدْ قِيْلَ إِنَّ هٰذَا قَوْلُ أَبِيْ يُوْسُفَ خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ وَهُوَ فَرْعُ اِخْتِلَافِهِمَا فِيْ شَاهِدَيْنِ شَهِدُوْا عَلَى الْقَاضِيْ بِقَضِيَّةٍ وَهُوَ لَا يَذْكُرُهَا قَالَ أَبُوْ يُوْسُفَ لَا تُقْبَلُ وَقَالَ مُحَمَّدٌ تُقْبَلُ،

ترجمہ اور اس روایت میں اختلاف کیا گیا ہے کہ جس کا مروی عنہ روایت سے انکار کر دے بعض نے کہا ہے کہ اس روایت پر عمل ساقط ہو جائے گا اور یہی اصل کے زیادہ مشابہ ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ قول امام ابو یوسف کا ہے، امام محمد اس کے مخالف ہیں اور یہ اختلاف در اصل اس اختلاف کی فرع ہے جو کہ ایسے دو شاہدوں کی شہادت کے بارے میں ہے کہ جنہوں نے قاضی کے خلاف کسی ایسے قضیہ میں شہادت دی کہ جو قاضی کو یاد نہیں ہے، امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ قاضی کے خلاف شہادت مقبول نہ ہوگی اور امام محمد رح نے فرمایا ہے کہ مقبول ہوگی۔

تشریح مروی عنہ یعنی شیخ اگر روایت سے انکار کرے تو اس روایت کے قبول اور عدم قبول کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، شیخ کے انکار کی دو صورتیں ہیں (۱) انکار جاحد (۲) انکار متوقف، انکار جاحد یہ ہے کہ شیخ (مروی عنہ) یوں کہے "کذبتَ علیَّ" یعنی تم مجھ پر بہتان لگاتے ہو یا یوں کہے مارویتُ لک ہٰذا الحدیث قطّ، میں نے یہ حدیث تم سے ہرگز بیان نہیں کی، اس صورت میں چوں کہ راوی اور مروی عنہ ایک دوسرے کی تکذیب کرتے ہیں لہٰذا راوی اور مروی عنہ میں سے ایک کا کاذب ہونا یقینی ہے اور یہ حدیث میں قدح پیدا کرتا ہے لیکن اس انکار سے راوی اور مروی عنہ میں کسی قسم کا قدح لازم نہیں آتا، یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کے علاوہ ان حضرات سے دوسری حدیثیں مقبول ہوں گی۔
انکار کا دوسرا طریقہ متوقف کا انکار ہے مثلاً شیخ (مروی عنہ) یوں کہے "لا اذکرانی

رویت لک ہٰذا الحدیث، یعنی مجھے آپ سے اس حدیث کا روایت کرنا یاد نہیں ہے یا یوں کہے۔ انی لا اعرفہ، میں اس کو نہیں جانتا، اس دوسری صورت میں علماء کا اختلاف ہے اسی اختلاف کیطرف مصنف علیہ الرحمہ نے قال بعضہم سے اشارہ کیا ہے، شیخ ابوالحسن کرخی اور ہمارے اصحاب کی ایک جماعت اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت یہ ہے کہ اس حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا اور یہی اقرب الی الحق ہے اسلئے کہ حدیث نبی صلعم سے اتصال کیوجہ سے حجت ہوتی ہے اور انکار راوی کیوجہ سے اتصال ختم ہو گیا لہٰذا حدیث قابل حجت نہیں رہے گی، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ عدم حجیت کا قول امام ابو یوسف کا ہے اسمیں امام محمد کا اختلاف ہے ان کے نزدیک مروی عنہ کا بطریق توقف انکار کوئی جرح نہیں ہے اور نہ اس سے حدیث ساقط العمل ہوتی ہے، یہی مذہب امام مالک نیز امام شافعی اور متکلمین کی ایک جماعت کا ہے ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ راوی عادل اور ثقہ ہے جسکی وجہ سے صدق راجح ہوتا ہے اور مروی عنہ کی طرف سے انکار علی سبیل الیقین نہیں ہے لہٰذا اسکی وجہ سے جو صدق عدالت کیوجہ سے ثابت ہوا ساقط نہ ہو گا جس طرح کہ مروی عنہ کے جنون اور موت کیوجہ سے عدالت ساقط نہیں ہوتی۔

وہو فرع اختلافہما فے شاہدین، بعض حضرات نے کہا ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں صاحبین کا اختلاف دراصل ایک دوسرے اختلاف کی فرع ہے، اختلاف دراصل اس مسئلہ میں ہے کہ اگر دو شاہد قاضی کے سامنے اس بات کی گواہی دیں کہ آپ نے فلاں قضیہ میں یہ فیصلہ کیا تھا اور قاضی اس سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ مجھے یاد نہیں ہے۔

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے قاضی پر اس بات کا دعویٰ کیا کہ آپ نے فلاں شخص کے خلاف میرے حق میں یہ فیصلہ کیا تھا، قاضی کہتا ہے مجھے تیرے حق میں فیصلہ کرنا یاد نہیں ہے مدعی نے دو شاہد پیش کر دیئے، اس مسئلہ میں صاحبین کے درمیان اختلاف ہے امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اسلئے کہ مدار قضا یعنی قاضی مذکورہ دعوے سے منکر ہے لہٰذا ایسا ہی روایت کے مسئلہ میں ہو گا، امام محمد رح فرماتے ہیں کہ شہادت قبول کیجائے گی اسلئے کہ قاضی کی جانب سے نسیان کا احتمال ہے لہٰذا باب روایت میں بھی روایت قبول ہو گی، باب روایت میں ہر ایک نے اپنے اصول پر عمل کیا ہے۔

وَالطَّعْنُ الْمُبْهَمُ لَا يُوجِبُ جَرْحًا فِي الرَّاوِي كَمَا لَا يُوجِبُ فِي الشَّاهِدِ وَلَا يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِهِ إِلَّا إِذَا وَقَعَ مُفَسَّرًا بِمَا هُوَ جَرْحٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ مِمَّنْ اشْتَهَرَ بِالنَّصِيحَةِ وَالْإِتْقَانِ دُونَ التَّعَصُّبِ وَالْعَدَاوَةِ مِنْ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ،

ترجمہ اور طعن مبہم راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرتا جیسا کہ شاہد میں ثابت نہیں کرتا اور نہ اس حدیث پر عمل کو مانع ہے البتہ اگر طعن مفسر ہو اور ایسا طعن ہو جو متفق علیہ ہو اور ائمہ حدیث میں سے ایسے شخص کی جانب سے ہو جو کہ نصیحت اور تقوی میں مشہور ہو نہ کہ تعصب اور عداوت میں۔

تشریح ائمہ حدیث کی جانب سے طعن مبہم یعنی یہ کہنا کہ حدیث مجروح ہے یا منکر ہے راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرتا، اسی طرح طعن مبہم شاہد میں بھی جرح کو ثابت نہیں کرتا اور مذکورہ قسم کا طعن حدیث پر عمل سے بھی مانع نہیں ہے البتہ اگر طعن مفسّر ہو اور ایسے الفاظ سے ہو جو بالاتفاق طعن کے الفاظ ہیں مثلاً یہ کہ طاعن راوی کی عدالت کی نفی کرے اور نفی بھی ایسے طریقہ سے ہونی چاہئے کہ جو مختلف فیہ نہ ہو یعنی بعض حضرات اس کو طعن شمار کرتے ہوں اور بعض شمار نہ کرتے ہوں مثلاً گھوڑ دوڑ میں حصہ لینا یا کبوتر اڑانا یا روایت کی عادت نہ ہونا وغیرہ، حضرت ابوبکر صدیق کی عادت زیادہ روایت کرنے کی نہیں تھی حالانکہ کوئی شخص بھی عدالت اور اتقان میں آپ کے ہم پلہ نہیں تھا اسی طرح بکثرت فقہی مسائل کا استنباط بھی سبب طعن نہیں ہے بلکہ یہ تو ذہانت اور تیزی طبع کی بات ہے، امام ابو یوسف کو بیس ہزار موضوع حدیثیں یاد تھیں فما ظنک بالصحیح، مذکورہ اشیاء بعض متعصبین کے نزدیک امور جرح میں سے ہیں اور بعض حضرات کے نزدیک امور جرح میں سے نہیں ہیں نیز جرح متفق علیہ ہونے کے ساتھ ساتھ طعن ایسے شخص کی جانب سے ہونا چاہئے جو نصیحت اور اتقان میں مشہور ہو نہ کہ تعصب اور عداوت میں، اسلئے کہ متعصبین نے دین میں بہت خرابیاں پیدا کر دی ہیں اسلئے کہ تعصب کی وجہ سے احادیث صحاح کو بھی موضوع قرار دے دیا ہے جیسا کہ ابن جوزی فیروز آبادی اور دار قطنی نے کیا ہے لہٰذا ایسے متعصب کی جرح کا اعتبار نہ ہوگا۔

فَصْلٌ فِي الْمُعَارَضَةِ، وَهٰذِهِ الْحُجَجُ الَّتِيْ سَبَقَ وُجُوْهُهَا مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ لَا تَتَعَارَضُ فِيْ أَنْفُسِهَا وَضْعًا وَلَا تَتَنَاقَضُ، لِأَنَّ ذٰلِكَ مِنْ أَمَارَاتِ الْعَجْزِ تَعَالَى اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ وَإِنَّمَا يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا لِجَهْلِنَا بِالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوْخِ،

ترجمہ یہ فصل معارضہ کے بیان میں ہے، اور یہ حجج کہ جن کا بیان سابق میں گذر چکا ہے یعنی کتاب اور سنت ہیں، یہ آپس میں نہ حقیقۃً متعارض ہوتی ہیں اور نہ متناقض، اسلئے کہ تعارض علامات عجز میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ عجز سے پاک ہے، حجج سابقہ میں جو بظاہر تعارض

واقع ہوتا ہے وہ ناسخ اور منسوخ سے ہماری ناواقفیت کیوجہ سے ہوتا ہے۔

تشریح معارضہ لغت میں مقابلہ اور ٹکراؤ کو کہتے ہیں اور بقول صاحب نظامی شارح حسامی معارضہ اس مقابلہ کو کہتے ہیں جو ممانعت کے طور پر ہو، یقال عرض لی کذا، ای استقبلنی فمنعنی مما قصدتہ، بادل کو عارض اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ سورج کی شعاعوں اور حرارت کو زمین تک پہنچنے سے روک دیتا ہے۔

معارضہ اصطلاحی: معارضہ کی اصطلاحی تعریف اصولیین کے نزدیک یہ ہے۔ ہی تقابل الحجتین المتساویین لامزیۃ لاحدہما علی الآخر علی وجہ لایمکن الجمع بینہما، تعارض ایسی دو حجتوں کے درمیان ہوگا جو ذات اور وصف کے اعتبار سے متساوی ہوں اور جن کا ایک ساتھ جمع ہونا ممکن نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ قوی اور ضعیف کے درمیان تعارض نہیں ہوگا بلکہ قوی ضعیف پر راجح ہوگی مثلاً خبر متواتر اور مشہور کے درمیان تعارض نہیں ہوسکتا، اسی طرح خاص اور عام مخصوص البعض کے درمیان بھی تعارض واقع نہیں ہوسکتا اسلئے کہ ان دونوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تساوی نہیں ہے، اسلئے کہ خاص باعتبار ذات عام مخصوص البعض سے قوی ہوتا ہے نیز تعارض کے لئے وحدات ثمانیہ جن کو شاعر نے ان اشعار میں منظوم کیا ہے ضروری ہے ؎

در تناقض ہشت وحدت شرط داں — وحدت موضوع و محمول و مکاں

وحدت شرط واضافت جزء و کل، — قوت و فعل است در آخر زماں

وانما یقع التعارض بینہما: اس عبارت سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: کتاب و سنت میں بقول آپ کے تعارض ہو ہی نہیں سکتا، حالانکہ ہم بہت سی آیات اور احادیث میں تعارض کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

جواب: کتاب و سنت میں جو بظاہر تعارض نظر آتا ہے وہ درحقیقت ناسخ اور منسوخ سے ناواقفیت کیوجہ سے ہے ورنہ حقیقت میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

فائدہ: سوال: فاضل مصنف نے تعارض اور تناقض دونوں کی نفی فرمائی ہے دونوں میں کیا فرق ہے۔

جواب: تعارض ہو یمنع ثبوت الحکم من غیر ان یتعرض بالدلیل، معارضہ میں مخالف کی دلیل سے تعارض کئے بغیر دوسری دلیل سے مدعی کی نقیض کو ثابت کرنا ہوتا ہے، اور تناقض تخلف الحکم عن الدلیل کو کہتے ہیں یعنی دلیل موجود ہو مگر حکم موجود نہ ہو، یا علت موجود ہو معلول موجود نہ ہو، حکم اور معلول کا موجود نہ ہونا یا تو کسی مانع کی وجہ سے ہوگا یہ ان حضرات کے نزدیک ہے جو تخصیص علت

یعنی تخلف الحکم عن الدلیل کے جواز کے قائل نہیں ہیں یا بغیر مانع کے تخلف ہو یہ ان حضرات کے نزدیک جو تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں، تخصیص علت بطلان دلیل کو مستلزم ہوتی ہے یعنی جب دلیل موجود ہے اور اس کا مدلول موجود نہیں ہے تو اس کا مطلب ہے کہ اس مدلول کو یہ دلیل نہیں ہے ورنہ دونوں میں تخلف نہ ہوتا۔

سوال: مصنف نے تعارض اور تناقض دونوں کی نفی کیوں کی ہے۔

جواب: تعارض چونکہ تناقض کو مستلزم ہوتا ہے لہٰذا تعارض کی نفی تناقض کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے اسلئے کہ جب دو نصوں کے درمیان تعارض ہوتا ہے تو ان کا حکم بھی مختلف ہوتا ہے اور یہی تناقض ہے۔ (فیض نظر)

وَحُكْمُ الْمُعَارَضَةِ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ الْمَصِيْرُ إِلَى السُّنَّةِ وَبَيْنَ السُّنَّتَيْنِ الْمَصِيْرُ إِلَى الْقِيَاسِ وَأَقْوَالِ الصَّحَابَةِ عَلَى التَّرْتِيْبِ فِي الْحُجَجِ إِنْ أَمْكَنَ لِأَنَّ التَّعَارُضَ لَمَّا ثَبَتَ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ تَسَاقَطَ لِانْدِفَاعِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا بِالْأُخْرٰى فَيَجِبُ الْمَصِيْرُ إِلَى مَا بَعْدَهُمَا مِنَ الْحُجَّةِ،

ترجمہ دو آیتوں کے درمیان تعارض کا حکم سنت کی طرف رجوع کرنا ہے اور دو سنتوں کے درمیان تعارض کا حکم اگر ترتیب ممکن ہو تو ادلہ کی ترتیب کے مطابق قیاس اور اقوال صحابہ کیطرف رجوع کرنا ہے اسلئے کہ جب دو حجتوں کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے تو دونوں حجتیں ساقط ہو جاتی ہیں اسلئے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسری کو دفع کرتی ہے بالآخر دونوں حجتوں سے کم درجہ کی حجت کی طرف رجوع کرنا واجب ہوتا ہے۔

تشریح فاضل مصنف معارضہ کا حکم بیان فرما رہے ہیں، مقصود چونکہ حکم ہی ہوتا ہے اسی وجہ سے مصنف نے معارضہ کے ارکان و شرائط بعد میں اور حکم کو پہلے بیان کیا ہے،

معارضہ کا حکم یہ ہے کہ جب دو آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو تاریخ نزول معلوم کرنی چاہئے، اگر تاریخ معلوم ہو جائے تو مؤخر پر جو کہ ناسخ ہے عمل کیا جائے اور مقدم کو ترک کر دیا جائے، اور اگر تاریخ کا علم نہ ہو سکے تو اگر سنت موجود ہو تو سنت کیطرف رجوع کیا جائے ورنہ قول صحابہ اور اس کے بعد قیاس کی جانب رجوع کیا جائے، تیسری آیت کیطرف رجوع نہ کیا جائے اسلئے کہ اس سے ترجیح بکثرت الادلہ لازم آئے گی جس سے ایک آیت کو دوسری آیت پر

ترجیح دینا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے۔

دو آیتوں کے درمیان تعارض کی مثال: اللہ تعالیٰ کا قول فاقرء وا ما تیسر من القرآن ، کا تعارض اللہ تعالیٰ کے قول ، واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا ، کے ساتھ ہے، اول آیت اپنے عموم کیوجہ سے قرأت کو مقتدی پر بھی واجب کرتی ہے اور ثانی آیت اپنے خصوص کیوجہ سے مقتدی سے قرأت کی نفی کرتی ہے حالانکہ دونوں آیتیں صلوٰۃ کے بارے میں نازل ہوئی ہیں لہٰذا دونوں آیتوں میں تعارض واقع ہو گیا اور دونوں آیتوں کے نزول کی تاریخ معلوم نہیں ہے کہ ایک کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ قرار دیا جا سکے لہٰذا حدیث کی جانب رجوع کیا جائے گا اور حدیث یہ ہے جس کو ابو موسیٰ اشعری نے آپ صلعم سے روایت کیا ہے قال علیہ السلام ، واذا قرئ فانصتوا ، رواہ مسلم ، اور ابن ماجہ نے ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے قال علیہ السلام ، انما جعل الامام لیوتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرء فانصتوا ، مؤطا میں امام محمد رح نے شرط شیخین پر جابر رض سے روایت کیا ہے قال النبی ، من صلیٰ خلف الامام فان قرأۃ الامام قرأۃ لہٗ۔

وبین السنتین المصیر الی القیاس واقوال الصحابۃ : اور اگر دو حدیثوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو قیاس اور اقوال صحابہ کیطرف رجوع کیا جائے گا، مصنف نے چونکہ قیاس کو مقدم اور اقوال صحابہ کو مؤخر ذکر کیا ہے اس سے اقوال صحابہ پر قیاس کو مقدم کرنے کا شبہ پیدا ہوتا ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے اسلئے کہ ہمارے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے اس کی تائید صاحب منار کی عبارت سے ہوتی ہے اسلئے کہ صاحب منار نے واؤ کی بجائے اَوْ ذکر کیا ہے جو کہ کسی کے نزدیک بھی ترتیب پر دلالت نہیں کرتا، فخر الاسلام کے نزدیک اقوال صحابہ ہر حال میں قیاس پر مقدم ہیں اقوال صحابہ خواہ مدرک بالقیاس ہوں یا نہ ہوں، اور بعض حضرات کے نزدیک قیاس ہر حال میں اقوال صحابہ پر مقدم ہے اور بعض حضرات نے دونوں میں تطبیق دی ہے اور کہا ہے کہ اگر اقوال صحابہ مدرک بالقیاس نہ ہوں تو اقوال صحابہ قیاس پر مقدم ہوں گے اور اگر مدرک بالقیاس ہوں تو قیاس مقدم ہوگا۔

دو حدیثوں میں تعارض کے وقت قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا، روایت پر قیاس کی ترجیح کی مثال وہ روایت ہے جس کو نعمان بن بشیر نے روایت کیا ہے ، ان النبی صلعم صلیٰ صلوٰۃ الکسوف رکعتین کل رکعۃ برکوع وسجدتین ، اور حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہے جس کو صحیحین نے روایت کیا ہے ، انہ صلعم صلاہا باربع رکعات واربع سجدات ، یعنی آپ نے دو رکعت میں چار رکوع اور چار سجدے کئے ، لہٰذا دونوں روایتوں میں تعارض واقع ہو گیا جس کیوجہ سے قیاس

کیجانب رجوع کیا جائے گا، یعنی صلوٰۃ کسوف کو دیگر نمازوں پر قیاس کیا جائے گا لہٰذا جسطرح دیگر تمام نمازیں ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدوں سے پڑھی جاتی ہیں اسیطرح صلوٰۃ کسوف بھی پڑھی جائے گی۔

علی الترتیب فی الحجۃ ان امکن : تقدیم اقوال صحابہ کے بارے میں ماقبل میں دو قول ذکر کئے گئے ہیں اول یہ کہ اقوال صحابہ ہر حال میں مقدم ہوں گے خواہ مدرک بالقیاس ہوں یا نہ ہوں، دوسرا قول یہ ہے کہ قیاس ہر حال میں مقدم ہوگا اقوال صحابہ مدرک بالقیاس ہوں یا نہ ہوں، مصنف علیہ الرحمہ نے ایسی عبارت اختیار فرمائی ہے کہ جس سے دونوں قول مراد لئے جا سکتے ہیں، جو حضرات جواز تقلید صحابی کے قائل ہیں اور اقوال صحابہ کو قیاس پر ہر حال میں مقدم سمجھتے ہیں ان کے نزدیک علی الترتیب فی الحجۃ کا تعلق معارضہ کی تمام صورتوں سے ہوگا خواہ تعارض آیتین کے درمیان ہو یا سنتین کے درمیان، یعنی اگر آیتین کے درمیان تعارض واقع ہو تو سنت کیطرف اور اگر سنتین کے درمیان واقع ہو تو اقوال صحابہ اور پھر قیاس کیجانب رجوع کیا جائیگا رجوع علی الترتیب کا یہی مطلب ہے۔

اور جو حضرات تقلید صحابی کو جائز نہیں سمجھتے اور قیاس کو قول صحابی پر ہر حال میں مقدم سمجھتے ہیں ان حضرات کے نزدیک علی ترتیب الحجۃ کا تعلق معارضہ کی تمام صورتوں سے نہیں ہے بلکہ صرف آیتین میں تعارض سے ہے، مطلب یہ ہوگا کہ کتاب سنت پر مقدم ہے اگر کتاب پر عمل ممکن نہ ہو تو سنت کیطرف رجوع کیا جائے گا اور اگر سنت پر بھی عمل ممکن نہ ہو تو اقوال صحابہ اور قیاس میں سے کسی ایک کی جانب رجوع کیا جائے گا، اور واؤ اَوْ کے معنے میں ہوگا۔

ان امکن : اگر ممکن ہو تو مذکورہ ترتیب پر عمل کیا جائے گا اور اگر ممکن نہ ہو بایں طور کہ آیتین کے درمیان تعارض کے وقت سنت ہی نہ ہو یا ہو تو ان کے درمیان میں بھی تعارض ہو اسی طرح سنتین کے درمیان تعارض کے بعد اقوال صحابہ موجود نہ ہوں یا ہوں تو ان میں بھی تعارض ہو، علیٰ ہٰذا القیاس قیاسین کے درمیان میں بھی تعارض ہو تو ایسی صورت میں تقریر اصول یعنی ہر شئے کو اس کی اسی اصل پر باقی رکھا جائے گا کہ جس پر وہ دلیلین کے وارد ہونے سے پہلے تھی۔

لان التعارض الخ : مصنف رحمہ اللہ معارضہ کے حکم پر دلیل پیش کر رہے ہیں یعنی اگر آیتین میں تعارض واقع ہو جائے تو سنت کیطرف رجوع اسلئے ہوگا کہ تعارض کیوجہ سے اذا تعارضا تساقطا کے قاعدہ کے مطابق آیتین ساقط ہو جائیں گی لہٰذا آیتین سے ادنیٰ دلیل یعنی سنت کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوگا اور یہ تیسری دلیل جس کی طرف رجوع کیا گیا ہے حجتین متعارضین کی جنس سے نہ ہو یعنی اگر دو آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو تیسری آیت کیطرف رجوع نہیں کیا جائے گا

البتہ سنت کی طرف رجوع کیا جائیگا اسلئے کہ سنت آیت کی جنس سے نہیں ہے۔

وَعِنْدَ تَعَذُّرِ الْمَصِيْرِ اِلَيْهِ يَجِبُ تَقْرِيْرُ الْاُصُوْلِ كَمَا فِيْ سُؤْرِ الْحِمَارِ وَلَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ شَاهِدًا لِاَنَّهٗ لَا يَصْلُحُ نَصْبُ الْحُكْمِ اِبْتِدَاءً قِيْلَ اِنَّ الْمَاءَ عُرِفَ طَاهِرًا فِي الْاَصْلِ فَلَا يَتَنَجَّسُ بِالتَّعَارُضِ وَلَمْ يَزُلْ بِهِ الْحَدَثُ فَوَجَبَ ضَمُّ التَّيَمُّمِ اِلَيْهِ وَسُمِّيَ مُشْكُوْكًا،

ترجمہ اگر ما بعد کی طرف رجوع متعذر ہو تو اصل پر باقی رکھنا واجب ہوگا جیساکہ سور حمار میں، اور قیاس میں کسی ایک کے لئے بھی دلیل بننے کی صلاحیت نہیں ہے اسلئے کہ قیاس میں ابتداءً حکم ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی، کہا گیا ہے کہ وہ پانی جو گدھے کا جوٹھا ہے اصل میں پاک ہی تھا لہٰذا تعارض کی وجہ سے ناپاک نہ ہوگا اور اس پانی سے حدث بھی زائل نہ ہوگا لہٰذا اسکے ساتھ تیمم کا ملانا واجب ہوگا اور سور حمار کا مشکوک نام رکھا جائے گا۔

تشریح مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ اگر دو آیتوں میں تعارض کی صورت میں تیسری حجت کی طرف رجوع کرنا متعذر ہو جائے اس طور پر کہ دو سنتیں بھی متعارض ہوں اور اقوال صحابہ اور قیاس بھی متعارض ہوں اور اس کے علاوہ کوئی دلیل موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں ہر شے کو اس کی اصل پر باقی رکھا جائے گا یعنی ورود دلیلین سے قبل جو حکم تھا اسی کو برقرار رکھا جائیگا مثلاً سور حمار میں دلائل متعارض ہیں اس طور پر کہ حضرت جابر رضؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلعم سے گدھوں کے جھوٹے پانی کے بارے میں معلوم کیا گیا کہ اس سے وضو کیا جا سکتا ہے؟ آپؐ نے فرمایا ہاں! اس سے معلوم ہوا کہ سور حمار پاک ہے، اور حضرت انس رضؓ سے روایت ہے کہ رسول صلعم نے حمار اہلی کے گوشت سے منع فرمایا ہے اور کہا ہے کہ وہ نجس ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سور حمار نجس ہے، نیز سور حمار کے بارے میں صحابہ کے اقوال بھی متعارض ہیں، ابن عمرؓ نے فرمایا کہ سور حمار نجس ہے، اور ابن عباسؓ فرماتے تھے کہ گدھا گھاس پتہ کھاتا ہے لہٰذا اس کا سور پاک ہے لہٰذا اس کے سور سے وضو کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، سور حمار کے بارے میں قیاس بھی متعارض ہے لہٰذا قیاس بھی کسی کی تائید نہیں کر سکتا، قیاس کے تعارض کی صورت یہ ہے، سور حمار کو اگر اس کے پسینہ پر قیاس کیا جائے تو سور حمار پاک ہونا چاہئے کیونکہ ظاہر روایت میں گدھے کا پسینہ پاک ہے اور اگر اس کے دودھ پر قیاس کریں تو سور حمار ناپاک

ہونا چاہئے اسلئے کہ گدھی کا دودھ اصح روایت کے اعتبار سے نجس ہے اور اسی طرح سور حمار کو نجس ہونے میں سور کلب پر قیاس کرنا بھی ممکن نہیں ہے اسلئے کہ حمار کے اندر ضرورت متحقق ہے اور کتے میں کوئی ضرورت نہیں ہے، اسی طرح سور حمار کو پاک قرار دینے میں سور ہرہ پر بھی قیاس نہیں کر سکتے اسلئے کہ ہرہ کے اندر حمار کی بہ نسبت ضرورت زیادہ ہے، پس جب حمار میں کتے کی بہ نسبت ضرورت زیادہ ہے اور ہرہ کے اندر حمار کی بہ نسبت ضرورت زیادہ ہے تو اب اگر سور ہرہ پر قیاس کرکے سور حمار کی طہارت ثابت کی گئی یا سور کلب پر قیاس کرکے سور حمار کی نجاست ثابت کی گئی تو قیاس کا یہ اثبات بغیر علت مشترکہ کے ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ قیاس بغیر علت کے ابتداءً کسی حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا،

الغرض جب سور حمار کے سلسلہ میں دلائل متعارض ہیں تو گدھے کے جھوٹے پانی کا اپنی اصل کے اعتبار سے پاک ہونا یقینی ہے اسلئے کہ پانی اپنی خلقت کے اعتبار سے پاک ہے لہٰذا لعاب حمار سے اس کا ناپاک ہونا مشکوک ہے، الیقین لایزول بالشک کے قاعدہ سے پانی ناپاک نہ ہوگا لہٰذا اگر سور حمار کے علاوہ دوسرا پانی موجود نہ ہو تو اسی پانی کا استعمال ضروری ہوگا، البتہ اگر مشکوک سے محدث وضو کرے تو اس کا حدث زائل نہ ہوگا اسلئے کہ محدث کا حدث یقینی ہے اور سور حمار مشکوک ہے لہٰذا یہاں بھی قاعدہ مشہورہ الیقین لایزول بالشک کی بنا پر یقینی شے مشکوک سے زائل نہیں ہوگی لہٰذا وضو کے ساتھ تیمم بھی ضروری ہوگا، سور حمار کے بارے میں چونکہ دلائل متعارض ہیں اور اس کا حکم مشتبہ ہے اسلئے اسکا نام مشکوک یا مشکل رکھا گیا ہے۔

وَاَمَّا اِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ لَمْ يَسْقُطَا بِالتَّعَارُضِ لِيَجِبَ الْعَمَلُ بِالْحَالِ بَلْ يَعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بِاَيِّهِمَا شَاءَ بِشَهَادَةِ قَلْبِهٖ لِاَنَّ الْقِيَاسَ حُجَّةٌ يُعْمَلُ بِهٖ اَصَابَ الْمُجْتَهِدُ الْحَقَّ اَوْ اَخْطَأَ فَكَانَ الْعَمَلُ بِاَحَدِهِمَا وَهُوَ حُجَّةٌ اِطْمَأَنَّ قَلْبُهٗ اِلَيْهَا بِنُوْرِ الْفِرَاسَةِ اَوْلٰى مِنَ الْعَمَلِ بِالْحَالِ،

ترجمہ لیکن اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو تعارض کیوجہ سے دونوں قیاس ساقط نہ ہوں گے کہ عمل بالحال کا واجب ہونا لازم آئے بلکہ مجتہد دونوں قیاسوں میں سے تحری کے ساتھ جس پر چاہے عمل کرے گا اور استصحاب حال کیطرف رجوع نہ کرے گا اسلئے کہ

قیاس حجت معمول بہا ہے خواہ مجتہد خطا کرے یا صواب، لہٰذا کسی ایک قیاس پر (تعارض کے وقت) عمل کرنا عمل بالحال سے اولیٰ ہوگا درانحالیکہ قیاس ایسی حجت ہے کہ جس کی طرف مجتہد کا قلب نور فراست سے مطمئن ہوا ہے۔

تشریح اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو تساقط نہیں ہوتا بخلاف نصین کے بلکہ احد القیاسین پر تحری کے ساتھ عمل کیا جائے گا تاکہ عمل بالحال کی ضرورت ہی پیش نہ آئے اسلئے کہ قیاس معمول بہا حجت شرعیہ ہے اور عمل بالحال (تقریر الاصول) کوئی حجت شرعیہ نہیں ہے،

سوال: مصنف حسامی کی عبارت میں تعارض ہے اسلئے کہ مسئلہ سور حمار میں فرمایا تھا کہ جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو اور رجوع الی ما بعد متعذر ہو تو تقریر اصول پر عمل کیا جائے گا اور یہاں فرما رہے ہیں کہ اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو تقریر اصول پر عمل نہ ہوگا بلکہ مجتہد کے لئے تحری کے ساتھ کسی ایک قیاس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

جواب: دونوں مسئلوں میں فرق ہے، اگر تعارض اوپر سے قیاسین تک پہونچا ہو تو تقریر اصول پر عمل ہوگا اور اگر تعارض ابتداءً قیاسین میں واقع ہوا ہو تو تقریر اصول پر عمل نہ ہوگا بلکہ احد القیاسین پر تحری کے ذریعہ عمل ہوگا۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، اگر اولاً تعارض سنتین میں واقع ہوا اور اس کے بعد اقوال صحابہ اور پھر قیاسین میں بھی تعارض ہوگیا تو عمل بالحال (تقریر الاصول) ضروری ہوگا جیساکہ مسئلہ سور حمار میں گذر گیا ہے، اور اگر تعارض اوپر سے واقع نہیں ہوا بایں طور کہ اس مسئلہ میں نہ کوئی نص ہے اور نہ قول صحابی ہے بلکہ مسئلہ بالکلیہ قیاسی ہے تو اس صورت میں قیاسین میں تعارض کی وجہ سے تساقط نہیں ہوگا بلکہ احد القیاسین پر تحری کے ساتھ عمل ضروری ہوگا، مثلاً کسی کے پاس دو کپڑے ہیں ایک طاہر اور دوسرا نجس مگر یہ معلوم نہیں کہ کونسا طاہر ہے اور کونسا نجس ہے لہٰذا اس صورت میں اذا تعارضا تساقطا کا قاعدہ جاری کرتے ہوئے برہنہ نماز پڑھنا درست نہ ہوگا بلکہ تحری کر کے کسی ایک کپڑے کو پاک قرار دیکر اسی میں نماز ادا کرنی ہوگی اسلئے کہ ستر عورت کا کوئی بدل نہیں ہے،

دوسری مثال یہ ہے کہ دو برتنوں میں پانی ہے ایک میں نجس ہے اور دوسرے میں غیر نجس مگر متعین طور پر معلوم نہیں ہے، پینے کے لئے پانی کی ضرورت ہے اس پانی کے علاوہ اور پانی بھی نہیں ہے قیاسین میں تعارض ہے لہٰذا اس تعارض کی وجہ سے تساقط نہیں ہوگا کہ دونوں پانیوں کو چھوڑ دیا جائے اور پیاسا مر جائے بلکہ تحری کے ذریعہ ایک پانی کو طاہر قرار دے کر استعمال کرے گا اسلئے کہ پینے کے لئے پانی کا کوئی بدل موجود نہیں ہے۔

ثُمَّ التَّعَارُضُ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ بِاِيْجَابِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ضِدَّ مَا يُوْجِبُهُ الْاُخْرٰى فِيْ وَقْتٍ وَاحِدٍ فِيْ مَحَلٍّ وَاحِدٍ مَعَ تَسَاوِيْهِمَا فِي الْقُوَّةِ،

ترجمہ حجتین کے درمیان تعارض اس وقت متحقق ہوتا ہے جبکہ ہر حجت اس کی ضد کو ثابت کرے جس کو دوسری حجت ثابت کر رہی ہے، وقت واحد اور محل واحد میں جب کہ دونوں حجتیں قوت میں مساوی ہوں۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ معارضہ کے حکم کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد معارضہ کے ارکان اور شرائط کو بیان فرمارہے ہیں، دو نصوں کے درمیان معارضہ اسی وقت واقع ہوگا جبکہ دونوں نصیں ذات اور وصف کے اعتبار سے متساوی القوۃ ہوں، یہی وجہ ہے کہ خبر متواتر اور خبر مشہور کے درمیان تعارض واقع نہ ہوگا اسلئے کہ دونوں میں ذات کے اعتبار سے مساوات نہیں ہے متواتر اپنی ذات کے اعتبار سے قوی ہے اور مشہور ضعیف، اسی طرح کتاب اللہ کے خاص اور عام مخصوص البعض میں بھی ذات کے اعتبار سے تفاوت ہونے کی وجہ سے تعارض واقع نہ ہوگا، علی ہذا القیاس کتاب اللہ کے مفسر اور محکم نیز اشارۃ النص اور عبارۃ النص کے درمیان میں بھی وصف کے اعتبار سے مساوی نہ ہونے کیوجہ سے تعارض نہ ہوگا۔

مصنف نے رکن اور شرط کو علیحدہ علیحدہ بیان نہیں کیا اجمالاً ذکر کیا ہے، تفصیل یہ ہے اختلاف الحجتین علی سبیل الممانعت رکن ہے اور اتحاد وقت و محل وغیرہ شرط ہے اگر اتحاد وقت نہ ہوگا تو تعارض نہ ہوگا مثلاً شراب ابتداء اسلام میں حلال تھی بعد میں حرام ہوگئی لہٰذا شراب کی حلت اور حرمت میں کوئی تعارض نہیں ہے، اسی طرح نکاح اجنبیہ سے حلت کو ثابت کرتا ہے مگر ماں کی حلت کو ثابت نہیں کرتا لہٰذا اختلاف محل کیوجہ سے کوئی اختلاف نہیں۔

وَاخْتَلَفَ مَشَائِخُنَا اَنَّ خَبَرَ النَّفْيِ هَلْ يُعَارِضُ خَبَرَ الْاِثْبَاتِ اَمْ لَا وَاخْتَلَفَ عَمَلُ اَصْحَابِنَا الْمُتَقَدِّمِيْنَ فِيْ ذٰلِكَ فَقَدْ رُوِيَ اَنَّ بَرِيْرَةَ اُعْتِقَتْ وَزَوْجُهَا عَبْدٌ وَرُوِيَ اَنَّهَا اُعْتِقَتْ وَزَوْجُهَا حُرٌّ مَعَ اتِّفَاقِهِمْ عَلٰى اَنَّهٗ كَانَ عَبْدًا فَاَصْحَابُنَا اَخَذُوْا بِالْمُثْبِتِ وَرُوِيَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُوْنَةَ وَهُوَ حَلَالٌ وَرُوِيَ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ وَاتَّفَقَتِ الرِّوَايَاتُ اَنَّهٗ لَمْ يَكُنْ فِي الْحِلِّ الْاَصْلِيِّ فَجَعَلَ اَصْحَابُنَا

الْعَمَلَ بِالنَّافِي أَوْلَى وَقَالُوا فِي الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيلِ إِنَّ الْجَرْحَ أَوْلَى وَهُوَ الْمُثْبِتُ،

ترجمہ اور ہمارے اصحاب کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ خبر نفی خبر اثبات کیساتھ معارض ہو سکتی ہے یا نہیں، اور اس (تعارض) کے بارے میں ہمارے علماء متقدمین کا عمل بھی مختلف ہے، روایت کیا گیا ہے کہ جب حضرت بریرہ آزاد کی گئیں تو ان کے شوہر (مغیث) غلام تھے اور یہ بھی مروی ہے جب وہ آزاد کی گئیں تو ان کے شوہر آزاد تھے، نیز اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ مغیث درحقیقت غلام تھے، مذکورہ مسئلہ میں ہمارے اصحاب ثلثہ نے خبر مثبت کو اختیار کیا ہے اور روایت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے غیر محرم ہونے کی حالت میں نکاح فرمایا تھا اور یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ نکاح کے وقت آپ محرم تھے، اور روایات اس بات پر متفق ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حل اصلی میں نہیں تھے تو ہمارے اصحاب نے خبر نفی پر عمل اولیٰ سمجھا ہے اور ہمارے اصحاب نے جرح و تعدیل کے بارے میں فرمایا کہ جرح اولیٰ ہے اسلئے کہ جرح مثبت ہے۔

تشریح فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ خبر نفی خبر اثبات کی معارض ہو سکتی ہے یا نہیں، خبر اثبات یعنی مثبت سے مراد یہ ہے کہ وہ اس امر زائد کو ثابت کرے جو ماضی میں ثابت نہیں تھا اور خبر نفی یعنی نافی سے مراد یہ ہے کہ وہ اس امر زائد کی نفی کرے اور سابقہ حالت ہی کی خبر دے مثلاً ایک شخص زید کے مرنے کی خبر دیتا ہے یہ خبر مثبت ہے اسلئے کہ مخبر امر عارض کی خبر دے رہا ہے جو سابق میں نہیں تھا اور دوسرا شخص زید کے نہ مرنے کی خبر دے رہا ہے تو خبر نفی ہے اسلئے کہ یہ شخص حالت عارضہ یعنی موت کی نفی کر رہا ہے اور ماضی کی حالت سابقہ یعنی حیات ہی کو بیان کر رہا ہے۔

عیسیٰ بن ابان اور معتزلہ میں سے قاضی عبد الجبار کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تعارض واقع ہو سکتا ہے کیونکہ مخبر نافی اور مخبر مثبت دونوں عدالت کی شرائط سے متصف ہیں جب ایسا ہے تو دونوں کی خبروں میں تعارض واقع ہوگا اور اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے کسی دوسری وجہ سے ترجیح طلب کیجائے گی، اور ہمارے علماء میں سے شیخ ابو الحسن کرخی اور اصحاب شافعی نے کہا کہ اثبات نفی پر مقدم ہوتا ہے اثبات کے مقابلہ میں نفی کو ترک کر دیا جاتا ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان حقیقت میں کوئی تعارض نہیں۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ مثبت حقیقت کی خبر دیتا ہے اور نافی ظاہر پر اعتماد کرتا ہے اور حقیقت

کی خبر دینے والے کا قول مقدم ہوتا ہے لہٰذا مثبت کی خبر مقدم ہوگی جیسا کہ جرح و تعدیل میں اگر تعارض ہو تو جارح کا قول معدِّل (تعدیل کرنے والے کے قول پر) راجح ہوتا ہے کیوں کہ جارح حقیقت کی خبر دیتا ہے اور معدل ظاہر پر اعتماد کرتا ہے۔

اختلف عمل اصحابنا المتقدمین ، صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء متقدمین (امام ابوحنیفہ امام ابو یوسف، امام محمد) کا عمل نفی اور اثبات کے تعارض کی صورت میں مختلف ہے چنانچہ ان حضرات نے بعض صورتوں میں مثبت پر عمل کیا ہے اور بعض صورتوں میں نافی پر عمل کیا ہے مثلاً خیار عتق کے مسئلہ میں کہ اگر منکوحہ باندی کو آزاد کر دیا جائے اور اس کا شوہر آزاد ہو تو اس باندی کو خیار عتق یعنی فسخ نکاح کا اختیار ہوگا جیسا کہ شوہر کے غلام ہونے کی صورت میں یہ اختیار حاصل ہوتا ہے ، امام شافعیؒ اس مسئلہ میں مخالف ہیں چنانچہ ان کے نزدیک شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں باندی کو اختیار نہیں ہوتا، علماء احناف نے اس مسئلہ میں خبر مثبت پر عمل کیا ہے اور خبر نفی کو ترک کیا ہے اس طور پر کہ عروہ بن زبیر نے عائشہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ جب بریرہ کو آزاد کیا گیا تو ان کا شوہر (مغیث) غلام تھا اور اللہ کے رسول صلعم نے بریرہ کو خیار عتق دیا تھا اس وقت آپ نے فرمایا تھا "ملکت بضعک فاختاری" یہ حدیث نافی ہے اسلئے کہ اس حدیث میں حریت زوج کی نفی کی گئی ہے اور زوج کی حالت سابقہ یعنی عبدیت ہی کو بیان کیا گیا ہے، دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بریرہ کو اختیار کے وقت ان کے شوہر آزاد تھے، ابراہیم نے اسود سے اور اسود نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ بریرہ کا شوہر اس وقت جبکہ بریرہ کو آزاد کیا گیا تھا آزاد تھا پس یہ حدیث ایک امر زائد یعنی حریت زوج کو ثابت کرتی ہے اسلئے یہ حدیث مثبت ہوگی اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ بریرہ کا شوہر در حقیقت یعنی عتق سے پہلے غلام تھا اور بعد میں آزاد ہوا ہے البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ جب رسول اللہ صلعم نے بریرہ کو خیار دیا تھا اس وقت وہ غلام تھا یا آزاد ہو چکا تھا، امام شافعی رحؒ فرماتے ہیں کہ بریرہ کا شوہر اس وقت غلام تھا آزاد نہیں ہوا تھا لہٰذا امام شافعی نے خبر نافی پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ منکوحہ باندی کو خیار عتق صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ منکوحہ باندی کی آزادی کے وقت اس کا شوہر غلام ہو، اور علماء احناف نے فرمایا کہ جب بریرہ آزاد ہوئی اور اللہ کے رسولؐ نے ان کو خیار عتق دیا تو اس وقت ان کا شوہر آزاد تھا، لہٰذا علماء احناف نے خبر مثبت پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ منکوحہ باندی کو اس وقت بھی خیار عتق حاصل ہوگا جب اس کا شوہر اس کی آزادی کے وقت آزاد ہو اور جب شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں منکوحہ باندی کو خیار عتق حاصل ہوتا ہے تو شوہر کے غلام ہونے کی صورت میں بطریق اولیٰ خیار حاصل ہوگا، اسی وجہ سے علماء

احناف نے فرمایا کہ اگر منکوحہ باندی آزاد ہوئی تو اس کو خیار عتق حاصل ہوگا خواہ اس کا شوہر اسوقت غلام ہو یا آزاد ہو۔

خلاصہ یہ کہ مذکورہ مسئلہ میں علماء احناف نے مثبت پر عمل کیا ہے اور جس مسئلہ میں احناف نے خبر نافی پر عمل کیا ہے وہ حالت احرام میں نکاح کا مسئلہ ہے، مسئلہ مختلف فیہ ہے امام شافعی کے نزدیک حالت احرام میں نکاح جائز نہیں ہے اور احناف کے نزدیک جائز ہے، وجہ اختلاف اس مسئلہ میں دو حدیثیں ہیں ایک حدیث یزید بن اصم کی ہے جس کو مسلم نے روایت کیا ہے "انہ تزوجہا وہو حلال بسرف" حضرت میمونہ سے آپ نے مقام سرف میں نکاح فرمایا تھا حال یہ کہ آپ احرام میں نہیں تھے یزید کی یہ روایت مثبت ہے اسلئے کہ امر زائد (حل طاری) کو ثابت کر رہی ہے، امام شافعی رح نے اسی پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ حالت احرام میں نکاح ناجائز ہے جیسا کہ وطی ناجائز ہے، دوسری روایت ابن عباس کی ہے "انہ صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وہو محرم" آپ نے حضرت میمونہ سے حالت احرام میں نکاح فرمایا تھا، ابن عباس کی یہ روایت نافی ہے اسلئے کہ حل طاری کی نفی کر رہی ہے اور حالت سابقہ ہی کو بیان کر رہی ہے اسلئے کہ نکاح سے قبل آپ کا محرم ہونا متفق علیہ ہے، ہمارے علماء احناف نے اسی نافی حدیث پر عمل کو اولیٰ قرار دیا ہے اور فرمایا کہ حالت احرام میں نکاح جائز ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ حدیث مثبت اور نافی کے درمیان تعارض کی صورت میں ہمارے علماء نے بعض مواقع پر خبر مثبت پر عمل کیا ہے جیسا کہ خیار عتق میں، اور بعض مواقع پر حدیث نافی پر عمل کیا ہے جیسا کہ نکاح محرم میں، اسی طرح ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اگر جرح و تعدیل میں تعارض واقع ہو گیا گواہوں کا تزکیہ کرنے والے مزکین میں سے ایک نے کہا یہ گواہ مجروح ہے اور دوسرے مزکی نے کہا عادل ہے تو جرح اولیٰ ہوگی اسلئے کہ جرح مثبت ہے اور تعدیل نافی ہے بایں طور کہ جارح گواہ کے اندر ایک امر زائد یعنی فسق کو ثابت کرتا ہے اور معدل (تعدیل کرنے والا) اس کی نفی کرتا ہے اور امر اصلی یعنی عدالت پر اس کو باقی رکھتا ہے پس جرح و تعدیل میں ہمارے علماء نے مثبت پر عمل کیا ہے اور نافی کو ترک کر دیا ہے۔

وَالْاَصْلُ فِیْ ذٰلِكَ اَنَّ النَّفْیَ مَتٰی كَانَ مِنْ جِنْسِ مَا یُعْرَفُ بِدَلِیْلِهٖ اَوْ كَانَ مِمَّا یَشْتَبِهُ حَالُهٗ لٰكِنْ عُرِفَ اَنَّ الرَّاوِیَ اِعْتَمَدَ عَلٰی دَلِیْلِ الْمَعْرِفَةِ كَانَ مِثْلَ الْاِثْبَاتِ وَاِلَّا فَلَا فَالنَّفْیُ فِیْ حَدِیْثِ بَرِیْرَةَ رض مِمَّا لَا یُعْرَفُ اِلَّا بِظَاهِرِ الْحَالِ فَلَمْ یُعَارِضِ الْاِثْبَاتَ وَفِیْ حَدِیْثِ مَیْمُوْنَةَ رض مِمَّا یُعْرَفُ بِدَلِیْلِهٖ

وَهُوَهَيأَةُ الْمُحْرِمِ فَوَقَعَتِ الْمُعَارَضَةُ وَجُعِلَ رِوَايَةُ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ أَوْلَىٰ مِنْ رِوَايَةِ يَزِيدَ بْنِ الْأَصَمِّ لِأَنَّهُ لَا يَعْدِلُهُ فِي الضَّبْطِ وَالْإِتْقَانِ وَطَهَارَةُ الْمَاءِ وَحِلُّ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيلِهِ مِثْلُ النَّجَاسَةِ وَالْحُرْمَةِ فَيَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْخَبَرَيْنِ فِيهِمَا وَعِنْدَ ذٰلِكَ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ،

ترجمہ اور مذکورہ مسئلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ خبر نفی جب اس چیز کی جنس سے ہو کہ جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاتا ہے یا اس قبیل سے ہو جس کا حال مشتبہ ہوتا ہے مگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو یہ خبر نفی خبر اثبات کے مانند ہوگی ورنہ نہیں پس نفی حدیث بریرہ میں ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کو صرف ظاہر حال سے پہچانا جاتا ہے لہذا یہ نفی اثبات سے معارض نہ ہوگی اور حدیث میمونہ میں نفی اس قبیل سے ہے کہ جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاتا ہے اور وہ دلیل ہیئت محرم ہے لہذا دونوں حدیثوں میں معارضہ واقع ہو گیا، اور ابن عباس کی روایت "انہ تزوجہا وہو محرم" کو یزید بن اصم کی روایت سے اولیٰ قرار دے دیا کیونکہ یزید بن اصم ضبط اور اتقان میں ابن عباس کے برابر نہیں ہیں اور پانی کی طہارت اور طعام و مشروب کی حلت اس چیز کی جنس سے ہے جس کو اس کی دلیل سے جانا جاتا ہے جیسے نجاست اور حرمت پس ان دونوں خبروں میں تعارض واقع ہوگا اور اس تعارض کے وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح ماقبل میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر خبر نفی اور خبر اثبات میں تعارض ہو جائے تو مشائخ احناف کا اس بارے میں عمل مختلف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن ان دونوں کے درمیان حقیقی تعارض کے قائل نہیں ہیں بلکہ ان کا قول ہے کہ اس صورت میں خبر مثبت خبر نافی پر مقدم ہوگی، اور عیسیٰ بن ابان تعارض کے قائل ہیں، اس کے علاوہ احناف کے ائمہ ثلثہ کا اس بارے میں عمل مختلف ہے چنانچہ انہوں نے کبھی تو خبر مثبت پر عمل کیا اور کبھی نافی پر، جب صورت حال یہ ہے تو اس بارے میں کوئی ایسا قاعدہ کلیہ ہونا چاہئے جس سے معلوم ہو جائے کہ فلاں موقع پر خبر مثبت پر عمل ہوگا اور فلاں موقع پر نافی پر،

والاصل فی ذلک: سے مصنف حسامی نے اسی قاعدہ کلیہ کو بیان فرمایا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفی کی تین صورتیں ہیں (۱) نفی ایسی چیز کی جنس سے ہو جس کو اس کی دلیل سے جانا گیا ہو یعنی نفی کی بنیاد کسی دلیل پر ہو اس استصحاب پر نہ ہو جو ہمارے یہاں حجت نہیں ہے (۲) نفی اس قبیل سے ہو کہ

جسمیں نفی کا حال مشتبہ ہو یعنی یہ بھی احتمال ہو کہ اس نفی کی بنیاد دلیل پر ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ یہ نفی استصحاب سے مستفاد ہے (۳) نفی ایسی چیز کی جنس سے ہو جس کو اس کی دلیل سے نہ جانا گیا ہو یعنی نفی کی بنیاد کسی دلیل پر نہ ہو بلکہ علامت و استصحاب پر ہو جو ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے، پس اگر نفی اس چیز کی جنس سے ہو جس کو دلیل سے جانا گیا ہے یعنی نفی کی بنیاد کسی دلیل پر ہو تو اس صورت میں نفی قوت میں اثبات کے مثل ہوگی اسلئے کہ اعتبار دلیل کا ہوتا ہے نہ کہ اثبات و نفی کا۔

الحاصل جب نفی کی بنیاد دلیل پر ہے اور اثبات کی بنیاد دلیل پر ہوتی ہی ہے تو نفی اور اثبات قوت میں برابر ہونے کی وجہ سے تعارض واقع ہوگا، تعارض کو رفع کرنے کے لئے وجہ ترجیح کی ضرورت ہوگی اور اگر نفی کی بنیاد کسی دلیل پر نہ ہو تو وہ نفی قوت میں اثبات کے مساوی نہ ہونے کیوجہ سے اثبات کے معارض نہیں ہوسکتی اسلئے کہ اس صورت میں اثبات دلیل پر مبنی ہے اور نفی کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے لہٰذا تعارض نہ ہوگا بلکہ خبر اثبات خبر نفی پر مقدم ہوگی اگر خبر نفی مشتبہ الحال ہو یعنی مبنی علی الدلیل ہونے کا بھی احتمال ہے اور استصحاب حال کا بھی احتمال ہے اگر تحقیق کے بعد معلوم ہو جائے کہ مخبر نے دلیل پر اعتماد کیا ہے تو یہ خبر نفی قوت میں اثبات کے مساوی ہو کر اسکے معارض ہوسکتی ہے، اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ مخبر نے دلیل پر اعتماد نہیں کیا ہے تو اس صورت میں خبر نفی خبر اثبات کے معارض نہیں ہوسکتی، اور اگر مذکورہ دونوں صورتیں نہ ہوں بلکہ تیسری صورت ہو یعنی نفی نہ تو دلیل سے معلوم ہوتی ہو اور نہ نفی کے مشتبہ الحال ہونے کی صورت میں راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہو تو اس صورت میں نفی اثبات کے مانند نہ ہوگی جس کیوجہ سے ان دونوں کے درمیان تعارض واقع نہ ہوگا بلکہ خبر اثبات پر عمل ہوگا۔

فالنفی فی حدیث بریرۃ الخ: مصنف علیہ الرحمہ قاعدہ کلیہ کی وضاحت فرمانے کے بعد اس قاعدہ پر تفریع فرمارہے ہیں، اور احناف متقدمین کے سابقہ اقوال کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حدیث بریرہ میں نفی ایسی چیز کی ہے کہ جس کو صرف ظاہر حال (استصحاب) سے جانا جاتا ہے یعنی حریت طاریہ کیلئے راوی کے پاس دلیل موجود نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس نے ظاہر حال پر اعتماد کیا ہے اور وہ یہ کہ بریرہ کا شوہر پہلے غلام تھا لہٰذا اب بھی غلام ہوگا پس نفی اس اثبات کے معارض نہ ہوگی جو ابراہیم عن اسود عن عائشہ میں ہے کہ بریرہ آزاد کی گئیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اختیار دیا درانحالیکہ ان کا شوہر آزاد تھا، اسلئے کہ راوی کا حریت کی خبر دینا کسی دلیل کے بعد ہی ہوگا، بہر حال اس مسئلہ میں نفی کی بنیاد چونکہ کسی دلیل پر نہیں ہے، بلکہ ظاہر حال پر ہے جو ہمارے نزدیک دلیل نہیں ہے اور اثبات حریت کی بنیاد دلیل پر ہے لہٰذا یہ نفی اثبات کے معارض نہ ہوگی اور یہ کہا جائے گا کہ منکوحہ

معتقہ کو خیار عتق حاصل ہے خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو۔

والنفی فی حدیث میمونۃ: اور نفی حدیث میمونہ میں ایسی ہے کہ جو دلیل پر مبنی ہے اور دلیل ہیئت محرم ہے لہذا یہ نفی اس اثبات کے معارض ہوگی جو یزید بن اصم کی روایت میں ہے یعنی آنحضرت صلعم نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا اس حال میں کہ آپ غیر محرم تھے کیونکہ ابن عباس کی روایت میں حل طاری کی نفی ہے اس کو دلیل اور علامت سے پہچانا گیا ہے اس طرح کہ آپ صلعم کی ہیئت محرمین کے مانند تھی، یعنی حالت احرام میں تھے، سلے ہوئے کپڑے پہنے ہوئے نہیں تھے، اور سر کھولے ہوئے تھے، الغرض حل طاری کی نفی دلیل سے ہے اور اثبات یعنی آپ کا حلال ہونا اور احرام سے باہر ہونا جیسا کہ یزید کی روایت ہے یہ بھی کسی نہ کسی دلیل پر مبنی ہے، جب حدیث میمونہ میں نفی اور اثبات دونوں کی بنیاد دلیل پر ہے تو دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور تعارض کو دور کرنے کے لئے کسی مرجح کی ضرورت ہوگی لہذا احناف متقدمین نے ابن عباس کی روایت "تزوجہا وہو محرم" کو یزید بن اصم کی روایت "تزوجہا وہو حلال" پر ترجیح دی اور اسی پر عمل کو اولے قرار دیا، اسلئے کہ یزید بن اصم ضبط و اتقان میں ابن عباس کے مساوی نہیں ہیں، امام زہری نے یزید بن اصم کے بارے میں کہا ہے کہ یزید گنوار ہے اسکو پیشاب کرنے کا سلیقہ بھی نہیں ہے کیا ہم اس کو ابن عباس کے مانند قرار دیں گے، اس ترجیح کیوجہ سے ابن عباس کی حدیث نافی پر عمل کیا گیا اور یزید کی مثبت حدیث کو ترک کر دیا گیا۔

وطہارۃ الماء وحل الطعام الخ: یہ اس خبر کی مثال ہے کہ جس کے اندر اشتباہ ہے یعنی دونوں احتمال ہیں مبنی علی الدلیل ہونے کا بھی احتمال ہے اور استصحاب حال کا بھی احتمال ہے، مگر مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اشتباہ کی مثال نہیں ہے بلکہ اس صورت کی مثال ہے جو مبنی علی الدلیل ہو البتہ تاویل کے بعد مثال درست ہو سکتی ہے۔

خلاصہ اس مثال کا یہ ہے کہ اگر تحقیق کے بعد یہ معلوم ہو جائے کہ مخبر نے دلیل پر اعتماد کیا ہے تو یہ خبر نفی خبر اثبات کے مساوی ہو کر معارض ہو سکتی ہے اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ مخبر نے دلیل پر اعتماد نہیں کیا ہے بلکہ استصحاب حال پر اعتماد کیا ہے تو خبر نفی خبر اثبات کے قوت میں مساوی نہ ہونیکی وجہ سے معارض نہیں ہو سکتی۔

مذکورہ مثال کی توضیح یہ ہے کہ ایک شخص ایک برتن کے پانی کے بارے میں طہارت کی خبر دیتا ہے اور دوسرا شخص نجس ہونے کی خبر دیتا ہے، یا کھانے کے بارے میں ایک شخص حلال ہونے اور دوسرا حرام ہونے کی خبر دیتا ہے، پانی کے طاہر اور کھانے کے حلال ہونے کی خبر، یہ خبر نفی ہے، اسلئے کہ یہ شخص مخبر ثانی کی نجاست اور حرمت کی خبر کی نفی کر رہا ہے، اور پانی اور کھانے کی اصلیت

کے اعتبار سے خبر دے رہا ہے اور نجاست اور حرمت کی خبر یہ خبر اثبات ہے اسلئے کہ یہ پانی اور کھانے کی اصلیت کے برخلاف امر زائد عارض یعنی نجاست اور حرمت کی خبر دے رہا ہے طہارت و حلت کی خبر جو کہ خبر نفی ہے اسمیں دو احتمال ہیں اول یہ کہ ممکن ہے ہو سکتا ہے کہ خبر دینے والا کسی دلیل کی بنا پر طہارت وحلت کی خبر دے رہا ہو، اس طور پر کہ خبر دینے والے نے پانی کو پاک برتن میں دریا سے اپنے ہاتھ سے بھرا ہو اور اپنی نگرانی میں حفاظت سے رکھا ہو اس کے بعد یہ شخص طہارت کی خبر دے رہا ہو تو یہ خبر مبنی بر دلیل ہو گی لہٰذا خبر مثبت کے قوت میں مساوی ہو گی اسلئے کہ خبر مثبت تو دلیل پر مبنی ہوتی ہی ہے جب دونوں خبریں دلیل پر مبنی ہیں تو معارض ہو سکتی ہیں لہٰذا اب ترجیح کے لئے تقریر اصول کو مرجح بنایا جا سکتا ہے، تقریر اصول اگرچہ شرعًا کوئی دلیل نہیں ہے مگر وجہ ترجیح بن سکتی ہے اور اگر پانی کی طہارت اور کھانے کی حلت کی خبر محض اس وجہ سے دے رہا ہے کہ پانی اور کھانا اصل خلقت کے اعتبار سے طاہر اور حلال ہی ہوتے ہیں تو یہ خبر مبنی بر دلیل نہ ہو گی بلکہ استصحاب حال پر مبنی ہو گی، اس صورت میں یہ خبر نفی خبر اثبات کے مساوی نہ ہونے کی وجہ سے معارض نہیں ہو سکتی بلکہ ترجیح خبر اثبات کو ہو گی۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ رَجَّحَ بِفَضْلِ عَدَدِ الرُّوَاةِ لِاَنَّ الْقَلْبَ اِلَيْهِ اَمْيَلُ وَبِالذُّكُورَةِ وَالْحُرِّيَّةِ فِي الْعَدَدِ دُوْنَ الْاَفْرَادِ لِاَنَّ بِهٖ تَتِمُّ الْحُجَّةُ فِي الْعَدَدِ وَاسْتَدَلَّ بِمَسَائِلِ الْمَاءِ اِلَّا اَنَّ هٰذَا مَتْرُوْكٌ بِاِجْمَاعِ السَّلَفِ،

ترجمہ اور بعض حضرات نے کثرت رواۃ کی بنا پر ترجیح دی ہے اسلئے کہ کثرت کیطرف قلب زیادہ مائل ہوتا ہے اور عدد میں ذکورت اور حریت کی بنا پر ترجیح دی ہے نہ کہ افراد میں اس لئے کہ وصف مذکور (ذکورت وحریت) کی وجہ سے عدد میں حجت تام ہوتی ہے نہ کہ فرد میں، اور ان (مرجحین) نے مسائل ماء سے استدلال کیا ہے مگر یہ کہ مذکورہ طریقوں سے ترجیح باجماع سلف متروک ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ ترجیح صحیح کے طریقوں سے فارغ ہونے کے بعد فاسد طریقوں کو بیان فرمارہے ہیں، بعض حضرات نے جنمیں عبدالرحمٰن جرجانی اور ابوالحسن کرخی شامل ھیں خبروں میں تعارض کے وقت ایک خبر کو کثرت روات کی بنا پر ترجیح دینے کے قائل ہیں مثلاً ایک روایت کے راوی تین ہوں اور اس کے خلاف روایت کے راوی چار ہوں تو چار راویوں کی

روایت کو ترجیح دی جائے گی اسلئے کہ ترجیح روایت میں قوت کی بنا پر ہوتی ہے ظاہر ہے کہ چار راویوں کی روایت کے مقابلہ میں تین راویوں کی روایت کی قوت کم زیادہ ہے اسلئے کہ جس قدر راوی زیادہ ہونگے روایت سہو سے بعید اور افادۂ علم سے زیادہ قریب ہوگی، احناف میں سے عام اصحاب اور بعض شافعیہ کے نزدیک کثرت رواۃ کی وجہ ترجیح صحیح نہیں ہے۔

وبالذکورۃ والحریۃ: جسطرح بعض حضرات نے کثرت رواۃ کی بنا پر ترجیح کو جائز رکھا ہے اسیطرح عدد میں وصف ذکورت اور حریت کی وجہ سے بھی ترجیح کو جائز سمجھا ہے مثلاً ایک روایت کے راوی دو مرد ہوں اور اس کے خلاف روایت کی راوی دو عورتیں ہوں یا ایک روایت کے راوی دو حر ہوں اور اس کے خلاف روایت کے راوی دو عبد ہوں تو مردوں کی روایت کو عورتوں کی روایت پر اور احرار کی روایت کو عبید کی روایت پر تعارض کے وقت ترجیح ہوگی، خبر کا نصاب جو کہ دو ہے اگرچہ دونوں روایتوں میں کامل ہے مگر ایک روایت میں کمال نصاب کے ساتھ رجولیت اور حریت کا وصف مزید ہے لہٰذا اس وصف کیوجہ سے اسی روایت کو ترجیح ہوگی۔

دون الافراد: یعنی صفت ذکورت اور حریت کا اعتبار عدد میں ہوگا نہ کہ فرد میں اسلئے کہ خبر کا نصاب جو کہ دو ہے فرد یعنی ایک میں نہیں پایا جاتا اور جب خبر کا نصاب ہی کامل نہیں ہے تو وصف کا اعتبار نہ ہوگا اسلئے کہ وصف کا اعتبار کمال نصاب کے بعد ہی ہوتا ہے اور کمال نصاب عدد ہے نہ کہ فرد،

فائدہ: دو سے کم کو عدد نہیں کہتے اس کو فرد یا مبدأ عدد کہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ایک کو عدد شمار نہیں کیا جاتا لہٰذا ایک مرد کی خبر ایک عورت کی خبر پر یا ایک حر کی خبر ایک عبد کی خبر پر راجح نہ ہوگی البتہ دو مردوں کی خبر دو عورتوں کی خبر اور دو آزاد کی خبر دو غلاموں کی خبر پر راجح ہوگی۔

واستدل بمسائل الماء: صفت حریت اور ذکورت کی وجہ سے ترجیح دینے والوں نے مسائل ماء والطعام والشراب سے استدلال کیا ہے جس کو امام محمدؒ نے اپنی کتاب مبسوط کی کتاب الاستحسان میں ذکر فرمایا ہے، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مرد پانی کے پاک ہونے اور طعام کے حلال ہونے کی خبر دے اور دو مرد ناپاک اور حرام ہونے کی خبر دیں تو دو مردوں کی خبر کو ترجیح ہوگی، اسیطرح حرین کی خبر کو عبدین کی خبر پر اور رجلین کی خبر کو امرأتین کی خبر پر ترجیح ہوگی۔ اور مذکورہ مسلک کی تائید باب شہادت سے بھی ہوتی ہے اسلئے کہ باب شہادت میں ایک کی شہادت پر دو کی شہادت کو ترجیح ہوتی ہے لہٰذا اسی طرح باب اخبار میں بھی ہوگی اور صحابہ کے درمیان یہ بات عام تھی کہ ایک کی خبر کے مقابلہ میں دو کی خبر پر زیادہ اعتماد کرتے تھے۔

الا ان ہذا متروک الخ: کثرت رواۃ یا ذکورت اور حریت کی وجہ سے جو بعض حضرات نے

ترجیح کا طریقہ اختیار کیا ہے یہ باجماع سلف متروک ہے اسلئے کہ اسلاف مذکورہ صفات کی وجہ سے ترجیح نہیں دیتے تھے حالانکہ ان کے درمیان بھی اختلافات اور مناظرے اور مباحثے ہوتے تھے مگر کوئی بھی مذکورہ ترجیح کا طریقہ اختیار نہیں کرتا تھا بلکہ زیادتی ضبط واتقان کو وجہ ترجیح قرار دیتے تھے۔

فَصْلٌ، وَهٰذِهِ الْحُجَجُ بِجُمْلَتِهَا تَحْتَمِلُ الْبَيَانَ وَهٰذَا بَابُ الْبَيَانِ، وَهُوَ عَلٰى خَمْسَةِ اَوْجُهٍ بَيَانُ تَقْرِيْرٍ وَبَيَانُ تَفْسِيْرٍ وَبَيَانُ تَغْيِيْرٍ وَبَيَانُ تَبْدِيْلٍ وَبَيَانُ ضَرُوْرَةٍ، اَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيْرِ فَهُوَ تَوْكِيْدُ الْكَلَامِ بِمَا يَقْطَعُ اِحْتِمَالَ الْمَجَازِ اَوِ الْخُصُوْصِ فَيَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَمَفْصُوْلًا بِالْاِتِّفَاقِ وَكَذٰلِكَ بَيَانُ التَّفْسِيْرِ وَهُوَ بَيَانُ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَكِ،

ترجمہ اور ان تمام مذکور حجتوں میں بیان کا احتمال ہے، اور یہ بیان کا باب ہے اور اس کی پانچ قسمیں ہیں (۱) بیان تقریر (۲) بیان تفسیر (۳) بیان تغییر (۴) بیان تبدیل (۵) بیان ضرورت، بیان تقریر یہ کلام کو ایسی شے سے مؤید کرنا ہے جس کی وجہ سے احتمال مجاز یا تخصیص ختم ہو جائے، پس بیان تقریر بالاتفاق موصولاً اور مفصولاً درست ہوگا اور ایسے ہی بیان تفسیر اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے۔

تشریح مصنف حسامی نے کہا کہ حجتیں یعنی کتاب اور سنت جن کا بیان گذر چکا ہے خاص عام وغیرہ اپنے تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں یعنی کتاب اپنے جملہ اقسام کے ساتھ سوائے محکم کے بیان کا احتمال رکھتی ہے اور سنت بھی مع اپنے جملہ اقسام متواتر، مشہور، آحاد کے بیان کا احتمال رکھتی ہے اسی مناسبت سے مصنف نے اس کے بعد باب البیان کو بیان فرمایا ہے۔

بیان کے لغوی معنے: اظہار اور ظہور کے ہیں قال اللہ تعالےٰ "علمہ البیان"، اللہ تعالیٰ نے اظہار مافی الضمیر کا طریقہ سکھایا، بیان لازم اور متعدی دونوں طریقوں سے مستعمل ہے، متعدی جیسے اللہ تعالےٰ نے فرمایا "ثم ان علینا بیانہ"، لازم جیسے بان لی معنی ہٰذا الکلام، ای ظہر لی معنی ہٰذا الکلام متعدی کثیر الاستعمال ہے۔

بیان کے اصطلاحی معنے: اصول فقہ کی اصطلاح میں بیان مخاطب کے سامنے مراد کے ظاہر کرنے کو کہتے ہیں یا مخاطب کے سامنے مراد کا ظاہر ہونا۔

بیان کی پانچ قسموں میں سے پہلی چار کے اندر بیان کی اضافت ایسی ہے جیسے جنس اپنی نوع کی طرف مضاف ہوتی ہے جیسے علم الطب، علم جنس ہے اور طب اس کی ایک نوع ہے اسی طرح بیان

جنس ہے، اور تقریر، تفسیر، تغییر، اور تبدیل اس کی انواع ہیں، اور پانچویں قسم اضافت الشئے الی سببہ کے قبیل سے ہے یعنی وہ بیان جو ضرورت کے سبب سے حاصل ہوتا ہے۔

اما بیان التقریر: بیان تقریر کو بیان تقریر اسلئے کہتے ہیں کہ کلام کے ظاہری معنے کو مقرر اور معین کر کے احتمال غیر کو ختم کر دیتا ہے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے کلام میں یہ ہے " ولا طائر یطیر بجناحیہ" اور نہ کوئی پرندہ جو اپنے پروں سے اڑتا ہو، طائر کے حقیقی معنے پرواز کنندہ کے ہیں مگر چونکہ طائر مجازاً تیز رفتار کو بھی کہتے ہیں، اسی وجہ سے ساعی البرید (ڈاکیہ) کو بھی طائر کہتے ہیں اسلئے کہ وہ بھی تیز رفتار ہوتا ہے، اگر آیت میں یطیر بجناحیہ کی قید نہ ہوتی تو معنے مجازی یعنی تیز رفتار کیطرف ذہن جا سکتا تھا اس احتمال کو ختم کرنے کے لئے بجناحیہ کی قید کا اضافہ کر دیا اب اس کے معنے پرندہ کے متعین ہو گئے، اسی طرح بیان تقریر سے احتمال تخصیص کو ختم کرنے کے لئے بھی کام لیا جاتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کے قول " فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون " لفظ ملائکہ اسم جمع ہونے کی وجہ سے جمیع ملائکہ کو شامل ہے مگر احتمال تخصیص موجود ہے اسلئے کہ بعض اوقات اکثر پر کل کا اطلاق کر دیتے ہیں لہٰذا اس بات کا احتمال تھا کہ آدم علیہ السلام کو اکثر ملائکہ نے سجدہ کیا ہو اور اس کو کل سے تعبیر کر دیا ہو اس احتمال تخصیص کو بیان تقریر " کلہم اجمعون " کے ذریعہ ختم کر دیا تاکہ یہ بات محقق ہو جائے کہ کلام کے معنے عمومی ہی مراد ہیں۔

اما بیان تقریر: مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ بیان تقریر متصلاً اور منفصلاً دونوں طرح درست ہے اسلئے کہ بیان تقریر حکم سابق ہی کو مؤکد کرتا ہے لہٰذا اس کا جس طرح متصلاً واقع ہونا درست ہے منفصلاً بھی واقع ہونا درست ہے۔

وکذلک بیان التفسیر: مصنف کہتے ہیں کہ احناف اور شوافع کے نزدیک بیان تفسیر کا بھی متصلاً اور منفصلاً واقع ہونا درست ہے۔

بیان تفسیر اس چیز کے بیان کو کہتے ہیں جسمیں خفاء ہو مثلاً مجمل، مشترک، مشکل اور خفی یعنی مجمل وغیرہ کے خفاء کو جس بیان سے دور کیا جائے اس بیان کو بیان تفسیر کہتے ہیں، مجمل کی تفسیر کی مثال " اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ " یہ آیت مجمل ہے اسلئے کہ آیت سے نہ نماز پڑھنے کا طریقہ معلوم ہوتا ہے اور نہ زکوٰۃ کی مقدار معلوم ہوتی ہے لیکن رسول اللہ صلعم نے اس کو بیان فرمایا چنانچہ آپ نے ارکان صلوٰۃ اور مقادیر زکوٰۃ کو تفصیل کے ساتھ واضح فرما دیا،

مشترک کی تفسیر کی مثال "ثلثۃ قروء" میں لفظ قرء حیض اور طہر کے معنے میں مشترک ہے لیکن رسول اللہ صلعم نے " طلاق الامۃ ثنتان وعدتہا حیضتان " فرما کر بتلا دیا کہ قرء سے مراد حیض ہے

نہ کہ طہر، اسلئے کہ جب باندی کی عدت میں حیض معتبر ہے تو حرہ کی عدت میں بھی حیض معتبر ہوگا اسلئے کہ عدت کے معاملہ میں آزاد اور باندی دونوں برابر ہیں۔
نوٹ: اکثر معتزلہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک بیان تفسیر مفصولاً جائز نہیں ہے۔

فَاَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيْرِ نَحْوُ التَّعْلِيْقِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ فَاِنَّمَا يَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ وَاخْتُلِفَ فِيْ خُصُوْصِ الْعُمُوْمِ فَعِنْدَنَا لَايَقَعُ مُتَرَاخِيًا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَجُوْزُ فِيْهِ التَّرَاخِيْ وَهٰذَا بِنَاءٌ عَلٰى اَنَّ الْعُمُوْمَ مِثْلُ الْخُصُوْصِ عِنْدَنَا فِيْ اِيْجَابِ الْحُكْمِ قَطْعًا وَبَعْدَ الْخُصُوْصِ لَايَبْقَى الْقَطْعُ فَكَانَ تَغْيِيْرًا مِنَ الْقَطْعِ اِلَى الْاِحْتِمَالِ فَتَقَيَّدَ بِشَرْطِ الْوَصْلِ،

ترجمہ اور لیکن بیان تغییر جیسے تعلیق اور استثناء (یہ دونوں) شرط وصل کے ساتھ جائز ہیں اور عام کی تخصیص کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، سو ہمارے نزدیک تراخی کے ساتھ تخصیص جائز نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور (یہ اختلاف) اس اصل پر مبنی ہے کہ عام قطعی الثبوت ہونے میں خاص کے مثل ہے اور تخصیص کے بعد (عام) میں قطعیت باقی نہیں رہی لہٰذا یہ قطعیت سے ظنیت کیطرف انتقال ہوگا اسی وجہ سے وصل کی شرط لگائی گئی ہے۔

تشریح تعلیق اور استثناء چونکہ صدر کلام کو متغیر کر دیتے ہیں اسی وجہ سے فخرالاسلام اور مصنفؒ نے ان کا نام بیان تغییر رکھا ہے۔

تعلیق کی مثال: "انتِ طالق اِن دخلتِ الدار" ہے ان دخلتِ الدار نے صدر کلام کو متغیر کر دیا اس لئے کہ صدر کلام یعنی انتِ طالق کا مقتضیٰ طلاق علی الفور ہے کیونکہ اگر انت طالق کے بعد ان دخلتِ الدار نہ کہا جاتا تو طلاق فی الفور واقع ہوتی مگر ان دخلتِ الدار نے طلاق کو دخول دار پر معلق کرکے تنجیز سے تعلیق کیطرف متغیر کر دیا اسی وجہ سے اسکا نام بیان تغییر رکھا گیا ہے، قاضی امام ابوزید اور شمس الائمہ تعلیق کو بیان تبدیل میں شمار کرتے ہیں نہ کہ بیان تغییر میں۔

استثناء کی مثال: "لفلان علی الف درہم الا مأۃ" میں الا مأۃ نے صدر کلام کی مراد کو ظاہر کرنے کے ساتھ اس کو متغیر بھی کر دیا اسلئے کہ صدر کلام کا مقتضیٰ ہزار درہم کا اقرار ہے اور الا مأۃ کے بعد صدر کلام کی مراد نوسو درہم ہے جو کہ درحقیقت صدر کلام کو متغیر کرتا ہے لہٰذا استثناء دونوں فریق کے نزدیک بیان تغییر ہے۔

فانما یصح بشرط الوصل، جمہور علماء کے نزدیک متصلاً ہی درست ہے منفصلاً درست نہیں ہے اور اتصال سے مراد وہ اتصال ہے جس کو عرف میں انفصال نہ کہا جاتا ہو یہی وجہ ہے کہ اگر سانس یا کھانسی وغیرہ کے ذریعہ انفصال ہو گیا تو اس کو انفصال نہیں سمجھا جائے گا، تعلیق اور استثناء کیلئے اتصال کی شرط کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کلام غیر مستقل ہوتے ہیں اسلئے کہ جب تک یہ اپنے ما قبل سے متصل نہ ہوں تو ان سے مفید معنے حاصل نہیں ہوتے۔

جمہور علماء کے برخلاف سعید ابن منصور نے ابن عباس کا یہ مذہب نقل کیا ہے کہ انشاء اللہ کے ذریعہ استثناء منفصلاً بھی درست ہے اگرچہ ایک سال بعد استثناء کیا ہو، اس کی دلیل میں قرآن مجید کی آیت "واذکر ربک اذا نسیت" کو پیش کرتے ہیں، مشرکین مکہ نے جب آپ سے اصحاب کہف کے غار میں قیام کی مدت کے بارے میں معلوم کیا تو آپ نے فرمایا "غداً اجیبکم" اور آپ انشاء اللہ کہنا بھول گئے چنانچہ بطور تنبیہ ایک عشرہ تک نزول وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا، مشرکین مکہ روزانہ اپنے سوال کا جواب لینے کے لئے آتے تھے اور جواب نہ ملنے کی وجہ سے لوگوں میں قسم قسم کی غلط فہمیاں پھیلاتے تھے، ادھر آپ سلسلہ وحی منقطع ہو جانے کی وجہ سے بہت بے چین تھے آخر کار ایک عشرہ کے بعد یہ آیت نازل ہوئی "ولا تقولن لشئ انی فاعل ذلک غداً الا ان یشاء اللہ واذکر ربک اذا نسیت" چنانچہ آپ نے اسی وقت انشاء اللہ کہہ لیا گویا کہ یہ کلام سابق "غداً اجیبکم" سے استثناء تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے۔

واختلف فی خصوص العموم فعندنا لا یقع متراخیا: ابتداءً تخصیص عموم کے بارے میں اختلاف ہے، ہمارے نزدیک تخصیص عموم متراخیاً جائز نہیں ہے، امام شافعی رح کے نزدیک جائز ہے اور تخصیص عموم متصلاً بالاتفاق جائز ہے۔

وہذا بناء علی ان العموم: سے مصنف بناء اختلاف کو بیان کرنا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں کہ مذکورہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے کہ عام، ایجاب حکم قطعی میں ہمارے نزدیک خاص کے مانند ہے اور عام تخصیص کے بعد قطعی نہیں رہتا بلکہ ظنی ہو جاتا ہے لہٰذا تخصیص قطعی کو ظنی کیطرف متغیر کر دے گی گویا کہ تخصیص بیان تغییر ہے اور بیان تغییر کے لئے اتصال شرط ہے لہٰذا تخصیص کے لئے بھی اتصال شرط ہوگا، بخلاف امام شافعی کہ ان کے نزدیک عام قبل التخصیص ظنی ہوتا ہے اور بعد التخصیص بھی ظنی رہتا ہے لہٰذا تخصیص بیان تقریر کے حکم میں ہوگی اور بیان تقریر میں بالاتفاق اتصال شرط نہیں ہے بلکہ متصلاً اور منفصلاً دونوں طرح جائز ہے۔

یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب تخصیص ابتداءً ہو

اور اگر عام میں اولاً کسی دلیل مقارن کے ذریعہ تخصیص ہو چکی ہے تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک بھی متراخیاً تخصیص جائز ہے اسلئے کہ عام، دلیل مقارن کیوجہ سے ظنی ہو چکا ہے لہٰذا اگر ثانیاً تخصیص کیجائے گی تو یہ ظنی ہی میں تخصیص ہوگی نہ کہ قطعی میں، لہٰذا یہ بیان تقریر ہوگی نہ کہ تغییر، اور بیان تقریر متصلاً اور منفصلاً دونوں طرح جائز ہوتا ہے۔

وَعَلٰی هٰذَا قَالَ عُلَمَاءُنَا فِيمَنْ اَوْصٰی بِخَاتَمِهٖ لِاِنْسَانٍ وَبِالْفَصِّ مِنْهُ لِاٰخَرَ مَوْصُوْلًا اِنَّ الثَّانِيْ يَكُوْنُ خُصُوْصًا لِلْاَوَّلِ وَيَكُوْنُ الْفَصُّ لِلثَّانِيْ وَاِنْ فَصَلَ لَمْ يَكُنْ خُصُوْصًا لِلْاَوَّلِ بَلْ صَارَ مُعَارِضًا فَيَكُوْنُ الْفَصُّ بَيْنَهُمَا،

ترجمہ اور ہمارے علماء نے اس وجہ سے کہ (ہمارے نزدیک تخصیص میں اتصال شرط ہے) اس شخص کے بارے میں کہ جس نے انگوٹھی کی وصیت ایک شخص کے لئے کی اور اس کے نگینہ کی وصیت متصلاً دوسرے شخص کے لئے کی، فرمایا کہ دوسری وصیت اول وصیت کے لئے مخصص ہوگی اور نگینہ دوسرے شخص کیلئے ہوگا اور اگر نگینہ کی وصیت منفصلاً کی ہے تو ثانی وصیت اول وصیت کیلئے مخصص نہ ہوگی بلکہ معارض ہوگی لہٰذا نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔

تشریح ماقبل میں مذکور اس قاعدہ کی روشنی میں کہ تخصیص عموم کے لئے مخصص کا متصلاً ہونا ضروری ہے اگر کسی شخص نے انگوٹھی کی وصیت ایک شخص کے لئے کی اور متصلاً نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کے لئے کی تو حلقہ موصیٰ لہٗ اول کے لئے اور نگینہ موصیٰ لہٗ ثانی کے لئے ہوگا۔

حاصل یہ ہے کہ انگوٹھی بمنزلہ عام کے ہے اسلئے کہ انگوٹھی حلقہ اور نگینہ پر مشتمل ہے لہٰذا جب قائل نے ہٰذا الخاتم لفلان کہا اور متصلاً ہٰذا الفص لفلان آخر کہا تو دوسری وصیت اتصال کی سبب سے پہلی وصیت کے لئے مخصص ہوگی لہٰذا حلقہ موصیٰ لہٗ اول کے لئے اور نگینہ موصیٰ لہٗ ثانی کے لئے ہوگا، اگر دوسری وصیت متصلاً نہ ہوتی تو حلقہ اور نگینہ دونوں موصیٰ لہٗ اول کے لئے ہوتے اور اگر ثانی وصیت منفصلاً ہو تو اس صورت میں ثانی وصیت اول وصیت کے لئے مخصص نہ ہوگی بلکہ ثانی وصیت اول وصیت کے لئے معارض ہوگی یعنی حلقہ تو موصیٰ لہٗ اول کے لئے ہوگا اور نگینہ میں معارضہ کیوجہ سے دونوں شریک ہوں گے اسلئے کہ اول وصیت کے ذریعہ بطور عموم پوری انگوٹھی معہ نگینہ اول موصیٰ لہٗ کے لئے ثابت ہوتی اس کے بعد منفصلاً نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کیلئے کی تو یہ دوسری وصیت اول وصیت کے لئے مخصص نہ ہوگی بلکہ معارض ہوگی اسلئے کہ مطلق انگوٹھی

کی وصیت کے ضمن میں بطور عموم نگینہ کا ثبوت موصیٰ لہ اول کے لئے ہوگیا اور پھر بطور خاص نگینہ کی وصیت موصیٰ لہ ثانی کے لئے کردی، اور ہمارے نزدیک عام اور خاص ایجاب حکم میں مساوی ہیں لہٰذا نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔

وَاخْتَلَفُوْا فِیْ کَیْفِیَّةِ عَمَلِ الْاِسْتِثْنَاءِ اَیْضًا فَقَالَ اَصْحَابُنَا اَلْاِسْتِثْنَاءُ یَمْنَعُ التَّکَلُّمَ بِحُکْمِہٖ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنیٰ فَیَکُوْنُ تَکَلُّمًا بِالْبَاقِیْ بَعْدَہٗ وَقَالَ الشَّافِعِیُّ رح اَلْاِسْتِثْنَاءُ یَمْنَعُ الْحُکْمَ بِطَرِیْقِ الْمُعَارَضَةِ بِمَنْزِلَةِ دَلِیْلِ الْخُصُوْصِ کَمَا اخْتَلَفُوْا فِی التَّعْلِیْقِ بِالشَّرْطِ عَلٰی مَاسَبَقَ فَصَارَ عِنْدَنَا تَقْدِیْرُ قَوْلِہٖ لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفُ دِرْھَمٍ اِلَّا مِائَةً لَہٗ عَلَیَّ تِسْعُمِائَةٍ وَعِنْدَہٗ اِلَّا مِائَةً فَاِنَّھَا لَیْسَتْ عَلَیَّ،

ترجمہ (تخصیص عام کے مانند) عمل استثنار کی کیفیت کے بارے میں بھی علمار کا اختلاف ہے ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ استثنار بقدر مستثنیٰ تکلم مع الحکم کو مانع ہوتا ہے لہٰذا استثنار کے بعد مابقیہ کا تکلم ہوگا اور امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ استثنار بطریق معارضہ حکم سے مانع ہوگا جیساکہ دلیل خصوص مانع ہوتی ہے جیساکہ ماسبق میں تعلیق بالشرط میں اختلاف ہوا ہے تو ہمارے نزدیک لفلان علی الف درہم الا مأة کی تقدیر لہ علی تسعمأة ہے، اور امام شافعی رح کے نزدیک الا مأة فانہا لیست علی ہے۔

تشریح: جیساکہ ماقبل میں گذرچکا ہے کہ جمہور علمار کے نزدیک بیان تغییر میں استثنار بمنزلہ تعلیق بالشرط کے ہے اگرچہ بعض حضرات نے استثنار اور تعلیق میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ استثنار بیان تغییر ہے اور تعلیق بیان تبدیل ہے۔

خلاصہ یہ کہ جمہور کے نزدیک استثنار اور تعلیق بیان تغییر میں ایک جیسے ہیں البتہ کیفیت عمل میں اختلاف ہے جیساکہ تخصیص عموم میں اختلاف ہے۔

استثنار متصل کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں ان میں زیادہ مشہور ابن حاجب کی ہے اور وہ یہ ہے۔ ہو لفظ اخرج بہ شئے من شئ بالا واخواتہا، استثنار متصل کی تین شرطیں ہیں (۱) استثنار متصل ہو (۲) مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہو ورنہ مستثنیٰ منقطع ہوگا (۳) استثنار کل عن الکل نہ ہو اسلئے کہ اگر استثنار کل عن الکل ہوگا تو یہ رجوع ہوگا نہ کہ استثنار۔

واختلفوا فی کیفیۃ عمل الاستثناء ایضاً، مصنف علیہ الرحمہ عمل استثناء میں اختلاف کی کیفیت کو تخصیص عام کی اختلاف کی کیفیت کے ساتھ تشبیہ دینا چاہتے ہیں اور بتانا چاہتے ہیں کہ جو کیفیت اور نوعیت تخصیص عموم میں اختلاف کی ہے وہی کیفیت اور نوعیت اختلاف کی استثناء میں ہے۔

تخصیص عموم میں شوافع اور احناف کے درمیان اختلاف کی نوعیت یہ ہے، یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ جب عام میں تخصیص کردی جاتی ہے تو مخصوص حکم عام سے خارج ہوجاتا ہے جیساکہ اگر کوئی شخص، ہذا الخاتم لفلان والفص لفلان آخر، کہے تو انگوٹھی کا حلقہ موصیٰ لہ اول کے لئے ہوگا اور نگینہ اس حکم میں داخل نہ ہوگا بلکہ موصیٰ لہ ثانی کے لئے ہوگا، البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ مخصوص عام میں کس نوعیت سے داخل نہیں ہے، احناف کے نزدیک تو مخصوص عام میں اسلئے داخل نہیں ہے کہ متکلم نے مخصوص کا درحقیقت تکلم ہی نہیں کیا جس کی وجہ سے مخصوص عام کے حکم میں داخل ہوتا جب مخصوص عام میں داخل ہی نہیں ہے تو پھر تخصیص کے ذریعہ تعارض واقع ہوکر خارج بھی نہ ہوگا، البتہ مخصوص کا چونکہ صورۃً تکلم کیا ہے لہٰذا بظاہر عام اور خاص کے حکم میں تعارض بھی واقع ہوگا اسلئے کہ عام اور خاص دونوں ہی ایجاب حکم کے اعتبار سے متساوی القوۃ ہیں جو کہ تعارض کی شرط ہے۔

امام شافعی رہ کے نزدیک مخصوص عام کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور تخصیص کی وجہ سے حقیقی تعارض واقع ہوتا ہے جس کی وجہ سے مخصوص عام کے حکم سے خارج ہوجاتا ہے اسی نوعیت کا اختلاف استثناء میں ہے، احناف کے نزدیک استثناء بقدر مستثنیٰ مع اپنے حکم کے تکلم سے مانع ہے لہٰذا استثناء نام ہے استثناء کے بعد تکلم بالباقی کا، اور مستثنیٰ میں عدم حکم کی وجہ دلیل موجب کا نہ ہونا ہے نہ یہ کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل تھا پھر استثناء کی وجہ سے تعارض واقع ہوکر خارج ہوگیا جیساکہ امام شافعی رہ فرماتے ہیں۔

امام شافعی رہ فرماتے ہیں کہ مستثنیٰ میں عدم حکم کا سبب تعارض ہے جیساکہ مخصوص سے عام کے حکم کے عدم کا سبب تعارض واقع ہونا ہے جو کہ دلیل تخصیص ہے اور یہی مراد ہے مصنف کے اپنے قول بمنزلہ دلیل الخصوص کی، اور تعارض کی وجہ یہ ہے کہ صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ مجموعہ کے مراد ہونے پر دلالت کرتا ہے اور آخر کلام یعنی استثناء مجموعہ سے مستثنیٰ کے خارج ہونے پر دلالت کرتا ہے لہٰذا ما قبل اور ما بعد استثناء میں تعارض واقع ہونے کی وجہ سے مستثنیٰ مستثنیٰ منہ سے خارج رہا تاکہ تعارض دفع ہوسکے۔

کما اختلفوا فی التعلیق بالشرط، اصل اختلاف احناف اور شوافع کے درمیان تعلیق

بالشرط میں ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق کلام کو واقع ہونے کی صلاحیت سے خارج نہیں کرتی بلکہ مانع کی وجہ سے جو کہ تعلیق بالشرط ہے واقع نہیں ہوتا، اسی طرح ان کے نزدیک استثناء بھی وقوع کلام سے مانع نہیں ہوتا البتہ مانع کیوجہ سے واقع نہیں ہوتا، اور ہمارے نزدیک تعلیق، کلام کو وقوع کی صلاحیت سے خارج کر دیتی ہے لہٰذا حکم کا عدم ثبوت عدم علت کیوجہ سے ہوتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے لفلان عليّ الف درہم الا مأة کہا مذکورہ قول احناف کے نزدیک لفلان علی تسع مأة کے حکم میں ہے گویا کہ متکلم نے الف کا تکلم ہی نہیں کیا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک الا مأة فانہا لیست علی کے حکم میں ہے لہٰذا مأة کا عدم وجوب صدر کلام کے ساتھ آخر کلام کے معارض ہونے کیوجہ سے ہے نہ اسوجہ سے کہ استثناء کیوجہ سے الف عدم تکلم کے حکم میں ہوگیا ہے جیسا کہ احناف کہتے ہیں،

وَعَلٰى هٰذَا اِعْتَبَرَ صَدْرَ الْكَلَامِ فِىْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَاتَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ عَامًّا فِى الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ اِلَّا اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ عَارَضَهٗ فِى الْمَكِيْلِ خَاصَّةً فَبَقِىَ عَامًّا فِيْمَا وَرَاءَهٗ وَقُلْنَا هٰذَا اِسْتِثْنَاءُ حَالٍ فَيَكُوْنُ الصَّدْرُ عَامًّا فِى الْاَحْوَالِ وَذٰلِكَ لَايَصْلُحُ اِلَّا فِى الْمِقْدَارِ وَاحْتَجَّ اَصْحَابُنَا رَضِىَ اللّٰهُ عَنْهُمْ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَلَبِثَ فِيْهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اِلَّا خَمْسِيْنَ عَامًا فَالْخَمْسِيْنَ تَعَرَّضَ لِلْعَدَدِ الْمُثْبَتِ بِالْاَلْفِ لَا لِحُكْمِهٖ مَعَ بَقَاءِ الْعَدَدِ لِاَنَّ الْاَلْفَ مَتٰى بَقِيَتْ اَلْفًا لَمْ تَصْلُحْ اِسْمًا لِمَا دُوْنَهَا بِخِلَافِ الْمُشْرِكِيْنَ اِذَا خُصَّ مِنْهُ نَوْعٌ كَانَ الْاِسْمُ وَاقِعًا عَلَى الْبَاقِىْ بِلَا خَلَلٍ،

ترجمہ اور اسی اصل کے مطابق امام شافعیؒ نے علیہ السلام کے قول ,, لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ،، میں صدر کلام کے قلیل وکثیر کے عموم کا اعتبار کیا ہے اسلئے کہ استثناء نے صدر کلام سے صرف مکیل میں معارضہ کیا ہے لہٰذا صدر کلام مستثنٰی کے علاوہ اپنے عموم پر باقی رہے گا، اور ہم نے یہ کہا کہ یہ حالت کا استثناء ہے لہٰذا صدر کلام احوال میں عام رہے گا اور یہ (عموم) صلاحیت نہیں رکھتا مگر مکیل میں، اور استدلال کیا ہے ہمارے اصحاب نے اللہ تعالےٰ کے قول فلبث فیہم الف سنۃ الا خمسین عاماً سے، اسلئے کہ الا خمسین نے الف سے ثابت ہونے والے عدد سے تعرض کیا ہے نہ کہ الف کے حکم سے عدد کے باقی رہنے کے باوجود، اسلئے کہ الف جبتک الف باقی ہے اس کا اطلاق اس سے کم (یعنی نوسو پچاس) پر درست نہیں ہے برخلاف عام کے جیسا کہ اسم

مشرکین کہ جب اسمیں سے بعض نوع کو خاص کر لیا جائے تو باقی پر اس اسم کا بلاخلل اطلاق درست ہوگا۔

تشریح امام شافعیؒ نے اپنے اس اصول کی بنا پر کہ استثنار بطریق معارضہ عمل کرتا ہے علیہ السلام کے قول "لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ" میں صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ کو عام رکھاہے خواہ قلیل ہو یا کثیر، مساوی ہو یا غیر مساوی، بیع کے تمام افراد حرمت میں داخل ہیں اسلئے کہ طعام اسم جنس ہے اور اسپر لام تعریف داخل ہے جو استغراق کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا بیع کے تمام افراد صدر کلام میں داخل ہیں، اس کے بعد الا سواء بسواء کے ذریعہ بیع کے تمام افراد میں سے صرف ایک فرد کو حرمت سے خارج کر دیا اور وہ مساوات کی صورت ہے اب حدیث کا مطلب یہ ہوا۔ لاتبیعوا الطعام بالطعام الاطعاماً مساویا بطعام مساو" بیع کی تمام صورتیں حرام ہیں صرف برابر سرابر والی صورت جائز ہے اور مساوی سے مراد بالاتفاق وہ تساوی ہے جو کیل یا قدر کے تحت آتی ہو اور حفنہ اور حفنتین کیل کے تحت نہیں آتے لہٰذا یہ مقدار مستثنیٰ نہیں ہوگی بلکہ صدر کلام کے حکم میں داخل رہ کر حرام ہی رہے گی، یہی وجہ ہے کہ امام شافعیؒ بیع حفنہ بالحفنتین کو حرام کہتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ جائز کہتے ہیں، نیز امام شافعیؒ کی دلیل یہ بھی ہے کہ باجماع اہل لغت استثنار نفی سے اثبات اور اثبات سے نفی ہوتا ہے اور یہ معارضہ ہے۔

احناف کی دلیل، احناف کے نزدیک استثنار تکلم بالباقی کے حکم میں ہوتا ہے یعنی متکلم نے گویا کہ مستثنیٰ کا تکلم ہی نہیں کیا اور حدیث مذکور میں استثنار کو استثنار حال من الاحوال قرار دیا جائے گا تاکہ کلام کو حتی الامکان حقیقت پر محمول کیا جاسکے، اور استثنار کے اندر استثنار متصل اصل ہے اور استثنار متصل جب ہوتا ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہو، اور یہ جب ہوتا ہے جب مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو اور حدیث میں مستثنیٰ مساوات ہے اور وہ حال ہے لہٰذا مستثنیٰ منہ بھی از قبیل احوال ہونا چاہئے لہٰذا کلام کی تقدیر یہ ہوگی۔ لاتبیعوا الطعام بالطعام فی جمیع الاحوال من المفاضلۃ والمجازفۃ والمساوات الا فی حالۃ المساوات"، اور مذکورہ احوال اس مقدار میں متحقق ہوتے ہیں جو کیل کے تحت آسکیں اسلئے کہ مراد فی المساوات سے وہ مساوات ہے جو کیل میں ہو، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ صدر کلام اس قلیل مقدار کو شامل نہیں ہے جو کیل کے تحت داخل نہ ہو، اسلئے کہ مذکورہ حالتیں (مفاضلہ، مجازفہ، مساوات) قلیل میں جاری نہیں ہوتیں لہٰذا مذکورہ حدیث سے حرمت بیع الحفنہ بالحفنتین پر استدلال درست نہیں ہوگا۔

احناف کی دلیل پر اعتراض: اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ حالات کا انحصار مذکورہ تین حالتوں میں مسلّم نہیں ہے اسلئے کہ قلت بھی ایک حالت ہے لہٰذا اس صورت میں معنے یہ ہونگے لاتبیعوا الطعام بالطعام فی جمیع الاحوال من القلۃ والکثرۃ والمفاضلۃ والمجازفۃ والمساواۃ الا فی

حالۃ المساواۃ۔ لہٰذا قلیل صدر کلام کے حکم میں داخل رہے گا اور صدر کلام کا حکم حرمت ہے لہٰذا قلیل کی بیع بھی تفاضل کے ساتھ حرمت میں داخل رہے گی، پس اس حدیث سے بیع الحفنہ بالحفنتین کی حرمت پر استدلال درست ہوگا۔

جواب: احوال کا انحصار تین ہی میں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ علیہ السلام نے بیع طعام سے منع فرمایا ہے اور جب طعام کو بیع کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے گندم مراد ہوتا ہے اس کی تائید دوسری روایت سے بھی ہوتی ہے جیسے آپ نے "لاتبیعوا البر بالبر الا سواء بسواء" فرمایا ہے اور طعام یا حنطہ کے نام سے بیع بغیر کیل کے جاری نہیں ہوتی اسلئے کہ حنطہ کا اطلاق تو حنطہ کے ایک دانہ پر بھی ہوتا ہے حالانکہ حنطہ کے ایک دانہ کی بیع کوئی نہیں کرتا اور اگر کوئی شخص کرے بھی تو وہ غیر متقوم ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہوگی، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ طعام سے مراد وہ مقدار ہے جو متقوم ہو، اور طعام کا متقوم ہونا کیل ہی سے معلوم ہو سکتا ہے لہٰذا وصف کیل کا ثبوت مقتضائے نص سے ہوگیا گویا کہ آپ نے فرمایا "لاتبیعوا الطعام المکیل الا سواء بسواء" لہٰذا احوال کا انحصار مذکورہ تین احوال ہی میں ہوگا۔

صاحب توضیح نے اس موقعہ پر طویل کلام کیا ہے ہم نے اطناب کے خوف سے ترک کر دیا۔

واحتج اصحابنا بقولہ تعالیٰ فلبث الخ ہمارے اصحاب نے اللہ تعالیٰ کے قول فلبث فیہم الف سنۃ الا خمسین سے استدلال کیا ہے، طریق استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نوح علیہ السلام کے اپنی قوم میں قبل الطوفان ہزار سال قیام کی خبر دی ہے، اگر استثناء کا عمل بطور معارضہ ہو جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے تو کذب لازم آئے گا اسلئے کہ اخبار میں استثناء درست نہیں ہوتا (تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا) اگر آیت میں بقول امام شافعی استثناء بطریق معارضہ تسلیم کر لیں تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اولاً ہزار سال قیام کی خبر دی پھر اسمیں سے پچاس سال کی بطور معارضہ نفی کر دی تو اس سے لازم آیا کہ یا تو اللہ تعالیٰ کا قول لبث فیہم الف سنۃ غلط تھا یا پھر الا خمسین غلط ہے اس کے علاوہ دوسری خرابی معارضہ کی صورت میں یہ لازم آتی ہے کہ الف کا اطلاق ما دون الالف پر درست ہو حالانکہ الف کا اطلاق ما دون الالف پر نہ حقیقۃً درست ہے اور نہ مجازاً اسلئے کہ الف علم جنس ہے اور علم جنس کا اطلاق غیر مدلول پر جائز نہیں ہے، الف کا دون الالف پر حقیقۃً اطلاق درست نہ ہونا تو ظاہر ہے، مجازاً اسلئے درست نہیں ہے کہ حقیقت اور مجاز کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے اور الف ما دون الالف کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اور اگر کوئی شبہ کرے کہ الف اور ما دون الالف میں جزئیت کا تعلق معنے مجازی کے لئے کافی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ

جزئیت کا علاقہ جب کافی ہوتا ہے جبکہ جز کل کے ساتھ خاص ہو تاکہ اطلاق ملزوم علی اللازم کے قبیل سے ہو اور مذکورہ مسئلہ میں ایسا نہیں ہے اسلئے کہ ما دون الالف اگرچہ الف کا جز ہے مگر الف کے ساتھ خاص نہیں ہے اسلئے کہ ما دون الالف جس طرح الف کا جز ہے الفین کا بھی جز ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ الف کا اطلاق دون الالف پر نہ حقیقۃً ہے اور نہ مجازاً،

فالخمسین تعرض للعدد المثبت بالالف ہمارے اصحاب کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ الخمسین کا تعارض اس عدد (معدود) سے ہوا ہے جو الف سے ثابت ہے نہ کہ محض الف کے حکم سے بایں طور کہ عدد اپنی حالت پر باقی رہے اور ثبوت حکم میں تعارض واقع ہو جائے اسلئے کہ الف جبتک الف ہے اسکا اطلاق الف سے کم وبیش پر صحیح نہیں ہے حالانکہ امام شافعی رح کی توجیہ کی صورت میں الف کا اطلاق ما دون الالف پر لازم آتا ہے۔

بخلاف العام کاسم المشرکین، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے امام شافعی رح کے استدلال کا جواب دینا چاہتے ہیں امام شافعی رح نے فرمایا تھا کہ اسمیں کوئی حرج نہیں ہے کہ تکلم ہزار کا ہو اور بطور معارضہ ساڑھے نو سو مراد ہوں یعنی امتناع حکم مع بقاء تکلم شائع ذائع ہے جیساکہ عام خص منہ البعض میں ہوتا ہے اسلئے کہ بقدر مخصوص عام کا حکم ممتنع ہوتا ہے اس کے باوجود عام کا اطلاق صحیح ہوتا ہے جیساکہ لفظ مشرکون میں کہ مشرکین ہند وسندھ وروم وغیرہ سب کو شامل ہے، اگر مشرکین ہند کو تخصیص کے ذریعہ خارج کر دیا جائے تب بھی بقیہ پر مشرکین کا اطلاق صحیح ہے، اسی طرح استثناء کے بعد بھی مابقیہ پر مستثنیٰ منہ کا اطلاق صحیح ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مستثنیٰ بعد الاستثناء کو عام مخصوص منہ البعض پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ عام میں تخصیص کے بعد مابقیہ پر عام کا اطلاق بغیر کسی خلل اور خرابی کے درست ہے، بخلاف استثناء کے کہ اسمیں استثناء کے بعد مستثنیٰ منہ کا اطلاق مابقیہ پر درست نہیں ہے مثلاً اگر الف سے خمسین کا استثناء کر دیا جائے تو مابقیہ پر الف کا اطلاق صحیح نہیں ہے۔

ثُمَّ الْاِسْتِثْنَاءُ نَوْعَانِ مُتَّصِلٌ وَهُوَ الْاَصْلُ وَتَفْسِيْرُهُ مَا ذَكَرْنَا وَمُنْفَصِلٌ وَهُوَ مَا لَا يَصْلُحُ اِسْتِخْرَاجُهُ مِنَ الْاَوَّلِ لِاَنَّ الصَّدْرَ لَا يَتَنَاوَلُهُ فَجُعِلَ مُبْتَدَاءً مَجَازًا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَاِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيْ اِلَّا رَبَّ الْعَالَمِيْنَ اَيْ لٰكِنْ رَبَّ الْعَالَمِيْنَ ٥

ترجمہ پھر مستثنیٰ کی دو قسمیں ہیں ایک متصل اور یہی اصل ہے اور اس کی تفسیر وہی ہے جو ہم نے اشارۃً ذکر کی ہے (یعنی مستثنیٰ متصل تکلم بالباقی کے حکم میں ہوتا ہے دوسری قسم مستثنیٰ منفصل ہے اور وہ وہ ہے کہ جسمیں ماقبل سے نکالنے کی صلاحیت نہ ہو اسلئے کہ صدر کلام مستثنیٰ کو شامل نہیں ہوتا لہٰذا مستثنیٰ منفصل کو کلام مستقل قرار دیا جائے گا اور اس پر مستثنیٰ کا اطلاق مجازاً ہوگا جیساکہ اللہ تعالیٰ کے قول ۔ فانہم عدولی الا رب العالمین ،، ای لکن رب العالمین۔

تشریح جس پر استثناء کا اطلاق کیا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک اصل (حقیقت) اور دوسری مجاز، حقیقی استثناء، استثناء متصل ہے جس کی تفسیر کی طرف مصنف رح نے فیکون تکلما بالباقی سے اشارہ کیا ہے اور استثناء مجازی استثناء منفصل ہے جس کو منقطع بھی کہتے ہیں اسکی حقیقت یہ ہے کہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ سے خارج کرنا صحیح نہیں ہوتا اسلئے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہی نہیں ہوتا تو نکالنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے اسلئے کہ خروج دخول کی فرع ہوتی ہے جیسے جاءنی القوم الا حماراً ایں، مستثنیٰ منفصل درحقیقت بمنزلہ کلام مستقل کے ہوتا ہے اس کا ماقبل سے صرف صوری تعلق ہوتا ہے، مستثنیٰ منفصل پر استثناء کا اطلاق الا کے بعد واقع ہونیکی وجہ سے مجازاً ہوتا ہے۔

مصنف کا قول مجازاً تمیز ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور مقصد یہ ہے کہ مستثنیٰ منفصل پر استثناء کا اطلاق مجازاً ہے مگر مصنف علیہ الرحمہ کی عبارت اس مقصد کا بظاہر ساتھ نہیں دے رہی ہے اسلئے کہ جعل کی ضمیر مستثنیٰ منفصل کیطرف راجع ہے اب اصل عبارت یہ ہوگی جعل المستثنیٰ المنفصل مبتدأ، اور مجازاً جملہ سے تمیز واقع ہوگی ای جعل المنفصل مبتداء من الکلام بطریق المجاز لا بطریق الحقیقۃ، اس صورت میں مجازیت کا تعلق کو نہ مبتدأ سے ہوگا نہ کہ کو نہ استثناءً سے، حالانکہ مراد ثانی ہے نہ کہ اول، اگر مجازیت کا تعلق کو نہ مبتدأ سے مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مستثنیٰ منفصل مجازاً کلام مستقل ہوتا ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے اسلئے کہ مستثنیٰ حقیقۃً کلام مستقل ہوتا ہے اگر مصنف علیہ الرحمہ فجعل مبتدأ وجعل استثناءً مجازاً کہتے تو عبارت صاف اور مطلب واضح ہوجاتا۔ (غایۃ)

مصنف علیہ الرحمہ کی عبارت کو بتکلف اس طرح صحیح قرار دیا جاسکتا ہے کہ مجازاً کو اس نسبت سے تمیز قرار دیا جائے جو کہ مصنف کے قول و منفصل سے مفہوم ہو رہی ہے ای استثناء منفصل لکن یقال لہ المستثنیٰ مجازاً کما ہو مذہب الجمہور۔

قال اللہ تعالےٰ فانہم عدولی الا رب العالمین ای لکن رب العالمین: آیت میں الا رب العالمین مستثنیٰ منقطع اور الا بمعنی لکن ہے مطلب یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی قوم سے فرمایا تھا

کہ جن معبودان باطلہ کی تم عبادت کرتے ہو وہ میرے دشمن ہیں لیکن رب العالمین میرا دشمن نہیں ہے رب العالمین چونکہ معبودان باطلہ میں داخل نہیں ہے لہٰذا الا کے ذریعہ خارج نہیں کیا گیا بلکہ الارب العالمین کلام مستقل ہے الا کے بعد واقع ہونے کی وجہ سے ماقبل سے صرف صورۃً متعلق ہے اور اگر قوم معبودان باطلہ کے ساتھ معبود حقیقی کی بھی عبادت کرتی ہو تو اس صورت میں رب العالمین کے صدر کلام میں داخل ہونے کی وجہ سے الارب العالمین مستثنیٰ متصل ہوگا۔

وَاَمَّا بَيَانُ الضَّرُوْرَةِ فَهُوَ نَوْعُ بَيَانٍ يَقَعُ بِمَا لَمْ يُوْضَعْ لَهٗ وَهٰذَا عَلٰى اَرْبَعَةِ اَنْوَاعٍ مِنْهُ مَا هُوَ فِيْ مَعْنَى الْمَنْطُوْقِ بِهٖ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَوَرِثَهٗ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ صَدْرُ الْكَلَامِ اَوْجَبَ الشِّرْكَةَ ثُمَّ تَخْصِيْصُ الْاُمِّ بِالثُّلُثِ دَلَّ عَلٰى اَنَّ الْاَبَ يَسْتَحِقُّ الْبَاقِيَ فَصَارَ بَيَانًا بِصَدْرِ الْكَلَامِ لَا بِمَحْضِ السُّكُوْتِ،

ترجمہ بہر حال بیان ضرورت بیان کی ایسی قسم ہے جو ایسی شے سے واقع ہوتی ہے جو کہ بیان کیلئے موضوع نہیں ہے اور اسکی چار قسمیں ہیں اول وہ کہ جو منطوق بہ کے حکم میں ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "ورثہ ابواہ فلامہ الثلث" صدر کلام نے (ابوین کے درمیان) شرکت کو ثابت کیا ہے پھر ام کے لئے ثلث کی تخصیص نے اس بات پر دلالت کی کہ اب (ام کا حصہ دینے کے بعد) باقی کا مستحق ہے لہٰذا تخصیص ام بالثلث صدر کلام کے لئے بیان ہوگی نہ کہ محض سکوت۔

تشریح واما بیان الضرورۃ الخ بیان کی اضافت ضرورت کی جانب اضافت الشئ الی سببہ کے قبیل سے ہے ای بیان الذی حاصل بسبب الضرورۃ، مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ بیان ضرورت بیان کی وہ نوع ہے جو ایسی شے کے ذریعہ حاصل ہو جو بیان کے لئے وضع نہ کی گئی ہو اور وہ سکوت ہے اسلئے کہ بیان کے لئے نطق وضع کیا گیا ہے نہ کہ سکوت۔

بیان ضرورت کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہو یعنی بیان تو غیر منطوق بہ سے حاصل ہوا ہو مگر حکم میں اس بیان کے ہو جو منطوق بہ سے حاصل ہوا ہو۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول "فان لم یکن لہ ولد وورثہ ابواہ فلامہ الثلث" صدر کلام یعنی ورثہ ابواہ سے میراث میں ابوین کی مطلق شرکت معلوم ہوتی ہے مگر کسی کا متعین حصہ معلوم نہیں ہوتا، پھر اس کے بعد فلامہ الثلث کہہ کر والدہ کا ثلث حصہ متعین فرمادیا اس سے یہ بات ضرورۃً متعین ہوگئی کہ مابقیہ یعنی دو ثلث والد کا حصہ ہے، مطلب یہ کہ ام کا ثلث حصہ متعین کرنا صدر کلام "وورثہ ابواہ" کے ساتھ مل کر والد کے

حصہ کا بیان واقع ہوا ہے نہ کہ محض ام کے حصہ کا بیان، اسلئے کہ اگر صدر کلام سے شرکت ثابت نہ ہو اور ام کا حصہ بیان کر دیا جائے تو اب کا حصہ محض سکوت سے معلوم نہیں ہو سکتا اب آیت کا مفہوم یہ ہوگا فلامہ الثلث ولابیہ مابقے۔

مسائل میں اس کی مثال یہ ہے، رب المال اگر مضارب کا حصہ نفع میں متعین کر دے اور اپنا حصہ متعین نہ کرے مثلاً یوں کہے کہ تو اس مال میں بطور مضاربت عمل کر نفع میں نصف حصہ تیرا ہے تو یہ مضاربت قیاساً اور استحساناً درست ہے اور اگر رب المال اپنا حصہ نفع متعین کر دے مگر مضارب کا حصہ متعین نہ کرے مثلاً یوں کہے تو اس مال میں بطور مضاربت عمل کر نفع میں نصف حصہ میرا ہے اور مضارب کا حصہ متعین نہ کرے تو عقد صرف استحساناً جائز ہے، مذکورہ دونوں صورتوں میں جواز عقد کی وجہ یہ ہے کہ عقد مضاربت کی صحت کے لئے رب المال اور مضارب کا نفع میں حصہ متعین ہونا ضروری ہے مگر جب ایک کا حصہ متعین ہو جاتا ہے تو خود بخود فریق ثانی کا حصہ بھی متعین ہو جاتا ہے مثلاً اگر رب المال نے مضارب سے کہا کہ تم مضاربت پر عمل کرو نفع میں نصف حصہ تمہارا ہے اس سے یہ بات خود بخود معلوم ہو گئی کہ نصف حصہ میرا ہے، اسی مسئلہ پر مزارعت کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے،

وَمِنْهُ مَاثَبَتَ بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ مِثْلُ سُكُوْتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ عِنْدَ أَمْرٍ يُعَايِنُهُ عَنِ التَّغْيِيْرِ يَدُلُّ عَلَى الْحَقِيَّةِ وَفِيْ مَوْضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ يَدُلُّ عَلَى الْبَيَانِ مِثْلُ سُكُوْتِ الصَّحَابَةِ عَنْ تَقْوِيْمِ مَنْفَعَةِ الْبَدَنِ فِيْ وَلَدِ الْمَغْرُوْرِ،

ترجمہ بیان ضرورت کی دوسری قسم وہ ہے جو متکلم کے حال کی دلالت سے ثابت ہوتی ہے مثلاً صاحب شرع کا کسی معاملہ کو دیکھ کر تغیر سے سکوت اختیار کرنا اس معاملہ کے حق ہونے پر دلالت کرتا ہے اور بیان کی حاجت کے موقعہ پر سکوت کرنا بیان پر دلالت کرتا ہے جیساکہ صحابہ کا فریب خوردہ کے ولد کے بارے میں منافع بدنی کی قیمت لگانے سے سکوت اختیار کرنا۔

تشریح اولاً یہ سمجھنا ضروری ہے کہ مغرور کس کو کہتے ہیں؟ مغرور اسم مفعول کا صیغہ جو غرر سے مشتق ہے اس کے معنے ہیں فریب خوردہ یعنی وہ شخص کہ جس کو کسی نے دھوکہ دیا ہو اور ولد مغرور کا مطلب ہے فریب خوردہ کا بچہ، مثلاً اگر کسی باندی نے خود کو آزاد ظاہر کر کے کسی شخص سے نکاح کر لیا اور اس سے اولاد بھی پیدا ہو گئی یہ ولد مغرور کہلائے گا۔

عبارت کی تشریح سمجھئے، مصنف علیہ الرحمہ بیان ضرورت کی انواع اربعہ میں سے دوسری نوع کو بیان فرمارہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ متکلم کے حال یعنی سکوت سے ثابت ہو یعنی جس معاملہ میں شخص کو بولنا چاہئے اگر وہ شخص خاموش رہے تو اس کی یہ خاموشی رضامندی پر دال ہوگی جیسا کہ باکرہ بالغہ سے اگر اس کا والد نکاح کی اجازت طلب کرے اور باکرہ سکوت اختیار کرے تو اس کا یہ سکوت رضامندی پر دال ہوگا، اسی طرح اگر شارع کا کسی فعل کو دیکھ کر خاموش رہنا اور اسمیں کسی قسم کا تغیر نہ کرنا یہ شارع کی رضامندی اور اس فعل کے مباح ہونے کی دلیل ہے مثلاً آپ صلعم کا لوگوں کو خرید و فروخت کرتے ہوئے اور اکل و شرب کے معاملات کرتے ہوئے دیکھنا اور آپ کا کسی قسم کی نکیر نہ فرمانا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ تمام معاملات مباح اور مشروع ہیں اسلئے کہ نبی کے لئے یہ جائز نہیں کہ کسی منکر کو دیکھے اور قدرت کے باوجود اس پر نکیر نہ کرے اس لئے کہ اللہ تعالٰی نے نبی کا ناہی عن المنکر اور آمر بالمعروف ہونا وصف ذکر فرمایا ہے قال اللہ تعالٰی یامرہم بالمعروف وینہٰہم عن المنکر، نیز آپ صلعم نے ساکت عن الحق کو شیطان اخرس فرمایا ہے لہٰذا شارع کا سکوت بیان سمجھا جائے گا۔

وفی موضع الحاجۃ الی البیان یدل علی البیان الخ اور اسی طرح بیان کی حاجت کے وقت سکوت بیان پر دلالت کرتا ہے، یزید بن عبد اللہ فرماتے ہیں کہ ایک باندی نے اپنے مالک سے فرار ہو کر قبائل عرب میں پہونچکر خود کو آزاد ظاہر کیا بنی عذرہ کے ایک شخص نے اس باندی سے نکاح کر لیا اس سے اولاد پیدا ہوئی، ایک مدت کے بعد اس باندی کا مالک آیا اور اپنا مقدمہ حضرت عمر کی عدالت میں پیش کیا چنانچہ حضرت عمر نے باندی اس مالک کو دلا دی اور شوہر پر بچوں کی قیمت واجب کر دی تاکہ بچے آزاد ہو جائیں البتہ ولد کے منافع بدنی کی قیمت سے سکوت فرمایا یعنی ولد سے جو منافع بدنی کسب وغیرہ کی صورت میں حاصل ہوئے تھے اسکی قیمت مالک کو نہیں دلائی اور یہ سب کچھ صحابہ کے روبرو ہوا اور کسی نے بھی اسپر نکیر نہیں کی بلکہ سکوت فرمایا لہٰذا ان حضرات کا سکوت اس بات کی دلیل ہے کہ منافع اتلاف کی وجہ سے مضمون نہیں ہوتے مثلاً اگر کوئی شخص کسی کی کتاب غصب کرلے اور اس سے استفادہ بھی کرے مگر کتاب کو جس حالت پر غصب کیا تھا اسی حالت پر واپس کردے اسمیں کسی قسم کا نقصان نہ کرے تو غاصب پر نفع اٹھانیکا کوئی ضمان لازم نہیں ہے۔ مذکورہ مسئلہ میں صحابہ نے سکوت اختیار فرمایا حالانکہ موقع بیان کا تھا، اسلئے کہ مالک حضرت عمر کی عدالت میں واقعہ کا حکم معلوم کرنے کے لئے آیا تھا اور وہ اس بات سے ناواقف تھا کہ اس کے لئے کیا واجب ہے، اور یہ اس نوعیت کا پہلا واقعہ تھا کہ آپ صلعم کے

بعد پیش آیا تھا جس کے بارے میں کوئی نص وصراحت موجود نہیں تھی لہٰذا ان حضرات پر اس واقعہ کا حکم بتمام وکمال بیان کرنا واجب تھا ایسی صورت میں بعض احکام سے سکوت کرنا یہ نفی کی دلیل ہوتی ہے۔

اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ ہو سکتا ہے کہ ولد مغرور صغیر ہو جس کی وجہ سے اس کے منافع بدنی ہی نہ ہوں جس کی وجہ سے منافع کی قیمت مالک کو نہ دلوائی ہو۔

تو اس کا جواب یہ ہے چونکہ روایت میں عدم تقویم منافع کا ذکر ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وَلد کی منفعت تھی مگر اس کی قیمت لگانے سے سکوت کیا تھا۔

سوال: یدل ثانی کی ضمیر کا مرجع اگر وہی ہے جو یدل اول کی ضمیر کا ہے۔ اور وہ سکوت شارع ہے تو اس صورت میں مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں رہتی اسلئے کہ مثال سکوت صحابہ کی پیش کی گئی ہے حالانکہ سکوتِ شارع کی مثال ہونی چاہیے، اور اگر یدل ثانی کا مرجع مطلق سکوت کو قرار دیا جائے جیساکہ مصنف کا مقصد بھی ہے تو اس صورت میں وفی موضع الحاجۃ کا عطف ماقبل پر درست نہیں رہتا اسلئے کہ معطوف علیہ میں سکوت، شارع کی قید کے ساتھ مقید ہے اور معطوف میں سکوت مطلق ہے۔

جواب: یدل ثانی کی ضمیر کا مرجع سکوت مطلق ہے مگر وہ سکوت محذوف ہے نہ کہ وہ سکوت جو سکوت مقید کے ضمن میں موجود ہے لہٰذا اس صورت میں کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا اور اصل عبارت اسطرح ہوگی، وفی موضع الحاجۃ الی البیان یدل السکوت علی البیان مثل سکوت الصحابۃ،

وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ ضَرُورَةَ دَفْعِ الْغَرَرِ مِثْلُ سُكُوتِ الشَّفِيعِ وَسُكُوتِ الْمَوْلٰى حِيْنَ يَرٰى عَبْدَهٗ يَبِيْعُ وَيَشْتَرِيْ،

ترجمہ اور بیانِ ضرورت کی ایک قسم یہ ہے کہ (لوگوں سے) دھوکہ کو دفع کرنیکی ضرورت کی غرض سے بیان ثابت ہوا ہو جیساکہ شفیع کا سکوت اور مولیٰ کا سکوت جبکہ اپنے غلام کو خرید وفروخت کرتے ہوئے دیکھے۔

تشریح مصنف بیان ضرورت کی تیسری قسم کو بیان فرمارہے ہیں بیان ضرورت کی تیسری قسم وہ ہے کہ جو لوگوں کو دھوکہ سے محفوظ رہنے کے لئے ثابت ہو کیونکہ دھوکہ دینا حرام ہے اور دھوکہ کھانا بے وقوفی ہے لہٰذا اس عزر کو دور کرنے کے لئے بیان ضرورۃً ثابت ہوگا

مثلاً شفیع کو بیع کا علم ہوگیا مگر اس کے باوجود اس نے سکوت اختیار کیا تو شفیع کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہے کہ اس نے اپنے حق شفعہ کو ترک کر دیا ہے اور شفیع کے سکوت کو ترک شفعہ کا بیان اسلئے قرار دیا گیا ہے کہ مشتری سے دھوکہ دور کیا جاسکے اس طور پر کہ اگر شفیع کا سکوت ترک شفعہ کا بیان نہ ہو تو مشتری کو ضرر ہوگا اسلئے کہ شفیع کے خوف سے اس مبیع کے اندر تصرف کرنے سے گریز کرے گا اسی طرح بائع کو بھی ضرر ہوگا کیونکہ شفیع کے خوف کی وجہ سے کوئی شخص اس جائداد غیر منقولہ کو خریدنے کا ارادہ نہیں کرے گا، اسی طرح اگر مولیٰ اپنے غلام کو خرید و فروخت کرتا دیکھ لے اور سکوت اختیار کرلے تو اسکا یہ سکوت لوگوں سے دھوکہ کو دور کرنے کے لئے اس بات کا بیان ہوگا کہ اس نے غلام کو تجارت کی اجازت دیدی ہے۔

امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ مولیٰ کا یہ سکوت اجازت شمار نہ ہوگا کیونکہ اسمیں یہ احتمال بھی ہے کہ مولیٰ نے غصہ کیوجہ سے سکوت اختیار کیا ہو اور محتمل حجت نہیں ہوتا لہٰذا مولیٰ کا سکوت اجازت کے لئے حجت نہ ہوگا۔

وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِضَرُورَةِ كَثْرَةِ الْكَلَامِ مِثْلُ قَوْلِ عُلَمَائِنَا فِيمَنْ قَالَ لَهُ عَلَيَّ مِأَةٌ وَدِرْهَمٌ أَوْ مِأَةٌ وَقَفِيزُ حِنْطَةٍ إِنَّ الْعَطْفَ جُعِلَ بَيَانًا لِلْمِأَةِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ الْقَوْلُ قَوْلُهُ فِي بَيَانِ الْمِأَةِ كَمَا إِذَا قَالَ لَهُ عَلَيَّ مِأَةٌ وَثَوْبٌ قُلْنَا إِنَّ حَذْفَ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ مُتَعَارَفٌ ضَرُورَةَ كَثْرَةِ الْعَدَدِ وَطُولِ الْكَلَامِ ذٰلِكَ فِيمَا يَثْبُتُ وُجُوبُهُ فِي الذِّمَّةِ فِي عَامَّةِ الْمُعَامَلَاتِ كَالْمَكِيلِ وَالْمَوْزُونِ دُونَ الثِّيَابِ فَإِنَّهَا لَا تَثْبُتُ فِي الذِّمَّةِ إِلَّا بِطَرِيقٍ خَاصٍّ وَهُوَ السَّلَمُ۔

ترجمہ اور بیان ضرورت کی ایک قسم وہ ہے جو کہ کلام کے کثیر الاستعمال ہونے کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے جیسا کہ ہمارے علماء کا قول اس شخص کے بارے میں جس نے کہا لہ علی مأۃ و درہم یا مأۃ و قفیز حنطۃ، بلا شبہ عطف مأۃ کے لئے بیان ہے اور امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ قائل کا قول معتبر ہوگا جیسا کہ لہ علی مأۃ و ثوب کہنے کی صورت میں، ہم کہیں گے کہ معطوف علیہ کا حذف کثرت استعمال، عدد اور طول کلام کی وجہ سے متعارف ہے اور یہ اس چیز میں ہے جسکا وجوب عام معاملات میں ذمہ میں ثابت ہوتا ہے جیسا کہ مکیل اور موزون نہ کہ کپڑے اسلئے کہ کپڑے ذمہ میں

ثابت نہیں ہوتے ہیں مگر بطریق خاص اور وہ بیع سلم ہے۔

تشریح بیان ضرورت کی چوتھی قسم وہ ہے کہ جسمیں کلام کے کثیر الاستعمال ہونے کی ضرورت یا طول کلام سے اجتناب کی ضرورت کیوجہ سے سکوت، بیان ثابت ہوتا ہے یعنی اگر کلام کثیر الاستعمال ہو تو ایسی صورت میں بھی سکوت بمنزلہ بیان ثابت ہوتا ہے اسی طرح طول کلام کی ضرورت کیوجہ سے بھی سکوت بیان ثابت ہوتا ہے اس اصول پر امام شافعی رح بھی متفق ہیں جیساکہ جملہ ناقصہ کے جملہ کاملہ پر عطف کی صورت میں سکوت کو بیان مانتے ہیں مگر مذکورہ مسئلہ میں امام شافعی کو اختلاف ہے اور قیاس بھی یہی ہے، ہمارے نزدیک تو یہ مسئلہ بھی مذکورہ اصل پر مبنی ہے، امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مقر نے مأۃ مبہم کا اقرار کیا ہے اسلئے کہ مأۃ کی وضاحت نہیں کی کہ وہ کیا ہیں اور قائل کا قول ودرہم، مأۃ کی تفسیر نہیں ہے اسلئے کہ درہم کا واؤ کے ذریعہ مأۃ پر عطف کیا گیا ہے اور عطف لغۃً تفسیر کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے، اسی کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صحت عطف کی شرائط میں سے مغایرت ہے، یہی وجہ ہے کہ عطف الشئی علیٰ نفسہ جائز نہیں ہے اور صحت تفسیر کی شرط عینیت ہے یعنی مفسَّر اور مفسِّر میں عینیت شرط ہے اسلئے کہ دراہم عشرۃ دراہم میں عین عشرہ ہے نہ کہ غیر تو پھر عطف تفسیر کیسے واقع ہو سکتا ہے اور جب عطف تفسیر واقع نہیں ہو سکتا تو مأۃ مجمل ہی رہے گا اور مجمل کی تفسیر میں قائل کا قول ہی معتبر ہوتا ہے جیساکہ قائل کے قول لفلان علی ماۃ وثوب میں مأۃ کی تفسیر میں قائل کا قول معتبر ہوگا۔

بخلاف قائل کے قول علی مأۃ وثلثۃ دراہم میں دراہم مأۃ کی تفسیر واقع ہو سکتا ہے اسلئے کہ ایک مبہم کا دوسرے مبہم پر عطف کیا ہے کیونکہ مأۃ اور ثلثۃ دونوں مبہم ہیں اس کے بعد دراہم سے تفسیر کی ہے لہٰذا یہ تفسیر دونوں کیطرف راجع ہوگی اسلئے کہ ہر ایک تفسیر کا محتاج ہے جیساکہ لفلان علی مأۃ وثلثۃ اثواب میں اثواب دونوں کی تفسیر واقع ہے۔

احناف کے قول کی دلیل: احناف کے قول کی دلیل استحسان ہے اور وہ یہ ہے کہ درہم وغیرہ عادۃً اور عرفاً بیان واقع ہوتے ہیں اسلئے کہ معطوف علیہ کی تفسیر وتمیز کا حذف عددیں جبکہ معطوف میں حذف پر دلیل ہو تو طول کلام کی ضرورت کیوجہ سے متعارف ہے مثلاً کہا جاتا ہے بعت منک ہٰذا بمأۃ وعشرۃ دراہم، اس مثال میں ایک سو دس دراہم مراد ہیں اسلئے کہ دراہم مأۃ کی تفسیر واقع ہو رہا ہے اور جب بیع میں دراہم عطف تفسیر ہو کر باعتبار عرف اور عادت کے درست ہے تو اسی طرح دراہم کا عطف مفسر ہو کر اقرار میں بھی درست ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب معطوف از قبیلہ مقدار یعنی کیل، عدد، وزن وغیرہ کے قبیل سے نہ ہو مثلاً ثوب ہو یا شاۃ

ہو یا عبد وغیرہ ہو مثلاً قائل کہے لفلان علی مأة وثوب، تو اس صورت میں معطوف معطوف علیہ کے لئے مفسر واقع نہ ہوگا اسلئے کہ معطوف علیہ کے حذف کا مقتضی کثرت استعمال ہے اس لئے کہ کثرت استعمال تخفیف کو چاہتا ہے لہٰذا جواز قبیلۂ مقدار نہ ہو اسکا استعمال کثیر نہیں ہوتا کہ اسمیں معطوف علیہ کے مفسر کے حذف کی ضرورت محسوس ہو اور معطوف کو اس کی تفسیر قرار دیا جائے معطوف علیہ کے مفسر کی ضرورت تو وہاں ہوتی ہے جہاں کثرت استعمال ہوتا ہے اور کثرت استعمال مقادیر میں ہوتا ہے اسلئے کہ ذمہ میں مقادیر ہی زیادہ واجب ہوتی ہیں لہٰذا انہی میں معطوف معطوف علیہ کے لئے بیان اور تفسیر بھی واقع ہوگا، غیر مکیلات وموزونات ومعدودات چونکہ بکثرت ذمہ میں واجب نہیں ہوتیں سوائے عقد خاص یعنی بیع سلم وغیرہ کے لہٰذا ان میں حذف اور عطف کے مفسر ہونے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

بَابُ بَيَانِ التَّبْدِيْلِ، وَهُوَ النَّسْخُ وَالنَّسْخُ فِيْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ بَيَانٌ لِمُدَّةِ الْحُكْمِ الْمُطْلَقِ الَّذِيْ كَانَ مَعْلُوْمًا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى إِلَّا أَنَّهٗ تَعَالٰى أَطْلَقَهٗ فَصَارَ ظَاهِرُهُ الْبَقَاءَ فِيْ حَقِّ الْبَشَرِ فَكَانَ تَبْدِيْلًا فِيْ حَقِّنَا بَيَانًا مَحْضًا فِيْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ كَالْقَتْلِ فَإِنَّهٗ بَيَانٌ مَحْضٌ لِلْأَجَلِ فِيْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ تَغْيِيْرٌ وَتَبْدِيْلٌ فِيْ حَقِّ الْقَاتِلِ،

ترجمہ بہر حال تبدیل سو وہ نسخ ہے اور نسخ صاحب شرع کے حق میں اس حکم مطلق کی مدت کا بیان ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم تھی مگر اللہ تعالیٰ نے اس کو مطلق رکھا تھا تو وہ حکم بظاہر انسان کے حق میں باقی رہنے والا تھا لہٰذا ہمارے (انسان) کے حق میں تبدیل ہو گیا اور صاحب شرع (اللہ تعالیٰ) کے حق میں بیان محض ہوگا اور وہ جیسے کہ قتل ہے اسلئے کہ قتل صاحب شرع کے حق میں موت کی مدت کا بیان ہے اور قاتل کے حق میں تغییر وتبدیل ہے۔

تشریح فاضل مصنف بیان ضرورت کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد بیان تبدیل کو بیان فرماتے ہیں مصنف علیہ الرحمہ نے بیان تبدیل کے لئے اس کی اہمیت اور مباحث کی کثرت کے پیش نظر مستقل باب قائم کیا ہے۔

بیان تبدیل میں پانچ بحثیں ہیں (۱) بیان تبدیل کی تعریف (۲) بیان تبدیل کا جواز (۳) بیان تبدیل کا محل (۴) بیان تبدیل کی شرط (۵) ناسخ اور منسوخ، مصنف رحمہ نے جواز نسخ کی بحث کو

غایت ظہور کی وجہ سے ترک کر دیا ہے اسلئے کہ نسخ عقلاً جائز اور شرعاً واقع ہے (بخلاف یہود لعنہم اللہ کے) ان کے یہاں کتاب اللہ میں نسخ جائز نہیں ہے، کتاب و سنت دونوں سے نسخ کا ثبوت ہے، کتاب اللہ سے نسخ کے ثبوت کی مثال "ما ننسخ من آیۃ او ننسہا نات بخیر منہا او مثلہا" سنت رسول سے نسخ کے ثبوت کی مثال، حمار اہلی ابتداءً حلال تھا بعد میں غزوۂ خیبر کے موقعہ پر سنت کے ذریعہ حرام ہوا، احکام کا حسن و قبح مصالح کی تبدیلی کے ساتھ بدلتا رہتا ہے کتنے ہی امور ایسے ہوتے ہیں کہ جو ایک وقت میں مصلحت کے پیش نظر حسن ہوتے ہیں اور جب مصلحت تبدیل ہو جاتی ہے تو ان کا حسن بھی ختم ہو جاتا ہے اگر طبیب ایک وقت میں ایک دوا کے استعمال کا حکم دیتا ہے اور دوسرے وقت میں اس دوا کے استعمال سے منع کر دیتا ہے تو یہ حکمت کے عین مطابق ہے اس لئے کہ مریض کی حالت کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ دوا کی تبدیلی ضروری ہے۔

وہو النسخ: مصنف فرماتے ہیں کہ تبدیل دراصل نسخ ہی ہے یعنی لغت میں تبدیل کے معنے نسخ کے ہیں کما قال اللہ تعالےٰ "واذا بدلنا آیۃ مکان آیۃ" مذکورہ آیت میں نسخ کو تبدیل کہا گیا ہے

نسخ کے لغوی معنے: نسخ لغت میں زائل اور معدوم کرنے کو کہتے ہیں یقال نسخت الشمس الظل، سورج نے سایہ زائل کر دیا، و یقال نسخت الریح الآثار، ہوا نے نشانات مٹا دیئے اس کے علاوہ نسخ کے دوسرے معنے ایک شے کو ایک جگہ سے دوسری جگہ یا ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل کرنے کے ہیں یقال نسخت النحل العسل، شہد کی مکھی نے شہد کو ایک خلیہ سے دوسرے خلیہ میں منتقل کر دیا، اصطلاح علم الفرائض میں مناسخہ اسی سے ہے۔

نسخ کے اصطلاحی معنے: ہو بیان انتہاء حکم شرعی مطلق عن التابید والتوقیت بنص متاخر عن مورده، تبدیل اصطلاح شرع میں ایسے حکم شرعی کی انتہا کا بیان ہے جو تابید اور توقیت کی قید کے ساتھ مقید نہ ہو، نسخ اصطلاحی صاحب شرع کے حق میں اس حکم مطلق کی مدت کے بیان کو کہتے ہیں جو اللہ کے علم میں ہے لیکن اس کو مطلق رکھا بایں طور کہ اس کا وقت متعین نہیں کیا اس اطلاق کی وجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ حکم انسان کے حق میں ہمیشہ باقی رہنے والا ہے لہٰذا یہ نسخ انسانوں کے حق میں تبدیل اور صاحب شرع کے حق میں حکم اول کی انتہاء کا بیان محض ہے یہی وجہ ہے کہ بیان تبدیل من وجہ بیان اور من وجہ تبدیل ہے، یعنی شارع کے حق میں بیان اور انسان کے حق میں تبدیل ہے۔

بیان تبدیل کی مثال: اللہ تعالےٰ نے اول خمر کو مباح قرار دیا تھا اور اللہ تعالےٰ کے علم میں یہ بات تھی کہ ایک مدت کے بعد اس کو حرام کر دے گا لیکن اللہ تعالےٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ میں

شراب کو ایک مدت معینہ کے لئے مباح کر رہا ہوں بعد میں اس کو حرام کر دوں گا بلکہ حلت کے حکم کو مطلق رکھا تھا جس کی وجہ سے بندوں کو یہ خیال پیدا ہوا کہ شراب کی حلت ابدی ہے پھر جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے تحریم آئی تو یہ بندوں کے حق میں حلت کو حرمت سے تبدیل کرنا ہوا اور صاحب شرع کے حق میں مدت اباحت کا بیان ہے جو کہ شارع کو پہلے سے معلوم تھی۔

بیان تبدیل کی مثال محسوسات میں یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو قتل کر دیا تو یہ قتل انسانوں کے اعتبار سے تبدیل ہے اسلئے کہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر اس شخص کو قتل نہ کیا ہوتا تو یہ مزید زندہ رہتا مگر قاتل نے مقتول کی حیات کو منقطع کر دیا یہی وجہ ہے کہ قاتل پر قتل عمد میں قصاص اور قتل خطا میں دیت واجب ہوتی ہے مگر شارع کے حق میں مذکورہ قتل اسی مدت مقدرہ کا بیان ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے۔

وَمَحَلُّهُ حُكْمٌ يَكُوْنُ فِيْ نَفْسِهِ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ وَلَمْ يَلْتَحِقْ بِهِ مَا يُنَافِي النَّسْخَ مِنَ التَّوْقِيْتِ أَوْ تَأْبِيْدٍ ثَبَتَ نَصًّا كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى خٰلِدِيْنَ فِيْهَا أَبَدًا أَوْ دَلَالَةً كَسَائِرِ الشَّرَائِعِ الَّتِيْ قُبِضَ عَلَيْهَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

ترجمہ اور بیان تبدیل کا محل وہ حکم ہے جسمیں فی نفسہٖ وجود اور عدم کا احتمال ہو اور اسکو نسخ کا منافی لاحق نہ ہوتا ہو، یعنی توقیت یا ایسی تابید جو نص سے ثابت ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "خٰلدین فیہا ابدا" میں یا تابید دلالۃً ثابت ہو جیسا کہ وہ تمام احکام جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی۔

تشریح فاضل مصنف ومحلہ سے بحث ثالث کا آغاز فرما رہے ہیں اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ محل میں دو امروں کا ہونا ضروری ہے اول یہ کہ تبدیل کا محل ایسا حکم ہو کہ جسمیں شرعًا مشروعیت اور عدم مشروعیت کا احتمال ہو، اگر شرعًا مشروعیت کا احتمال نہیں ہے تو اسمیں نسخ نہ ہوگا جیسا کہ کفر اور اگر عدم مشروعیت کا احتمال نہ ہو تب بھی اسمیں نسخ نہ ہوگا جیسا کہ ایمان باللہ، دوسری بات یہ کہ جو حکم احتمال نسخ رکھتا ہے اس سے کوئی منافی نسخ لاحق نہ ہو، منافی کی تین قسمیں ہیں جیسا کہ مصنف نے اپنے قول من توقیت نصًا سے بیان فرمایا ہے، اول توقیت جو نص سے ثابت ہو چنانچہ اگر کسی حکم کا نص سے مؤقت ہونا ثابت ہو گیا تو اسمیں نسخ نہ ہوگا جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "وامسکوہن فی

البیوت حتےٰ یتوفٰہن الموت او یجعل اللہ لہن سبیلاً، دوم یہ کہ اس حکم میں تابید صراحۃً یا دلالۃً ثابت نہ ہو صراحۃً تابید کی مثال اللہ تعالےٰ کے قول «خلدین فیہا ابدًا» اسمیں اللہ تعالےٰ نے ابدًا سے صراحۃً تابید ثابت کی ہے لہذا اسمیں بھی نسخ نہیں ہو سکتا اسلئے کہ تابید صریح نسخ کے منافی ہے یہ ابوبکر جصاص اور شیخ ابو منصور وغیرہ کا مذہب ہے اور جمہور اور ہمارے اصحاب میں سے ایک جماعت نیز امام شافعی اسمیں نسخ کے قائل ہیں۔ صاحب نامی نے مصنف علیہ الرحمہ کی بیان کردہ تابید کی مثال میں یہ کہہ کر نظر پیش کی ہے کہ خلدین فیہا ابدًا، یہ از قبیلۂ اخبار ہے اور اخبار میں نسخ جاری نہیں ہوتا لہذا خلدین فیہا ابدًا میں امتناع نسخ خبر ہونے کی وجہ سے ہے نہ کہ تابید کی وجہ سے،

صاحب نامی کی نظر میں احقر کو نظر ہے اسلئے کہ خلدین فیہا ابدًا کی دو حیثیتیں ہیں ایک خبر کی اور دوسرے حکم کی، خبر ہونے کی حیثیت سے نسخ جاری نہیں ہو سکتا مگر حکم ہونے کی حیثیت سے نسخ جاری ہو سکتا ہے، حکم کی حیثیت کا تعلق عقائد سے ہے اسلئے کہ اہل جنت والنار کے بارے میں آخری فیصلہ کے بعد ہمیشہ جہنم یا جنت میں رہنے کا اعتقاد رکھنا یہ از قبیلہ احکام ہے اور احکام میں نسخ جاری ہوتا ہے، صاحب نامی نے صراحۃً تابید کی مثال محدود فی القذف کے بارے میں اللہ تعالےٰ کے قول «ولا تقبلوا لہم شہادۃً ابدًا» کو پیش کیا ہے اسلئے کہ اسمیں تابید صریح کی وجہ سے نسخ جاری نہیں ہو سکتا، اس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ بعض شارحین کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ تابید صریح کی مثال احکام میں نہیں ہے۔

ودلالۃً: دلالۃً تابید کی مثال وہ احکام ہیں جن پر آپ صلعم کو وفات دی گئی آپ کی وفات سے قبل احکام میں نسخ کا احتمال تھا اسلئے کہ وحی کا سلسلہ جاری تھا مگر جب آپ صلعم کی وفات ہو گئی تو وہ احکام بھی دائمی اور ابدی ہو گئے اسلئے کہ آپ صلعم خاتم النبیین ہیں آپکے بعد کوئی نبی آنیوالا نہیں ہے اور نسخ وحی ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے لہذا اس دلالت کے بعد احتمال نسخ باقی نہیں رہا۔

وَالشَّرْطُ التَّمَكُّنُ مِنْ عَقْدِ الْقَلْبِ عِنْدَنَا دُوْنَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَلَاخِلَافَ بَيْنَ الْجُمْهُوْرِ اَنَّ الْقِيَاسَ لَايَصْلُحُ نَاسِخًا وَكَذٰلِكَ الْاِجْمَاعُ عِنْدَ اَكْثَرِهِمْ لِاَنَّ الْاِجْمَاعَ عِبَارَةٌ عَنْ اِجْتِمَاعِ الْاٰرَاءِ وَلَامَدْخَلَ لِلرَّاْيِ فِيْ مَعْرِفَةِ نِهَايَةِ وَقْتِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ فِي الشَّيْءِ عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى،

ترجمہ: اور جواز نسخ کی شرط ہمارے نزدیک اعتقاد قلبی پر قادر ہونا ہے نہ کہ عمل پر

قادر ہونا بخلاف معتزلہ کے، جمہور کے درمیان اس بات میں اختلاف نہیں ہے کہ قیاس میں ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں ہے اسی طرح اجماع میں بھی جمہور کے نزدیک ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں ہے اسلئے کہ اجماع اجتماعِ آراء کا نام ہے اور رائے کو کسی شے کے عند اللہ حسن و قبح کے وقت کی انتہا کی معرفت میں کوئی دخل نہیں ہے۔

تشریح جواز نسخ کی بہت سی شرائط ہیں بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ، مختلف فیہ میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کسی حکم کے منسوخ ہونے کے لئے اتنا وقت ضروری ہے کہ جسمیں مکلف اس حکم کے بارے میں اعتقاد رکھ سکے اس سے زیادہ وقت کی ضرورت نہیں ہے، معتزلہ کے نزدیک اتنا وقت ضروری ہے کہ جس میں مکلف اس حکم پر عمل کر سکے، خلاصہ یہ کہ ہمارے نزدیک نسخ تب ہی ہو سکتا ہے کہ جب مکلف کو عمل قلبی کا وقت مل گیا ہو خواہ عمل بدنی کا وقت ملا ہو یا نہ ملا ہو اور معتزلہ کے نزدیک عمل بدنی کیلئے وقت ملنا ضروری ہے۔

معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ نسخ قبل القدرۃ علی العمل شے واحد میں زمان واحد میں اجتماع حسن و قبح کی طرف مؤدی ہوتی ہے اسلئے کہ زمان واحد میں شے واحد سے امر و نہی کا تعلق ہوتا ہے جو کہ اجتماع حسن و قبح ہے یہ باطل ہے مثلاً شارع کہے صلوا عند غروب الشمس من ہذا الیوم رکعتین پھر غروب شمس سے قبل کہے لا تصلوا عند غروب الشمس من ہذا الیوم، یہ اجتماع ضدین ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ اعتقاد قلبی اصل ہے اسلئے کہ عمل اعتقاد قلبی کے بغیر عبادت نہیں بن سکتا اور اعتقاد عمل کے بغیر عبادت بن سکتا ہے لقولہ علیہ السلام، نیۃ المرء خیر من عملہ، نیز احناف کے مذہب کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شب معراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پچاس نمازوں کا تحفہ دربار خداوندی سے عطا کیا گیا اور عمل پر قدرت سے پہلے ہی پانچ کے علاوہ کو منسوخ کر دیا گیا یہ نسخ قبل العمل تھا نہ کہ بعد العمل۔

اعتراض: حدیث معراج سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ قبل الاعتقاد بھی نسخ جائز ہے حالاں کہ آپ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اسلئے کہ مکلفین تک پچاس نمازوں کی فرضیت پہونچنے سے قبل ہی منسوخ ہو گئیں جب مکلفین کو پچاس نمازوں کی فرضیت کا علم ہی نہیں ہوا تو انکی فرضیت کا اعتقاد کہاں سے ہوگا۔

جواب: مکلفین کے تمام افراد کا اعتقاد ضروری نہیں ہے اگر بعض افراد بھی فرضیت کا اعتقاد کر لیں تو نسخ کے لئے کافی ہے اور مکلفین کے افراد میں آپ صلعم بھی شامل ہیں اور آپ نے فرضیت کا اعتقاد کر لیا تھا لہٰذا نسخ درست ہوا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سرگوشی کرنے سے

قبل صدقہ کرنے کو فرض قرار دیا گیا تھا مگر اس پر سوائے حضرت علی کے کسی نے بھی عمل نہیں کیا اور حکم منسوخ ہو گیا، حضرت علی فرماتے تھے کہ کتاب اللہ میں ایک آیت ایسی ہے کہ جس پر نہ تو مجھ سے پہلے عمل کیا اور نہ بعد میں اور وہ آیت مناجات ہے۔

ولا خلاف بین الجمہور ان القیاس لا یصلح ناسخاً الخ مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک خواہ جلی ہو یا خفی ادلہ اربعہ میں سے کسی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا، قیاس کے کتاب و سنت کو ناسخ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں قیاس سے قوی ہیں اور ضعیف قوی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا اور اجماع کے لئے اسلئے ناسخ نہیں ہو سکتا کہ اجماع کتاب و سنت کے معنے میں ہے اور قیاس قیاس کے لئے اسلئے ناسخ نہیں ہو سکتا کہ نسخ تعارض کی فرع ہے اور جب قیاسین میں تعارض واقع ہوتا ہے تو انہیں سے ایک بھی ساقط نہیں ہوتا تو پھر کس طرح ایک دوسرے کیلئے ناسخ ہو سکتا ہے،

قیاس کے ناسخ نہ ہونے کی دوسری وجہ صحابہ کا عمل ہے صحابہ نے کتاب و سنت کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا ہے چنانچہ حضرت علی نے فرمایا کہ اگر دین رائے اور قیاس سے ہوتا تو مسح کے لئے باطن خف ظاہر خف سے اولیٰ ہوتا لیکن میں نے رسول اللہ صلعم کو ظاہر خف پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے نہ کہ باطن خف پر، بعض حضرات جنہیں ابن شریح بھی شامل ہیں فرمایا ہے کہ قیاس کے ذریعہ نسخ جائز ہے اسلئے کہ نسخ تخصیص کے مانند بیان ہے اور قیاس سے بیان جائز ہے لہذا جس سے بیان جائز ہو اس سے نسخ بھی جائز ہو گا مگر یہ قول درست نہیں ہے اسلئے کہ تخصیص دلیل عقلی اور اجماع نیز خبر واحد سے درست ہے مگر نسخ جائز نہیں ہے لہذا نسخ اور تخصیص میں تساوی ثابت کرنا درست نہیں ہے اس کے علاوہ تخصیص بیان اور نسخ ابطال ہے۔

ابو القاسم انماطی نے کہا ہے کہ اگر قیاس مستنبط من الکتاب ہو تو اس سے نسخ کتاب جائز ہے اسی طرح اگر قیاس مستنبط من السنۃ ہو تو اس سے سنت کا نسخ جائز ہے اسلئے کہ مذکورہ قیاس درحقیقت کتاب و سنت ہی کے حکم میں ہے لہذا یہ نسخ کتاب بالکتاب اور نسخ سنت بالسنت کے قبیل سے ہو گا جو کہ جائز ہے، انماطی کا قول بھی ضعیف ہے اسلئے کہ علت مستنبط من الکتاب والسنۃ کہ جس پر قیاس کا دار و مدار ہے مقطوع یعنی یقینی نہیں ہے اور کتاب و سنت یقینی اور قطعی ہے لہذا غیر قطعی سے قطعی کا نسخ جائز نہ ہو گا۔

وکذلک الاجماع : اکثر علماء جمہور کے نزدیک اجماع بھی ادلہ اربعہ میں سے کسی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا اسلئے کہ اجماع نام ہے اجتماع آراء کا اور رائے کے ذریعہ کسی امر کے حسن کی انتہا معلوم نہیں ہو سکتی لہذا امت حکم کی مدت کی معرفت پر قادر نہیں ہو سکتی۔

عیسےٰ ابن ابان اور بعض معتزلہ کے نزدیک اجماع سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے اسلئے کہ مؤلفۃ القلوب کا حصہ کتاب اللہ میں مذکور ہے مگر حضرت ابوبکر رض کے زمانہ میں اجماع سے مؤلفۃ القلوب کا حصہ صدقات سے ساقط ہوگیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کے حصہ کا سقوط انتہاء علت سے انتہاء حکم کے قبیل سے ہے یعنی صدقات میں مؤلفۃ القلوب کا حصہ ابتداء اسلام میں اسلام اور مسلمانوں کی کمزوری کی وجہ سے تھا مگر جب اسلام اور مسلمان قوی ہوگئے تو علت ختم ہونے کی وجہ سے حکم بھی ساقط ہوگیا۔

وَاِنَّمَا یَجُوْزُ النَّسْخُ بِالْکِتَابِ وَالسُّنَّۃِ وَیَجُوْزُ اَحَدُھُمَا بِالْاٰخَرِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ لَا یَجُوْزُ لِاَنَّہٗ یَکُوْنُ مُدْرَجَۃً اِلَی الطَّعْنِ وَلٰکِنَّا نَقُوْلُ النَّسْخُ بَیَانُ مُدَّۃِ الْحُکْمِ وَجَائِزٌ لِلرَّسُوْلِ عَلَیْہِ السَّلَامُ بَیَانُ مُدَّۃِ حُکْمِ الْکِتَابِ فَقَدْ بُعِثَ مُبَیِّنًا وَجَازَ اَنْ یَّتَوَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی بَیَانَ مَا اَجْرٰی عَلٰی لِسَانِ رَسُوْلِہٖ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ۔

ترجمہ اور کتاب وسنت سے نسخ جائز ہے اور ہمارے نزدیک ایک کا دوسرے سے بھی نسخ جائز ہے اور امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے اسلئے کہ یہ طعن کا ذریعہ بنے گا اور ہم (بطور دلیل) کہتے ہیں کہ نسخ مدت کا بیان ہے اور رسول علیہ السلام کے لئے کتاب اللہ کے حکم کی مدت کا بیان کرنا جائز ہے اسلئے کہ آپ صلعم کو مبین بنا کر مبعوث کیا گیا ہے اور یہ بات بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اس امر کا بیان اپنے ذمہ لے لے جس کو اپنے رسول کی زبان پر جاری فرمایا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ کتاب کا نسخ کتاب سے اور سنت کا نسخ سنت سے اور کتاب کا نسخ سنت سے اور سنت کا نسخ کتاب سے ہمارے اور جمہور فقہاء اور اصحاب امام شافعی میں سے محققین کے نزدیک جائز ہے، نسخ کتاب بالکتاب کی مثال یہ ہے "والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیۃً لازواجھم متاعًا الی الحول"، اس آیت میں متوفی عنہا زوجہا کی عدت کی مدت ایک سال بیان کی گئی ہے، یہ مدت دوسری آیت سے منسوخ ہے جسمیں عدت کی مدت چار ماہ دس دن بیان کی گئی ہے، آیت یہ ہے "والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسہن اربعۃ اشہر وعشرا"۔

نسخ سنت بالسنت: اس کی چار قسمیں ہیں (۱) سنت متواترہ کا نسخ سنت متواترہ سے (۲) سنت آحاد کا نسخ آحاد سے (۳) سنت آحاد کا نسخ سنت متواترہ سے، یہ تینوں اقسام بالاتفاق جائز ہیں (۴)

سنت متواترہ کا نسخ سنت آحاد سے، یہ چوتھی قسم جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے۔
نسخ آحاد بالآحاد کی مثال: علیہ السلام کا قول ۔ کنت نہیتکم عن زیارۃ القبور فزوروہا الآن، رواہ مسلم
نسخ کتاب بالسنت کی مثال، اللہ تعالےٰ کا قول ۔ لایحل لک النساء من بعد (الآیۃ) یہ آیت اس حدیث سے منسوخ ہے جسکو حضرت عائشہ نے روایت کیا ہے ۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اخبرہا بان اللہ تعالےٰ اباح لہ من النساء ماشاء، اخرجہ عبدالرزاق والنسائی والترمذی۔
نسخ سنت بالکتاب کی مثال، توجہ الیٰ بیت المقدس جو کہ ثابت بالسنۃ تھی کتاب اللہ کے ذریعہ منسوخ ہے قال اللہ تعالےٰ ۔ فول وجہک شطر المسجد الحرام ۔
امام شافعی رح کے نزدیک آخر کی دو قسمیں جائز نہیں ہیں، اسی اختلاف کی طرف مصنف نے اپنے قول لایجوز نسخ الکتاب بالسنۃ سے بیان فرمایا ہے، امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ کتاب وسنت کا آپس میں نسخ جائز نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں دشمنوں کو طعن کا موقعہ ملے گا، اگر کتاب کا نسخ سنت کے ذریعہ جائز مانا جائے تو کہنے والے کہیں گے کہ محمد صلعم ہی نے اپنے رب کو جھٹلا دیا، اور اگر کتاب اللہ سے سنت کا نسخ جائز مانا جائے تو کہنے والے یہ کہینگے کہ محمد صلعم کو اس کے رب نے جھٹلا دیا لہٰذا ہم کیوں تصدیق کریں۔
اس کا جواب یہ ہے کہ سفہاء کی طرف سے طعن مضر نہیں ہے اسلئے کہ یہ لوگ نسخ متفق علیہ میں بھی طعن کرتے ہیں۔
انا نقول سے مصنف علیہ الرحمہ احناف کی جانب سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نسخ مدت حکم کا بیان ہوتا ہے نہ کہ حکم منسوخ کا ابطال اور مامور کی تکذیب جیسا کہ امام شافعی رح نے خیال فرمایا ہے لہٰذا رسول کے لئے حکم کتاب کی مدت بیان کرنا جائز ہے اسلئے کہ نبی علیہ السلام کو مبین اور شارح بنا کر مبعوث کیا گیا ہے اور یہی نسخ کتاب بالسنت ہے اس کے علاوہ امام شافعی رح کے نزدیک سنت کے ذریعہ کتاب اللہ کی تخصیص جائز ہے اور یہی نسخ ہے، امام شافعی رح نے عدم جواز نسخ کتاب بالسنۃ پر علیہ السلام کے اسی قول سے بھی استدلال کیا ہے ۔ اذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوا علیٰ کتاب اللہ فما وافقہ فاقبلوہ والا فردوہ ۔ اس حدیث کی روشنی میں کتاب اللہ کو سنت سے کس طرح منسوخ کیا جا سکتا ہے جبکہ سنت کی صحت کا معیار موافقت کتاب اللہ کو قرار دیا ہے اور امام شافعی رح نے عدم جواز نسخ سنت بالکتاب پر اللہ تعالےٰ کے قول لتبین للناس ما نزل الیہم ۔ سے استدلال کیا ہے، اگر کتاب اللہ سنت کی ناسخ ہو تو پھر سنت کتاب اللہ کے لئے بیان واقع نہیں ہو سکتی۔

اول استدلال کا جواب؛ عرض سنت علی الکتاب کا مطلب یہ ہے کہ جب تاریخ معلوم نہ ہو تو کتاب اللہ پر پیش کیا جائے گا اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ سنت کتاب اللہ سے مؤخر ہے تو سنت کتاب اللہ کے لئے ناسخ ہوگی، یا عرض کا یہ مطلب ہے کہ اگر حدیث کی صحت اس درجہ کو نہ پہونچی ہو کہ اس سے کتاب اللہ کو منسوخ کیا جا سکے تو سنت کو کتاب اللہ سے ملا کر دیکھا جائے گا، علیہ السلام نے اسی کی طرف اپنے قول اذا روی لکم عنی حدیث الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ جب نسخ حکم مطلق کی مدت کا بیان ہے تو یہ بات جائز ہے کہ رب رسول اپنے رسول کے کلام کی مدت کو بیان کر دے اور رسول اپنے رب کے کلام کی مدت کو بیان کر دے، قاضی امام ابو زید نے فرمایا ہے کہ کتاب اللہ میں کوئی ایسا حکم نہیں پایا گیا کہ جو سنت سے منسوخ ہو مگر زیادتی علی النص کے طور پر، اس صورت میں کہا جا سکتا ہے کہ امام شافعی کا لایجوز نسخ الکتاب بالسنت کا مطلب ہے "لم یوجد نسخ الکتاب بالسنۃ" اسلئے کہ زیادتی علی النص امام شافعی کے نزدیک نسخ نہیں ہے ہمارے نزدیک نسخ ہے۔

وَيَجُوْزُ نَسْخُ التِّلَاوَةِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا وَيَجُوْزُ نَسْخُ اَحَدِهِمَا دُوْنَ الْاٰخَرِ لِاَنَّ لِلنَّظْمِ حُكْمَيْنِ جَوَازُ الصَّلٰوةِ وَمَا هُوَ قَائِمٌ بِمَعْنٰى صِيْغَتِهٖ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَقْصُوْدَةٌ بِنَفْسِهٖ فَاحْتَمَلَ بَيَانَ الْمُدَّةِ وَالْوَقْتِ،

ترجمہ اور تلاوت اور حکم دونوں کا نسخ جائز ہے اور ان دونوں میں سے ایک نہ کہ دوسرے کا بھی نسخ جائز ہے اسلئے کہ نظم کے لئے دو قسم کے حکم ہیں جواز صلوٰۃ اور دوسرا جو اس کے صیغہ کے معنے کے ساتھ قائم ہے اور دونوں میں سے ہر ایک بنفسہٖ مقصود ہے پس ان دونوں میں سے ہر ایک بیان مدت اور بیان وقت کا احتمال رکھتا ہے۔

تشریح فاضل مصنف اقسام نسخ سے فارغ ہونے کے بعد اقسام منسوخ بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ نسخ کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں (۲) حکم منسوخ ہو مگر تلاوت منسوخ نہ ہو (۳) تلاوت منسوخ ہو مگر حکم منسوخ نہ ہو (۴) وصف منسوخ ہو مگر اصل منسوخ نہ ہو۔

اول قسم کی مثال: سورۂ احزاب کا کچھ حصہ، نسخ کی یہ قسم آپ کی حیات مبارکہ میں جائز تھی اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے "سنقرئک فلا تنسٰی الا ماشاء اللہ" اسی طرح اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے،

"اونُنسِہا" اس سے بھی نسخ کی مذکورہ قسم پر دلالت ہوتی ہے، حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہے کہ قرآن عشر رضعات معلومات نازل ہوا تھا یعنی دس گھونٹ پینے سے رضاعت ثابت ہوتی ہے مگر پھر اس کی تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہو گئے۔

منسوخ التلاوۃ دون الحکم کی مثال: الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما نکالاً من اللہ واللہ عزیز حکیم، دوسری مثال قرأۃ ابن مسعودؓ میں "فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام متتابعات" متتابعات کے اضافہ کے ساتھ، تیسری مثال "فاقطعوا ایمانہما" ایمانہما کی تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہیں اسکی جگہ ایدیہما نازل ہوا۔

منسوخ الحکم دون التلاوۃ کی مثال: اللہ تعالیٰ کا قول "لکم دینکم ولی دین" اسی طرح عدم قتال کی آیات جنکی تعداد تقریباً ستر ہے آیات قتال سے منسوخ ہیں مگر تلاوت باقی ہے۔

نسخ کی اول قسم بالاتفاق جائز ہے دوسری اور تیسری قسمیں جمہور کے نزدیک تو جائز ہیں مگر بعض معتزلہ کا اسمیں اختلاف ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ نظم قرآن کے دو حکم ہیں ایک وہ جو نفس نظم سے متعلق ہے جیسے نماز کا جائز ہونا اور قرآن کا فصاحت وبلاغت کے اعتبار سے معجز ہونا نیز جنبی ونفساء وحائضہ کے لئے چھونے اور پڑھنے کی ممانعت کا ہونا، دوم وہ جو نظم کے معنی سے متعلق ہے یعنی کسی حکم کا فرض یا واجب ہونا یا کسی شئے کا حلال وحرام ہونا، نظم ومعنے میں سے ہر ایک مقصود بنفسہ ہے اور جب دونوں مقصود بنفسہ ہیں تو دونوں میں بیان مدت اور بیان وقت کا احتمال بھی ہوگا اور جب دونوں میں بیانِ مدت کا احتمال ہو تو ان دونوں میں سے ہر ایک بغیر دوسرے کے منسوخ ہونے کا احتمال بھی رکھے گا۔

وَالزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ لِأَنَّ بِالزِّيَادَةِ يَصِيْرُ أَصْلُ الْمَشْرُوْعِ بَعْضَ الْحَقِّ وَمَا لِلْبَعْضِ حُكْمُ الْوُجُوْدِ فِيْمَا حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى لِأَنَّهُ لَا يَقْبَلُ الْوَصْفَ بِالتَّجَزِّيْ حَتّٰى أَنَّ الْمُظَاهِرَ إِذَا مَرِضَ بَعْدَ مَا صَامَ شَهْرًا فَأَطْعَمَ ثَلٰثِيْنَ مِسْكِيْنًا لَمْ يُجْزِهٖ فَكَانَتِ الزِّيَادَةُ نَسْخًا مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى وَلِهٰذَا لَمْ يَجْعَلْ عُلَمَاؤُنَا قِرَاءَةَ الْفَاتِحَةِ رُكْنًا فِي الصَّلٰوةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لِأَنَّهُ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ وَأَبَوْا زِيَادَةَ النَّفْيِ حَدًّا فِيْ زِنَا الْبِكْرِ وَزِيَادَةَ الطَّهَارَةِ شَرْطًا فِيْ طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَزِيَادَةَ صِفَةِ الْإِيْمَانِ فِيْ رَقَبَةِ الْكَفَّارَةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوِ الْقِيَاسِ،

ترجمہ اور زیادتی علی النص ہمارے نزدیک نسخ ہے بخلاف امام شافعی رحؒ کے اسلئے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع (مزید علیہ) بعض حق ہو جائے گا اور بعض کے لئے وجود کا حکم نہیں ہوتا اس حکم میں جو اللہ کے لئے حق ہو کر واجب ہوتا ہے اسلئے کہ حق اللہ وصف تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے حتیٰ کہ ظہار کرنے والا جب ایک ماہ کے روزے رکھنے کے بعد مریض ہو گیا پھر اس نے تیس مسکینوں کو کھانا کھلا دیا تو اس کے لئے کافی نہ ہوگا پس زیادتی معنے کے اعتبار سے نسخ ہو گی اسی وجہ سے ہمارے علمار نے قرأت فاتحہ کو نماز میں خبر واحد کے ذریعہ رکن قرار نہیں دیا ہے کیونکہ یہ نص پر زیادتی ہے اور ہمارے علمار نے خبر واحد سے غیر محصن کے زنا میں جلا وطنی کو حد بنانے سے اور طواف زیارت میں بطور شرط طہارت کی زیادتی اور رقبۂ کفارہ میں صفت ایمان کی زیادتی سے انکار کیا ہے۔

تشریح منسوخ کی چوتھی قسم یہ ہے کہ نص پر زیادتی کر دی جائے اس قسم میں اصل حکم کو باقی رکھتے ہوئے وصف حکم کو منسوخ کیا جاتا ہے یہاں زیادتی سے مراد زیادتی غیر مستقلہ ہے ورنہ تو زیادتی مستقلہ بالاتفاق ناسخ نہیں ہوتی جیسا کہ پانچ نمازوں پر چھٹی نماز (وتر) کی زیادتی، وتر کی زیادتی پانچ نمازوں کے لئے نسخ نہیں ہے، نزاع زیادتی غیر مستقلہ میں ہے جیسے قید یا شرط کے ذریعہ زیادتی، اور ایسی زیادتی جو مفہوم مخالف کو رفع کر دے جیسا کہ فی السائمۃ زکوٰۃ کہنے کے بعد فی العلوفۃ زکوٰۃ کہا جائے اسلئے کہ فی السائمۃ زکوٰۃ کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ علوفہ میں زکوٰۃ نہیں ہے اور جب فی العلوفۃ زکوٰۃ کہا تو مفہوم مخالف مرتفع ہو گیا۔

زیادتی غیر مستقلہ احناف کے نزدیک تو نسخ ہے اگرچہ صورۃً بیان ہے مگر امام شافعی کے نزدیک یہ زیادتی نسخ نہیں ہے بلکہ صرف بیان و تخصیص ہے یہی وجہ ہے کہ زیادتی علی النص احناف کے نزدیک صرف خبر متواتر یا خبر مشہور ہی سے ہو سکتی ہے بخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک زیادتی چونکہ بیان اور تخصیص ہے اور بیان و تخصیص خبر واحد اور قیاس سے بھی جائز ہے لہٰذا زیادتی علی النص بھی خبر واحد اور قیاس سے جائز ہو گی۔

زیادتی علی النص عند الاحناف نسخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع (مزید علیہ) جزء بن جائے گا اسلئے کہ مزید اور مزید علیہ مل کر کل حق ہوگا اور مزید بھی کل حق کا جزء ہوگا اسلئے کہ مطلق جب کسی قید کے ساتھ مقید ہو گیا تو مجموعہ دو جزؤں سے مرکب ہوگا ایک مطلق اور دوسرا قید، اور احد الجزئین مجموعہ کا بعض ہوتا ہے لہٰذا مطلق بھی مجموعہ کا بعض ہوگا اور مجموعہ اللہ کا حق ہے لہٰذا مطلق اللہ کے حق کا بعض ہوگا اور حقوق اللہ میں بعض کے وجود کو وجود کل کا حکم نہیں دیا جاتا چنانچہ اگر کسی نے فجر کی ایک رکعت پڑھی تو دوسری رکعت ملائے بغیر اس کو صلوٰۃ فجر

قرار نہیں دیا جاسکتا، حقوق اللہ میں بعض کو کل کا حکم اسلئے نہیں دیا جاتا کہ حق اللہ تجزی اور تقسیم کو قبول نہیں کرتا چنانچہ مظاہر جس پر دوماہ کے روزے مسلسل واجب تھے اگر وہ ایک ماہ کے روزے رکھ کر بیمار ہوگیا اور پھر اس نے باقی ایک ماہ کے روزوں کے عوض تیس مسکینوں کو کھانا کھلادیا تو اس کا کفارۂ ظہار نہ روزوں سے ادا ہوا اور نہ کھانا کھلانے سے کیونکہ کفارہ جو اللہ کا حق ہے اسمیں سے بعض حق فوت ہوگیا ہے اور باقی بعض کو وجودِ کل کا حکم نہیں دیا جاسکتا لہٰذا یہ شخص کفارہ کا ادا کرنے والا نہ ہوگا۔

مصنف نے حق اللہ کی قید لگا کر حق العباد کو خارج کر دیا ہے اسلئے کہ حقوق العباد تجزی کو قبول کر لیتے ہیں مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص پر پندرہ سو روپے کا دعویٰ کیا اور دو گواہ پیش کئے ایک گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے پندرہ سو کی تو مدعی کے لئے صرف ایک ہزار ثابت ہوں گے، بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مطلق، قید کے بعد بعض حق ہو جاتا ہے اور جب مطلق بعض حق ہوگیا تو زیادتی معنے کے اعتبار سے نسخ ہوگی اسلئے کہ مطلق کا حکم مقید کے حکم کا غیر ہوتا ہے لہٰذا جب مطلق کو مقید کیا گیا تو معلوم ہوا کہ مطلق کا حکم ختم ہوگیا اور اسکی مدت پوری ہوگئی اور اسکی مدت کے ختم ہونے کو بیان کرنے والا چونکہ مقید ہے اسلئے مقید ناسخ اور مطلق منسوخ ہوگا۔

ولہٰذا لم یجعل علمارنا الخ فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ ہمارے علماء کے نزدیک زیادتی علی الکتاب نسخ ہے اور کتاب اللہ کا نسخ خبر واحد سے جائز نہیں ہے اسی لئے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ نماز میں سورہ فاتحہ کی قرأت کو رکن قرار دینا فاقرؤا ماتیسر من القرآن پر زیادتی ہے اس طور پر کہ نص کا عموم تقاضہ کرتا ہے کہ نماز سورہ فاتحہ کے بغیر بھی جائز ہو پس اس نص کو مقید کرنا اور قرأت سورۂ فاتحہ کو رکن قرار دینا نص کے عموم اور اطلاق کا نسخ ہے اور خبر واحد یعنی لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب سے نسخ جائز نہیں ہے، امام شافعی کے نزدیک زیادتی علی الکتاب چونکہ نسخ نہیں ہے بلکہ بیان اور تخصیص ہے لہٰذا ان کے نزدیک خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ زیادتی علی النص جائز ہے اسلئے امام شافعی رح کے نزدیک نماز میں سورہ فاتحہ کی قرأت رکن ہے۔

اور اسی طرح ہمارے علماء نے ایک سال کی جلا وطنی کو غیر محصن کی حد کا جزء نہیں قرار دیا ہے اس لئے کہ غیر محصن کی حد کے لئے نص، فاجلدوا کل واحد منہما مأۃ جلدۃ، وارد ہوئی ہے اور یہ نص مطلق ہے اسلئے کہ اسمیں جلا وطنی کی قید نہیں ہے لہٰذا خبر واحد یعنی، البکر بالبکر جلد مأۃ وتغریب عام، سے مذکورہ نص کو مقید کرنا اور اس کے اطلاق کو منسوخ کرنا جائز نہ ہوگا اور جب یہ جائز نہیں ہے تو ایک سال کی جلا وطنی غیر محصن کی حد کا جزء نہ ہوگی، امیر وقت اگر سیاسۃً اور مصلحۃً جلا وطن کر دے تو جائز ہوگا، مگر

امام شافعی کے نزدیک چونکہ نص پر زیادتی نسخ نہیں ہے بلکہ بیان ہے اور بیان خبر واحد سے جائز ہے اسلئے ان کے نزدیک ایک سال کی جلا وطنی حد کا جز ہوگی۔

وزیادۃ الطہارۃ شرطاً فی طواف الزیارۃ الخ مذکورہ اصول (یعنی زیادتی علی الکتاب نسخ ہے) کی بنا پر ہمارے علماء نے طواف زیارت کے لئے وضو کے شرط ہونے کا انکار کیا ہے اسلئے کہ نص "ولیطوفوا بالبیت العتیق" مطلق وارد ہوئی ہے ایمیں طہارت کی قید نہیں ہے لہٰذا خبر واحد یعنی "الطواف حول البیت مثل الصلوٰۃ" سے اس نص پر زیادتی کرنا اور طہارت کو شرط قرار دینا درست نہ ہوگا اسلئے کہ نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے اور خبر واحد سے نسخ جائز نہیں ہے البتہ خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے ہمارے علماء نے واجب قرار دیا ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے طواف زیارت بے وضو کیا تو طواف صحیح ہوگا البتہ ترک واجب کی وجہ سے دم واجب ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک طہارت چونکہ طواف زیارت کے لئے شرط ہے لہٰذا بے وضو طواف بھی صحیح نہ ہوگا۔

وزیادۃ صفۃ الایمان: اور اسی بنا پر کہ ہمارے نزدیک زیادتی علی الکتاب نسخ ہے ہمارے علماء نے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں غلام کے ایمان کی شرط کا انکار کیا ہے بخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں ایمان کی شرط ہے جیسا کہ کفارۂ قتل خطاء میں ایمان کی شرط ہے قال اللہ تعالیٰ "من قتل مؤمنا خطأً فتحریر رقبۃ مؤمنۃ" امام شافعی نے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کو کفارۂ قتل خطاء پر قیاس کیا ہے اسلئے کہ کفارات جنس واحد ہیں، ہمارے نزدیک ایمان کی شرط نہیں ہے اسلئے کہ کفارۂ ظہار اور یمین میں تحریر رقبہ مطلق ہے اور کفارۂ قتل خطاء میں ایمان کی قید ہے لہٰذا مطلق کو مطلق اور مقید کو مقید رکھا جائیگا، مطلق کو مقید پر قیاس کر کے ایمان کی شرط لگانا یہ نص کو قیاس کے ذریعہ منسوخ کرنا ہے اور قیاس کے ذریعہ نسخ جائز نہیں ہے۔

وَالَّذِیْ یَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ اَفْعَالُ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَہِیَ اَرْبَعَۃُ اَقْسَامٍ مُبَاحٌ وَمُسْتَحَبٌّ وَوَاجِبٌ وَفَرْضٌ وَمِنْہَا قِسْمٌ اٰخَرُ وَہُوَ الزَّلَّۃُ لٰکِنَّہٗ لَیْسَ مِنْ ہٰذَا الْبَابِ فِیْ شَیْءٍ لِاَنَّہٗ لَا یَصْلُحُ لِلْاِقْتِدَاءِ وَلَا یَخْلُوْا عَنِ الْاِقْتِرَانِ بِبَیَانِ اَنَّہٗ زَلَّۃٌ،

ترجمہ: اور وہ جو سنن (قولیہ) کے ساتھ متصل ہوتا ہے وہ افعال رسول صلعم ہیں اور انکی چار قسمیں ہیں (۱) مباح (۲) مستحب (۳) واجب (۴) فرض، اور ان افعال میں ایک دوسری قسم بھی ہے

اور وہ زلت (لغزش) ہے لیکن یہ قسم کسی بھی حکم میں باب (اقتدار) سے نہیں ہے اسلئے کہ اس قسم میں اقتدار کی صلاحیت نہیں ہے اور یہ قسم آخر اس بات سے خالی نہیں ہے کہ اس کے ساتھ ایسا بیان متصل ہو کہ جو یہ بتائے کہ یہ فعل زلت ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ سنن قولیہ سے فارغ ہونے کے بعد سنن فعلیہ کو بیان فرما رہے ہیں، سنن فعلیہ چونکہ رتبہ میں سنن قولیہ سے کم ہوتی ہیں اسلئے مصنف نے اس کی طرف اپنے قول والذی یتصل بالسنن سے اشارہ کیا ہے یعنی آپ صلعم کے افعال بھی آپ صلعم کی سنن قولیہ سے ملحق ہیں مطلب یہ ہے کہ سنن قولیہ کے بعد سنن فعلیہ کا درجہ ہے مگر افعال سے مراد افعال قصدی ہیں اگر کوئی فعل آپ سے بلا قصد مثلاً نیند کی حالت میں یا سہواً صادر ہوا تو وہ قابل اقتدار نہ ہوگا اور نہ وہ حسن و قبح کے ساتھ متصف ہوگا بہرحال آپ کے افعال قصدیہ کی چار قسمیں ہیں (۱) مباح جیسے اکل و شرب (۲) مستحب جیسے تسمیہ فی الوضوء و تخلیل اللحیۃ (۳) واجب جیسے سجدہ سہو (۴) فرض جیسے صلوٰۃ وصوم، یہ تمام وہ افعال ہیں کہ جنمیں اقتدار کیجاتی ہے۔

یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ شمس الائمہ اور فخر الاسلام کے علاوہ تمام اصولیین نے افعال کی تین قسمیں بیان کی ہیں (مباح، مستحب، فرض) واجب ان میں شامل نہیں ہے اسلئے کہ واجب اصطلاحی وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو کہ جسمیں شبہ اور اضطراب ہو اور نبی کے لئے کسی بھی دلیل میں شبہ نہیں ہوتا بلکہ تمام دلائل اس کے نزدیک قطعی ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کے افعال کی مذکورہ تقسیم ہمارے اعتبار سے ہے نہ کہ نبی کے اعتبار سے، اور ہمارے نزدیک بعض افعال دلیل ظنی سے ثابت ہیں لہٰذا ہمارے حق میں واجب متحقق ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ اقسام اربعہ کے علاوہ ایک قسم اور بھی ہے جس کو زلت (لغزش) کہتے ہیں لغزش یہ ہے کہ فعل مباح کا قصد کرے اور فعل حرام میں بلا قصد واقع ہو جائے اور اس پر اصرار نہ کرے مثلاً کوئی شخص چلنے کا ارادہ کرے جو کہ فعل مباح ہے مگر اتفاق سے اس کا پیر پھسل جائے اور وہ گر پڑے اور پڑا نہ رہے بلکہ فوراً ہی کھڑا ہو جائے تو زلت کہلائے گی جیسا کہ موسیٰ نے قبطی کو تنبیہ کے لئے گھونسہ مارا تھا مگر وہ مر گیا حالانکہ موسیٰ علیہ السلام کا قصد جان سے مارنے کا نہیں تھا مصنف فرماتے ہیں کہ فعل کی یہ قسم باب اقتدار سے نہیں ہے یعنی اگر کوئی فعل آپ سے زلت کے طور پر صادر ہو گیا تو اس کی اقتدار نہیں کیجائے گی بلکہ ایسا بیان لاحق ہونا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ فعل بطور زلت صادر ہوا ہے یہ بیان کبھی خود فاعل کیطرف سے ہوتا ہے جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا ہٰذا من عمل الشیطان، گویا کہ موسیٰ علیہ السلام اپنے اس فعل پر نادم ہوئے اور

کبھی یہ بیان باری تعالیٰ کیطرف سے ہوتا ہے جیسا کہ جب حضرت آدم علیہ السلام سے اکل شجرہ کی زلت ہو گئی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا، وعصیٰ آدم ربہ فغویٰ۔
اس مقام پر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ مصنف نے آپ صلعم کے ان افعال کا ذکر کیا جنکی اقتدار کیجاتی ہے یعنی فرض، واجب وغیرہ، اور ان افعال کا بھی ذکر کیا کہ جنکی اقتدار نہیں کیجاتی مثلاً زلت، تو مصنف پر لازم تھا کہ فعل حرام اور مکروہ کو بھی ذکر کرتے اسلئے کہ زلت کی طرح انکی بھی اقتدار نہیں کی جاتی۔
اس کا جواب یہ ہے کہ حرام اور مکروہ کا نبی کے افعال میں وجود نہیں ہوتا اسلئے کہ انبیاء علیہم السلام کبائر سے جمہور مسلمین کے نزدیک معصوم ہوتے ہیں اور ہمارے یعنی ماتریدیہ کے نزدیک صغائر سے بھی معصوم ہوتے ہیں بخلاف اشاعرہ کے، اور حرام و مکروہ کبائر و صغائر کے تحت داخل ہیں۔ خلاصہ یہ کہ جب ان افعال کا صدور ہی ممکن نہیں تو ان کو بیان کرنے سے کیا حاصل۔

وَاخْتُلِفَ فِیْ سَائِرِ اَفْعَالِہٖ وَالصَّحِیْحُ مَاقَالَہُ الْجَصَّاصُ اِنَّ مَاعَلِمْنَا مِنْ اَفْعَالِ الرَّسُوْلِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَاقِعًا عَلٰی جِہَۃٍ نَقْتَدِیْ بِہٖ فِیْ اِیْقَاعِہٖ عَلٰی تِلْکَ الْجِہَۃِ فَعَلَہٗ فَلَنَا فِعْلُہٗ عَلٰی اَدْنٰی مَنَازِلِ اَفْعَالِہٖ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَھُوَ الْاِبَاحَۃُ لِاَنَّ الْاِتِّبَاعَ اَصْلٌ فَوَجَبَ التَّمَسُّکُ بِہٖ حَتّٰی یَقُوْمَ دَلِیْلُ خُصُوْصِہٖ بِہٖ،

ترجمہ آپ صلعم کے تمام افعال قصدی کی اقتدار کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے اور صحیح قول وہ ہے جو ابو بکر جصاص نے کہا ہے کہ ہم آپ کے جس فعل کے بارے میں جانتے ہیں کہ کس صفت پر واقع ہے تو ہم بھی اس فعل کو اس صفت پر کرنے میں اس فعل کی اقتدار کریں گے اور جس فعل کے متعلق ہم نہیں جانتے کہ کس صفت پر آپ نے اس فعل کو کیا ہے تو ہمارے لئے اس فعل کو آپ کے افعال کے درجات میں سے ادنیٰ درجہ پر کرنا جائز ہوگا اور وہ (ادنیٰ درجہ) اباحت ہے اسلئے کہ اتباع اصل ہے لہذا اس اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا یہاں تک کہ اس فعل کی آپ صلعم کے ساتھ تخصیص کی دلیل قائم ہو جائے۔

تشریح جو افعال آپ صلعم سے قصداً صادر ہوئے ہیں یعنی طبعاً یا سہواً صادر نہیں ہوئے ہیں اور آپ کے ساتھ خاص بھی نہیں ہیں تو ان افعال کی اقتدار کے بارے میں علماء

کا اختلاف ہے مثلاً آپ کا اکل وشرب فعل طبعی تھا یا مثلاً رباعیہ میں دو رکعت پر آپ کا سلام پھیر دینا سہواً تھا یا مثلاً چار عورتوں سے زائد نکاح کرنا آپ کے ساتھ خاص تھا، ان افعال میں اقتدار لازم نہیں ہے البتہ ان کے علاوہ جو افعال قصدی ہیں ان کی اقتدار کے بارے میں اختلاف ہے ابو بکر دقاق اور امام غزالی فرماتے ہیں کہ جبتک آپ کے فعل کی صفت معلوم نہ ہو جائے کہ آپ نے اباحت کے طور پر کیا ہے یا ندب اور فرضیت کے طور پر اس وقت تک توقف کیا جائے گا، امام مالک اور ابو العباس بن شریح نے فرمایا ہے کہ مطلقاً اقتدار واجب ہوگی جبتک کہ دلیل منع قائم ہو جائے امام کرخی نے فرمایا ہے کہ جبتک ندب یا وجوب پر دلیل قائم نہ ہو بطور اباحت عمل کیا جائے گا۔

والصحیح ما قالہ الجصاص الخ یہاں سے فاضل مصنف ماہو المختار کو بیان فرما رہے ہیں یعنی مصنف علیہ الرحمہ کے نزدیک ابو بکر جصاص کا قول زیادہ صحیح ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ کے جس فعل کے متعلق یہ معلوم ہے کہ آپ نے اس کو صفت اباحت پر کیا ہے تو ہم بھی اسی صفت پر اقتدار کریں گے بشرطیکہ تخصیص ثابت نہ ہو لہٰذا جو فعل آپ کے لئے مباح ہوگا وہ ہمارے لئے بھی مباح ہوگا اور جس فعل کو آپ نے بطور ندب کیا ہے ہمارے لئے بھی ندب ہوگا علیٰ ہٰذا القیاس، اور جس فعل کے متعلق اس بات کا علم نہیں ہے کہ آپ نے کس صفت پر کیا ہے تو آپ کے افعال کے درجات میں سے ادنیٰ درجہ پر عمل کیا جائے گا اور آپ کے ادنیٰ درجات میں ادنیٰ درجہ اباحت ہے اسلئے کہ حرام اور مکروہ کا آپ سے صدور نہیں ہو سکتا لہٰذا بطور اباحت اقتدار کی جائے گی اسلئے کہ اتباع اصل ہے اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے "لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ" لہٰذا آپ کے فعل پر عمل کرنا مباح ہوگا یہاں تک کہ دلیل تخصیص قائم ہو جائے۔

وَيَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ بَيَانُ طَرِيْقَةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ إِظْهَارِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِالْاِجْتِهَادِ وَاخْتُلِفَ فِيْ هٰذَا الْفَصْلِ وَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا كَانَ يَعْمَلُ بِالْاِجْتِهَادِ إِذَا انْقَطَعَ طَمَعُهُ عَنِ الْوَحْيِ فِيْمَا ابْتُلِيَ بِهٖ وَكَانَ لَا يُقِرُّ عَلَى الْخَطَاءِ فَإِذَا أُقِرَّ عَلٰى شَيْءٍ مِنْ ذٰلِكَ كَانَ دَلَالَةً قَاطِعَةً عَلَى الْحُكْمِ بِخِلَافِ مَا يَكُوْنُ مِنْ غَيْرِهٖ مِنَ الْبَيَانِ بِالرَّأْيِ وَهُوَ نَظِيْرُ الْإِلْهَامِ فَإِنَّهٗ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ فِيْ حَقِّهٖ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيْ حَقِّ غَيْرِهٖ لِهٰذِهِ الصِّفَةِ،

ترجمہ: رسول اللہ صلعم کا اجتہاد کے ذریعہ احکام شرع کو بیان کرنے کا طریقہ بھی سنت کے

ساتھ لاحق ہے اور اس فصل میں اختلاف ہے اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ آپ اجتہاد کے ذریعہ عمل فرمایا کرتے تھے جبکہ پیش آمدہ حادثہ میں وحی کی امید منقطع ہو جاتی تھی اور آپ خطاء پر برقرار نہیں رکھے جاتے تھے، جب آپ کسی حکم پر برقرار رکھے جاتے تھے تو یہ حکم (کی صحت) پر دلیل قطعی ہوتی تھی بخلاف غیر نبی کے اجتہاد کے اور آپ کا اجتہاد آپ کے الہام کی نظیر ہے آپکا الہام حجت قاطعہ ہے بخلاف آپکے غیر کا الہام اس کے حق میں اس صفت پر نہیں ہے۔

تشریح اول بطور تمہید یہ جاننا ضروری ہے کہ اولاً وحی کی دو قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) باطن، پھر وحی ظاہر کی تین قسمیں ہیں (۱) جبرئیلؑ کی زبان سے آپ سماعت فرمائیں جیسے قرآن، (۲) جو بیان کے بغیر جبرئیلؑ کے اشارہ سے ہو (۳) وہ جو بطریق الہام آپ کے قلب پر القاء ہو، اور وحی باطن وہ ہے جو احکام منصوصہ میں تامل اور اجتہاد کے ذریعہ حاصل ہو۔

اب عبارت کا مطلب سمجھئے: مصنف علیہ الرحمہ سنت فعلی کو سنت قولی کے ساتھ ملحق کرنے کے بعد آپ کے اجتہاد کے بارے میں فرماتے ہیں کہ آپ کا اجتہاد بھی سنت کا حکم رکھتا ہے یعنی آپ اجتہاد کے ذریعہ جو حکم شرع ظاہر فرماتے تھے اس کا حکم بھی وہی ہے جو سنت قولی اور فعلی کا ہے، یہ مصنف کے نزدیک مختار مذہب ہے، آپ کے اجتہاد کے بارے میں اختلاف ہے یعنی وہ احکام کہ جن کے بارے میں کسی قسم کی وحی نازل نہیں ہوئی آیا آپ ایسے احکام وحادثات کے بارے میں اجتہاد فرماتے تھے یا نہیں، اشعریہ، معتزلہ اور متکلمین کہتے ہیں کہ آپ اجتہاد نہیں فرماتے تھے اصولیین فرماتے ہیں کہ اجتہاد فرماتے تھے، امام ابو یوسف سے بھی یہی قول منقول ہے امام مالک، امام شافعی اور عامۃ اہل الحدیث کا بھی یہی مذہب ہے،

اشعریہ ومعتزلہ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ"، یعنی آپ جو بھی فرماتے ہیں وہ وحی ہوتا ہے اور اجتہاد سے جو آپ فرمائیں گے وہ وحی نہ ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ آپ اجتہاد نہیں فرماتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے " وما ینطق عن الھویٰ" قرآن کے بارے میں فرمایا ہے جملہ احکام شرع کے بارے میں نہیں فرمایا ہے، مطلب یہ کہ قرآن کے بارے میں اجتہاد سے کچھ نہیں فرماتے تھے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ آیت اس وقت نازل ہوئی تھی کہ جب مشرکین نے کہا تھا کہ آپ اپنے پاس سے قرآن گھڑ کر سناتے ہیں تو اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے " وما ینطق عن الھویٰ"، ارشاد فرمایا۔

اصولیین کے نزدیک آپ بوقت ضرورت اجتہاد فرماتے تھے اور یہی مذہب مصنف کے

نزدیک پسندیدہ ہے اسی کی طرف مصنف نے والصحیح عندنا سے اشارہ فرمایا ہے، اگر آپ کو کوئی مسئلہ پیش آتا تھا اور ایک مدت آپ کے انتظار فرمانے کے باوجود وحی نازل نہیں ہوتی تھی تو آپ اجتہاد فرماتے تھے اور اپنے اجتہاد کے مطابق عمل فرماتے تھے، اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا آپ سے اجتہاد کے بارے میں خطاء کا احتمال ہے یا نہیں، اکثر علماء کے نزدیک خطاء کا احتمال نہیں ہے اور ہمارے اکثر اصحاب کے نزدیک خطاء کا احتمال ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ عفی اللہ عنک لم اذنت لھم۔ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ سے اجازت دینے میں خطاء واقع ہوئی ہے مگر آپ کو خطاء پر باقی نہیں رکھا جاتا بخلاف دیگر مجتہدین کے اگر ان حضرات سے خطاء اجتہادی واقع ہوجاتی ہے تو اس پر باقی رہنے میں خدا کی طرف سے کوئی تنبیہ نہیں آتی بخلاف نبی کی خطاء کے اگر نبی سے خطاء اجتہادی واقع ہوجائے تو اس کو فوراً متنبہ کر دیا جاتا ہے پس اگر آپ صلعم نے کسی مسئلہ میں اجتہاد کیا اور بذریعہ وحی کوئی تنبیہ نہیں آئی تو یہ اجتہاد کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔

آپ کی خطاء اجتہادی کی بہت سی مثالیں ہیں انہیں سے ایک بدر کے ستر قیدیوں کے بارے میں علیہ السلام نے صحابہ سے مشورہ فرمایا ہر ایک نے الگ رائے دی، حضرت ابوبکر صدیق نے فرمایا یہ آپ کی قوم اور آپ کے اہل ہیں ان کو فدیہ لیکر آزاد فرما دیجئے ممکن ہے کہ ان کو بعد میں اسلام کی توفیق ہوجائے حضرت عمر نے فرمایا کہ آپ عباس کو قتل فرمائیں اور علی عقیل کو اور میں فلاں کو قتل کروں تاکہ ہم میں کا ہر ایک اپنے رشتہ دار کو قتل کرے، آپ نے فرمایا۔ ان اللہ لیلین قلوب رجال کالماء ولیشدد قلوب رجال کالحجارۃ مثلک یا ابابکر کمثل ابراہیم حیث قال فمن تبعنی فانہ منی و من عصانی فانک غفور رحیم و مثلک یا عمر کمثل نوح حیث قال رب لاتذر علی الارض من الکفرین دیاراً پھر آپ نے حضرت ابوبکرؓ کی رائے پسند فرمائی اور ساتھ ہی آپ نے فرمایا۔ ستشہدون فی احد بعدہم بدر میں مشرکین کی جو تعداد قتل کی گئی تھی اسی قدر آپ لوگ بھی احد میں شہید کئے جاؤ گے صحابہ نے فرمایا۔ قبلنا، ہمیں قبول ہے چنانچہ آپ نے فدیہ لے لیا تو آیت۔ ماکان لنبی ان یکون لہ اسریٰ حتے یثخن فی الارض (الآیۃ) نازل ہوئی، جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپ رو پڑے اور صحابہ بھی آپ کے ساتھ رو پڑے اور آپ نے فرمایا اگر عذاب نازل ہوتا تو عمر اور معاذ بن سعد کے علاوہ کوئی نہ بچتا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرؓ کی رائے ٹھیک تھی آپ نے حضرت ابوبکر کی رائے پر عمل فرما کر خطاء کی مگر آپ کو اس خطاء پر باقی نہیں رکھا گیا بلکہ مذکورہ آیت کے ذریعہ آپ کو متنبہ کر دیا گیا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ آپ کا اجتہاد قطعی ہونے میں آپ کے الہام کے مثل ہے یعنی جس طرح

آپ کا الہام حجت قاطعہ ہے اسی طرح آپ کا اجتہاد بھی حجت قاطعہ ہے جس طرح آپ کے الہام پر یقین لانا اور عمل کرنا ضروری ہے اسی طرح آپ کے اجتہاد پر بھی ضروری ہے لیکن آپ کے علاوہ کا الہام یعنی کسی ولی کا الہام اس درجہ میں نہیں ہے لہٰذا اسکا الہام حجت قاطعہ نہیں ہوگا۔

وَمِمَّا يَتَّصِلُ بِسُنَّةِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَهُ وَالْقَوْلُ الصَّحِيحُ فِيهِ أَنَّ مَا قَصَّ اللّٰهُ تَعَالٰى أَوْ رَسُولُهُ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ يَلْزَمُنَا عَلٰى أَنَّهُ شَرِيعَةٌ لِرَسُولِنَا صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ اور ان میں سے جو ہمارے رسول صلعم کی شریعت سے ملحق ہوتا ہے آپ صلعم سے پہلے انبیاء علیہم السلام کی شریعتیں ہیں اور ان میں قول صحیح یہ ہے کہ جسکو اللہ اور اس کے رسول نے بغیر نکیر بیان فرمایا ہے تو وہ ہمارے اوپر لازم ہے کہ وہ ہمارے رسول صلعم کی شریعت ہے۔

تشریح اس بات میں اختلاف ہے کہ آپ کی بعثت سے پہلے انبیاء سابقین میں سے کسی نبی کی شریعت کے پابند تھے یا نہیں، حسن بصری اور متکلمین کی ایک جماعت انکار کرتی ہے اور بعض حضرات اس کے قائل ہیں مگر ان کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ کس نبی کی شریعت کے پابند تھے بعض نے کہا حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت کے پابند تھے اور کسی نے کہا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے، اور کسی نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کے پابند بتایا ہے اور امام غزالی وغیرہ نے اس مسئلہ میں سکوت اختیار کیا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ آپ اور امت بعد البعثت کسی نبی کی شریعت کے پابند تھے یا نہیں کتاب میں یہی مسئلہ مذکور ہے اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے ہمارے اصحاب اور شافعیہ نیز متکلمین کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ آپ پابند تھے تا آنکہ نسخ پر دلیل قائم ہو جائے اور اکثر متکلمین اور ہمارے نیز شوافع میں سے بعض اصحاب اس طرف گئے ہیں کہ آپ صلعم انبیاء سابقین میں سے کسی نبی کی شریعت کے پابند نہیں تھے اسلئے کہ ہر نبی کی شریعت اس کی وفات یا دوسرے نبی کی بعثت سے ختم ہو جاتی ہے البتہ وہ احکام کہ جنمیں احتمال نسخ و توقیت نہیں ہوتی وہ باقی رہتے ہیں قال اللہ تعالیٰ لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنہاجا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شرائع ماقبل پر عمل جائز نہیں ہے مگر یہ کہ دلیل بقاء موجود ہو اور ہمارے اکثر اصحاب اس طرف گئے ہیں جس کو مصنف نے والقول الصحیح سے بیان فرمایا ہے اور یہی شیخ ابو المنصور اور قاضی امام ابوزید اور شمس الائمہ نیز عامۃ متاخرین کا

مختار مذہب ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس حکم کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلعم نے بیان کرنے کے بعد اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی تو اس پر اس حیثیت سے عمل کرنا لازم ہوگا کہ وہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے اور اگر کسی حکم کو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اور ہمارے رسول صلعم نے حدیث میں بیان نہیں فرمایا بلکہ محض توریت یا انجیل میں مذکور ہے تو ہمارے لئے اس پر عمل کرنا لازم نہیں ہے اسلئے کہ توریت اور انجیل میں تحریف کر دی گئی ہے، اسی طرح جبکہ اللہ اور اس کے رسول نے کسی نبی کی شریعت کے حکم کو بیان فرمایا اور صراحۃً یہ بھی فرمایا کہ تم ایسا مت کرنا یا دلالۃً منع فرما دیا مثلاً حکم بیان کرنے کے بعد فرما دیا "ذلک کان جزاء ظلمہم" تو اس صورت میں بھی ہمارے لئے اس پر عمل کرنا حرام ہوگا۔

ایسی مثال کہ حکم بیان کرنے کے بعد اس پر نکیر نہ فرمائی ہو یہ ہے "وکتبنا علیہم فیہا ای علی الیہود فی التوراۃ، ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص" مذکورہ احکام ہمارے اوپر بھی لازم ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "ائنکم لتاتون الرجال شہوۃ من دون النساء" قوم لوط کے حق میں ہے ہمارے لئے بھی لواطت کی حرمت پر دلالت کرتا ہے۔

اور ایسی مثال کہ جسمیں بیان کرنے کے بعد نکیر فرمائی ہو یہ ہے "فبظلم من الذین ہادوا حرمنا علیہم طیبات احلت لہم" اور اللہ تعالیٰ کا قول "و من الذین ہادوا حرمنا کل ذی ظفر ومن البقر والغنم حرمنا علیہم شحومہما" اور اس کے بعد ذلک جزیناہم ببغیہم" اس سے معلوم ہوا کہ یہ چیزیں ہمارے لئے حرام نہیں ہیں۔

وَمَا يَقَعُ بِهِ خَتْمُ بَابِ السُّنَّةِ، بَابُ مُتَابَعَةِ أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَبُوْسَعِيْدِ الْبَرْدَعِيُّ تَقْلِيْدُ الصَّحَابِيِّ وَاجِبٌ يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ لِاحْتِمَالِ السَّمَاعِ وَالتَّوْقِيْفِ وَالْفَضْلِ إِصَابَتِهِمْ فِيْ نَفْسِ الرَّأْيِ بِمُشَاهَدَةِ أَحْوَالِ التَّنْزِيْلِ وَمَعْرِفَةِ أَسْبَابِهِ،

ترجمہ اور جس پر سنت کا باب ختم ہو رہا ہے وہ اصحاب رسول کی متابعت کا باب ہے ابو سعید بردعی نے فرمایا ہے کہ صحابی کی تقلید واجب ہے قول صحابی کیوجہ سے قیاس کو ترک کیا جائے گا اسلئے کہ صحابی کے قول میں آپ سے سماع کا احتمال ہے اور احوال نزول قرآن کے مشاہدے نیز اسباب نزول قرآن کی معرفت کی وجہ سے صحابہ کرام کی نفس رائے کو اصابت کی فضیلت حاصل ہے۔

تشریح باب سنت سے فارغ ہونے کے بعد مصنف علیہ الرحمہ اتباع صحابہ کا باب شروع فرمایے ہیں، باب متابعت صحابہ کو باب سنت سے مؤخر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قول صحابی میں سماع عن الرسول کے احتمال کیوجہ سے سنیت کا احتمال ہے یقینی طور پر سنت نہیں ہے بخلاف سنت کے کہ اس کا سنت ہونا یقینی ہے محتمل کا متیقن سے بعد میں ذکر کرنا ہی مناسب ہے۔

سوال: مصنف نے باب متابعت صحابہ کو باب سنت کا تتمہ قرار دیاہے اور شے کا تتمہ شے کا جزء ہوتاہے اور یہاں ایسا نہیں ہے اسلئے کہ متمم باب سنت ہے اور تتمہ باب متابعت صحابہ ہے اور یہ دونوں الگ الگ ہیں سنت شارع سے ہوتی ہے اور صحابہ شارع نہیں ہیں۔

جواب: قول صحابی میں احتمال سماع ہونے کی وجہ سے احتمال سنیت پیدا ہوجاتاہے جس کیوجہ سے اتباع صحابی کو باب سنت کا تتمہ قرار دینا درست ہے۔

تقلید کے لغوی معنے: جعل الشئ ربقۃ فی العنق، کسی شے کا گردن میں پھندا ڈالنا،

تقلید کے اصطلاحی معنے: التقلید اتباع الانسان غیرہ فیما یقول او یفعل معتقداً للحقیۃ فیہ من غیر نظر وتامل فی الدلیل، (ترجمہ) تقلید انسان کا اپنے غیر کے قول یا فعل کو حق سمجھتے ہوئے طلب دلیل کے بغیر قبول کرلینا۔

تقلید صحابی کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، ابو سعید بردعی فرماتے ہیں کہ صحابی مجتہد کی تقلید تابعین اور بعد کے مجتہدین پر واجب ہے البتہ ایک صحابی کی تقلید دوسرے صحابی پر واجب نہیں ہے، ہمارے اصحاب کی ایک جماعت اور امام مالک کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، قول صحابی کے مقابلہ میں تابعین اور بعد کے مجتہدین کے لئے قیاس کو ترک کرنا واجب ہے اسلئے کہ قول صحابی میں سماع عن الرسول کا احتمال موجود ہے بلکہ صحابی کے حق میں ظاہر یہی ہے کہ رسول اللہ صلعم سے سنکر فتویٰ دیا ہوگا اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ صحابی کا قول اس کی رائے اور اجتہاد کی بنیاد پر ہے تب بھی صحابی کی رائے غیر صحابی کی رائے سے اقوے اور افضل ہوگی اسلئے کہ صحابی نے آپ صلعم اور احوال نزول قرآن کا بچشم خود مشاہدہ کیا ہے اور اسباب نزول قرآن سے واقف ہے جو کہ غیر صحابی کو میسر نہیں ہے۔

وَقَالَ اَبُوالْحَسَنِ الْكَرْخِيُّ لَا يَجُوْزُ تَقْلِيْدُ الصَّحَابِيِّ اِلَّا فِيْمَا لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ
وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يُقَلَّدُ اَحَدٌ مِنْهُمْ،

ترجمہ اور ابو الحسن کرخی نے فرمایا ہے کہ صحابی کی تقلید جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں جبکہ اس حکم میں ہو کہ جو مدرک بالقیاس نہ ہو (یعنی غیر معقول ہو) عہ

عہ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کسی صحابی کی تقلید نہیں کی جائے گی۔

تشریح ابو الحسن کرخی فرماتے ہیں کہ قول صحابی کی تقلید صرف اس صورت میں جائز ہے جبکہ صحابی کا قول ایسے حکم کے بارے میں ہو کہ جو غیر مدرک بالقیاس ہو اسلئے کہ اس حکم میں یہ احتمال موجود ہے کہ آپ صلعم سے سن کر فتویٰ دیا ہو اسلئے کہ صحابی سے احکام میں کذب متصور نہیں ہے اور حکم چونکہ غیر مدرک بالقیاس ہے لہٰذا اسمیں قیاس کو بھی دخل نہ ہوگا اس کے بعد صرف یہی صورت باقی رہتی ہے کہ رسول علیہ السلام سے سنکر فتوے دیا ہوگا لہٰذا ایسی صورت میں صحابی کی تقلید مسموع عن الرسول کی تقلید ہوگی، اور اگر صحابی کا قول حکم غیر مدرک بالقیاس نہیں ہے بلکہ مدرک بالقیاس میں ہے تو اس صورت میں تقلید صحابی جائز نہ ہوگی اسلئے کہ اس قول میں یہ احتمال موجود ہے کہ صحابی کی خود اپنی رائے ہو اور قیاس واجتہاد سے کام لیکر یہ فتویٰ دیا ہو اور رائے اور قیاس میں غلطی واقع ہوسکتی ہے اسلئے کہ صحابی معصوم عن الخطاء نہیں ہے۔

وقال الشافعی رح امام شافعی کا قول جدید اور اکثر معتزلہ اور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کسی صحابی کی تقلید نہیں کیجائے گی حکم خواہ مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس ہو اسلئے کہ صحابہ آپس میں اختلاف کرتے تھے اور صحابہ عدالت کے اعتبار سے برابر ہیں لہٰذا تعارض کی وجہ سے اقوال کا بطلان متعین ہے ورنہ تو احکام میں تناقض پیدا ہوگا، اگر صحابی نے جو کچھ کہا ہے وہ آپ صلعم سے مسموع ہوتا تو صحابی ضرور آپ تک حدیث کو مرفوع کر دیتا اور جب مرفوع نہیں کیا تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ قول صحابی کا اجتہاد ہے اور اجتہاد میں صحابی اور غیر صحابی برابر ہیں۔

وَهٰذَا الْخِلَافُ فِيْ كُلِّ مَاثَبَتَ عَنْهُمْ مِنْ غَيْرِ اخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ وَمِنْ غَيْرِ اَنْ يَثْبُتَ اَنَّهٗ بَلَغَ غَيْرَ قَائِلِهٖ فَسَكَتَ مُسَلِّمًا لَهٗ وَاَمَّا اِنِ اخْتَلَفُوْا فِيْ شَيْءٍ فَالْحَقُّ لَا يَعْدُوْ اَقَاوِيْلَهُمْ وَلَا يَسْقُطُ الْبَعْضُ بِالْبَعْضِ بِالتَّعَارُضِ لِاَنَّهٗ تَعَيَّنَ وَجْهُ الرَّاْيِ لَمَّا لَمْ يَجْرِ الْمُحَاجَّةُ بَيْنَهُمْ بِالْحَدِيْثِ الْمَرْفُوْعِ مَحَلَّ الْقِيَاسِ،

ترجمہ اور تقلید کا یہ اختلاف ہر اس حکم میں ہے کہ جو صحابہ سے بغیر آپسی اختلاف کے ثابت ہوا ہو اور یہ بات بھی ثابت نہ ہوئی ہو کہ قول صحابی غیر قائل کو پہنچا مگر غیر قائل نے اس قول کو تسلیم کرتے ہوئے سکوت اختیار کیا ہو بہر حال اگر صحابہ نے کسی حکم میں اختلاف کیا تو حق ان کے اقاویل سے متجاوز نہیں ہوگا (بلکہ حق ان اقاویل ہی میں منحصر رہے گا) اور بعض اقاویل بعض کے ساتھ تعارض کیوجہ سے ساقط نہیں ہوں گے چونکہ استدلال کے وقت کسی صحابی نے بھی حدیث مرفوع کو بطور حجت پیش نہیں کیا ہے اسلئے تمام اقاویل کا قیاسی ہونا متعین ہوگیا ہے لہٰذا یہ اقوال بمنزلہ قیاس ہو گئے۔

تشریح قول صحابی کی تین صورتیں ہیں (۱) یہ کہ کسی صحابی مجتہد نے قول کیا دیگر صحابہ نے اس میں اختلاف کیا یا نہیں اگر اختلاف نہیں کیا تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں اول یہ کہ صحابہ مجتہدین کا وہ قول عموم بلوے سے متعلق نہ ہونے کی وجہ سے غیر قائل کو پہنچا ہی نہیں جس کیوجہ سے صحابی کیجانب سے سکوت رہا (۲) یہ کہ صحابہ تک وہ قول پہنچا مگر اس قول سے اتفاق کرتے ہوئے سکوت اختیار کیا، اگر اتفاق کرتے ہوئے سکوت اختیار کیا ہے تو یہ اجماع سکوتی کے حکم میں ہے لہٰذا اس قول کی اتباع بالاتفاق ضروری ہوگی، اور اگر اس وجہ سے سکوت اختیار کیا کہ دیگر صحابہ کو وہ قول پہنچا ہی نہیں ہے یہی صورت علماء کے درمیان مختلف فیہ ہے جس کی طرف مصنف نے وہٰذا الخلاف سے اشارہ کیا ہے، ابو سعید بردعی فرماتے ہیں کہ تقلید صحابی واجب ہے، ابو الحسن کرخی فرماتے ہیں کہ اگر قول غیر مدرک بالقیاس ہو تو تقلید جائز ہے اور اگر مدرک بالقیاس نہیں ہے بلکہ مدرک بالقیاس ہے جائز نہیں ہے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ قول مدرک بالقیاس ہو یا نہ ہو صحابی کی تقلید جائز نہیں ہے اسلئے کہ حق انہی اقوال میں محدود ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ نے مختلف فیہ صورت کو بیان کرنے کے لئے ہٰذا الخلاف سے دو عدمی شرطوں کو بیان کیا ہے (۱) اول یہ کہ صحابی کا قول غیر قائل صحابہ تک نہ پہنچا ہو جس کیوجہ سے صحابہ نے سکوت اختیار کیا (۲) یہ کہ صحابہ نے اس وجہ سے سکوت اختیار نہ کیا ہو کہ اس قول سے اتفاق تھا مذکورہ دونوں صورتوں کے علاوہ تیسری صورت جو مختلف فیہ ہے وہ یہ ہے کہ صحابی کا قول غیر قائل صحابہ تک پہونچا ہی نہیں جس کی وجہ سے سکوت رہا۔

ولا یسقط البعض بالبعض بالتعارض الخ سے مصنف ایک شبہ کا جواب دے رہے ہیں شبہ یہ ہے کہ جب اقوال صحابہ میں تعارض واقع ہوگیا تو اذا تعارضا تساقطا کے مشہور قاعدہ کیوجہ سے تساقط ہونا چاہئے۔

جواب یہ ہے کہ چونکہ کسی بھی صحابی نے اپنے قول کی تائید میں استدلال کے وقت حدیث مرفوع بطور حجت پیش نہیں کی، اگر اس مسئلہ میں اختلاف کرنے والے صحابہ کے پاس کوئی حدیث ہوتی تو ضرور پیش کرتے لہٰذا مذکورہ اقوال بمنزلہ رائے وقیاس ہو گئے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ اگر قیاس میں تعارض واقع ہو تو تساقط نہیں ہوتا اسلئے کہ قیاس سے نیچے کوئی دلیل نہیں ہے اگر دونوں قیاس تعارض کی وجہ سے ساقط ہو جائیں تو حکم بلا دلیل رہ جائے گا لہٰذا اگر کسی ایک قیاس کو ترجیح دینا ممکن ہوگا تو ترجیح دی جائے گی ورنہ مجتہد کو اختیار رہے گا کہ کسی بھی صحابی کے قول پر شہادت قلبی اور تحری کے ذریعہ عمل کرے۔

وَاَمَّا التَّابِعِيُّ فَاِنْ زَاحَمَهُمْ فِي الْفَتْوٰى يَجُوْزُ تَقْلِيْدُهٗ عِنْدَ بَعْضِ مَشَائِخِنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ،

ترجمہ اور بہر حال تابعی اگر فتویٰ میں صحابی سے مزاحم ہو گیا تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس تابعی کی تقلید جائز ہے ایمیں بعض کا اختلاف ہے۔

تشریح حاصل یہ ہے کہ اگر تابعی کا فتویٰ صحابہ کے زمانہ میں ظاہر ہو کہ صحابہ کے قول سے مزاحم ہو گیا تو ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک تقلید کے اعتبار سے تابعی صحابی کے مثل ہوگا اسلئے کہ جب صحابی نے تابعی کا فتویٰ تسلیم کر لیا تو تابعی گویا کہ صحابہ کا ایک فرد ہو گیا جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت علی نے اپنے زمانہ خلافت میں دعوے کیا کہ میری زرہ فلاں یہودی کے پاس ہے میں نے اس کو پہچان لیا ہے قاضی شریح نے یہودی سے دریافت کیا کہ تو اس بارے میں کیا کہتا ہے، یہودی نے کہا زرہ میری ہے اور میرے قبضہ میں ہے، قاعدہ کے مطابق قاضی شریح نے حضرت علی سے دو گواہ طلب کئے حضرت علی نے اپنے بیٹے حسن اور اپنے آزاد کردہ غلام قنبر کو گواہ کے طور پر پیش کیا، قاضی شریح نے فرمایا کہ آپ کے آزاد کردہ غلام قنبر کی شہادت تو آپ کے حق میں درست ہے مگر آپ کے صاحبزادے حسن کی شہادت درست نہیں ہے حالانکہ حضرت علی کا مذہب یہ تھا کہ بیٹے کی شہادت باپ کے حق میں درست ہے، قاضی شریح نے اس کی مخالفت کی اور حضرت علی نے اس سے انکار نہیں فرمایا چنانچہ زرہ یہودی کو سپرد کر دی گئی، یہودی نے کہا امیر المومنین چل کر میرے ساتھ قاضی شریح کی عدالت میں آئے قاضی نے امیر المومنین کے خلاف فیصلہ کر دیا اور امیر المومنین اسپر راضی ہو گئے پھر یہودی نے کہا صدقتَ یا امیر المومنین انہا لدرعک، اور یہودی اسلام لے آیا حضرت علی رضؓ نے

زرہ یہودی کو عنایت فرمادی اور ایک گھوڑا بھی عنایت فرمایا وہ گھوڑا اس یہودی کے پاس رہا یہانتک کہ جنگ صفین میں شہید ہوگیا۔

اسی طرح مسروق تابعی نے مسئلہ نذر بذبح الولد میں حضرت ابن عباس سے اختلاف کیا اور ابن عباس نے حضرت مسروق کے فتوے کو تسلیم فرمایا، مسئلہ یہ تھا کہ اگر کسی شخص نے اپنے بچہ کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو کیا کرے؟ ابن عباس فرماتے تھے کہ اس شخص کو سو اونٹ ذبح کرنے لازم ہیں اور مقیس علیہ نفس کی دیت کو قرار دیتے تھے اور حضرت مسروق فرماتے تھے کہ ایک بکری کافی ہے اور مقیس علیہ فداء اسماعیل کو قرار دیتے تھے، حضرت مسروق کے اس فتوے کا کسی صحابی نے انکار نہیں کیا لہٰذا یہ اجماع ہوگیا، حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ میں بھی ایسا ہی سمجھتا ہوں، امام صاحب سے تقلید تابعی کے بارے میں دو روایتیں مذکور ہیں اول یہ کہ امام صاحب نے فرمایا انی لا اقلد التابعی لانہم رجال و نحن رجال، امام صاحب کی یہ ظاہر روایت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قول صحابی کو اس وجہ سے قبول کیا جاتا ہے کہ اسمیں سماع عن الرسول کا احتمال ہوتا ہے اور آپ کی صحبت کی برکت سے اصابت رائے غالب ہوتی ہے اور یہ بات تابعی میں مفقود ہے اور یہی شمس الائمہ کا مختار مذہب ہے اور یہ اس وقت ہے جبکہ صحابہ کے زمانہ میں تابعی کے فتوے کو تسلیم بھی کیا گیا ہو، دوسری روایت یہ ہے کہ میں تابعی کی تقلید کروں گا اسلئے کہ صحابہ ان کی رائے کیطرف رجوع کرتے تھے اور ان کو اپنا فرد شمار کرتے تھے پس جب تابعی کا رتبہ صحابی کے رتبہ کے مانند ہوگیا تو تابعی کی تقلید بھی واجب ہوگی، واللہ اعلم بالصواب

والحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین، ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم وتب علینا انک انت التواب الرحیم۔

محمد جمال بلندشہری متوطن میرٹھ
استاذ دارالعلوم دیوبند

۲۶ رمضان المبارک ۱۴۱۵ھ م ۲۷ فروری ۱۹۹۵ء بعد نماز مغرب بروز سہ شنبہ

متوقع سوالات جلد اوّل

س:- ص:-۲۳- اما الکتاب فالقرآن (الی)فی حق جواز الصلوٰۃ خاصۃ،مذکورہ عبارت کی روشنی میں کتاب اللہ کی تعریف مع فوائد قیود بیان کیجئے ،اگر قرآن الفاظ اور معانی کے مجموعہ کا نام ہے توامام صاحب نے نماز میں قرأت بالفارسیۃ کی اجازت کیوں دی ہے؟

س:- ص:-۳۰- الخاص وھو کل لفظ وضع لمعنی معلوم علی الا نفرادوکل اسم وضع لمسمی معلوم علی الانفراد مصنف نے خاص کی دو تعریفیں کس مقصد کے پیش نظر کی ہیں خاص کی تعریف میں فوائد قیود بھی تحریر کیجئے

س:- ص:- ۳۳، ۳۴-عام کی تعریف تحریر کیجئے اور بتائیے کہ عام میں استغراق شرط ہے یا نہیں، ماوراءالنہر کے اکثر علماء کا مذہب تحریر کرتے ہوئے تعریف میں مذکور جنس وفصل کی وضاحت کیجئے،عام کے لفظاً اور معنیً شامل ہونے کا کیا مطلب ہے مثال سے سمجھائیے

س:- ص:- ۳۳تا۳۵-والعام وھو کل لفظ(الی)او بتفسیرہ، عبارت پر اعراب لگاکر ترجمہ کیجئے،بعدہ عبارت کی اسطرح تشریح کیجئے کہ جس سے عام کی تعریف اور حکم کی وضاحت ہو جائے،اما شافعی کا اختلاف حکم میں ہے یا تعریف میں،

س:- ص:- ۳۴، ۳۵-وحکمہ انہ یوجب الحکم(الیٰ)خلافاً للشافعی، کونسا علم قطعی ہوتا ہے اور کونسا ظنی،اگر اس میں اختلاف ہو تو معہ امثلہ مدلل تحریر کیجئے۔

س:- ص:-۴۵- ظاہر، نص، مفسر، محکم اور ان کی اضداد کی تعریف مع امثلہ تحریر کیجئے۔

س:- ص:-۵۶- خفی اور مشکل کی تعریف معہ فوائد قیود اور حکم معہ امثلہ تحریر کرتے ہوئے یہ بھی بتائیے کہ مشکل کو مشکل کیوں کہتے ہیں۔

س:- ص:-۶۰-المجمل وھومااز دحمت فیہ المعانی (الیٰ)ان یاتیہ البیان، مجمل کی تعریف معہ امثلہ وفوائد قیود مفصل تحریر کیجئے۔

س:- ص:-۶۵،۶۶-والقسم الثالث فی وجوہ استعمال(الیٰ)والصریح والکنایۃ، آپ ان چار اقسام میں حصر کی وجہ اور ان کی تعریفات تحریر کیجئے اور بتائے کہ مصنفؒ کو نی وجوہ استعمال ذلک النظم کہنے کے بعد وجریانہ فی باب البیان کہنے کی کیوں ضرورت پیش آئی؟

س:- ص:-۶۸، ۷۱-والاتصال سبباً (الیٰ)فعمت الاستعارۃ،عبارت پر اعراب لگائیے ترجمہ کیجئے حقیقت اور مجاز کی تعریف کرتے ہوئے حل عبارت کیجئے، من ہذا القبیل میں ہذا کا مشار الیہ کیا ہے؟

س:- ص:-۶۳- المتشابہ وھو مالاطریق لدرکہ(الیٰ)اعتقادحقیۃ المرادبہ،عبارت کو حل کرتے ہوئے بتائیے کہ متشابہ کی مراد آیا اس وجہ سے دریافت نہیں کی جاسکتی کہ اسے معلوم کرنا مشکل ہے یا اس بناء پر کہ خدائے تعالیٰ نے دریافت کرنے والوں کی مذمت فرمائی ہے نیز یہ بھی واضح کیجئے کہ خدا تعالیٰ کے سوا اور کوئی متاشبہات کی حقیقت پر مطلع ہے یا نہیں، اگر جواب اثبات میں ہے تو پھر والراسخون فی العلم پر وقف کیسے ہو گا اور اگر نفی پر اصرار ہے تو پھر علماء راسخین اس کے کیوں قائل

ہیں کہ آنحضرت علیہ السلام مراد سے واقف تھے۔

س:-ص:-۷۳،۷۷-ولهٰذا قلنا فيمن قال ان اشتريت عبداً(الی)يعتق هٰذا النصف الآخر ،مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے بتائیے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے ولہٰذا سے کس قاعدہ پر تفریع کی ہے۔

س:-ص:-۹۰-ولهٰذا قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير لو ان عربياً لاولاء عليه اوصٰى بثلث ماله لمواليه وله معتق واحد فاستحق النصف كان النصف الباقي مردوداً الى الورثة ولايكون لموالي مولاه، مذکورہ عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے بتائیے کہ مصنفؒ نے "ولاولاء علیہ" کی قید کا اضافہ کس مقصد کیلئے کیا ہے؟

س:-ص:-۹۶-فان قيل قد قالوا فيمن حلف لايضع قدمه في دار فلان (الیٰ)اذادخلها راكباً او ماشياً،مذکورہ عبارت کا ترجمہ اور مطلب تحریر کرنے کے بعد اعتراض وجواب کی وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۹۶،۹۷-لله علی ان اصوم رجباً و به اليمين كان نذراً ويميناً،مذکورہ عبارت میں امام شافعی کی جانب سے اجتماع بین الحقیقۃ والمجاز کا اعتراض وارد کیا جاتا ہے،اعتراض وجواب کی وضاحت کرتے ہوئے مسئلہ مذکورہ میں احتمال ستہ کی تشریح فرمائیں۔

س:-ص:-۱۰۴-ومن حكم هٰذا الباب ان العمل بالحقيقة متٰى امكن (الیٰ)بمنزلة المهجورة. عبارت کا ترجمہ و مطلب تحریر کیجئے، نیز حقیقت متعذروہ اور مہجورہ کی مثال بیان کیجئے اور ہذا الباب کا مشار الیہ متعین کیجئے۔

س:-ص:-۱۱۰-حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف میں امام صاحب اور صاحبین کا کیا اختلاف ہے اور یہ اختلاف کس قاعدہ پر مبنی ہے مفصل تحریر کیجئے۔

س:-ص:-۱۱۳-ثم جملة ماتترك به الحقيقة خمسة، حقیقت کو ترک کر کے مجاز کی جانب رجوع کرنے کے قرائن خمسہ کی وضاحت کیجئے اور بتائیے کہ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر میں فلیکفر کا موجب حقیقی وجوب ہے جو یہاں مراد نہیں لیا جاسکتا لہٰذا آپ قرینہ صارفہ عن الوجوب کی تعیین فرمائیں۔

س:-ص:-۱۲۹-ثم الاصل فی الكلام الصريح (الیٰ)بدون النية،مذکورہ عبارت کی تشریح کیجئے اور بتائیے کہ اگر کنائی الفاظ سے کسی نے ایسا کوئی اقرار کیا کہ جس سے وہ حد شرعی کا مستحق ہو گیا تو اس پر حد جاری کیوں نہیں ہوگی جب کہ المرء یوخذ باقرارہ طے شدہ قاعدہ ہے۔

س:-ص:-۱۳۱،۱۳۲- اما الاول فما سيق الكلام له (الیٰ) احق عندالتعارض،عبارت پر اعراب لگائیے اور مطلب تحریر کرنے کے بعد فعل حسی اور فعل شرعی کی تعریف کیجئے۔

س:-ص:-۱۳۱،۱۳۷- عبارة النص،اشارة النص،دلالة النص،اقتضاء النص کی تعریف کیجئے اور ہر ایک کی مثال بھی تحریر کیجئے اور اگر دونوں میں باہم تعارض ہو تو کسکو ترجیح ہوگی مصنفؒ نے الاانه ماسيق الكلام له سے کس اعتراض کا جواب دیا ہے۔

س:-ص:-۱۳۳-اما دلالة النص فما ثبت (الیٰ)التامل والاجتهاد،عبارت پر اعراب لگائیے ترجمہ کیجئے نیز عبارت کا مطلب واضح کیجئے۔

سوال:-ص:-۱۳۸-وقد يشكل على السامع(الیٰ)عندالتصريح،عبارت پر اعراب لگانے کے بعد ترجمہ کیجئے، مقتضیٰ کی تعریف اور اس کا حکم تحریر کیجئے اور یہ بھی بتائیے کہ مقتضیٰ میں عموم ہوتا ہے یا نہیں،امام صاحب اور امام شافعی کا اس مسئلہ میں کیا مسلک ہے۔

س:-ص:-۱۴۵-منها ماقال بعضهم ان التنصيص على الشئى باسمه العلم يوجب التنصيص ونفى الحكم مما عداه هذا فاسد، عبارت کا مطلب واضح کیجئے اور وجہ فساد بھی بیان کیجئے۔

س:-ص:-۱۴۷ تا ۱۵۰-ومنها ما قال الشافعي ان الحكم متىٰ علق بشرط (الیٰ) ومن لم يستطع منكم طولاً، (الف) عبارت پر اعراب لگائے (۲) ترجمہ اور مطلب بیان کیجئے (ج) مفہوم شرط اور مفہوم وصف کی تعریف کیجئے، عدم شرط عدم حکم پر دلالت کرتا ہے یا نہیں اس میں شوافع اور احناف کا کیا اختلاف ہے، شوافع کے استدلال کا جواب بھی تحریر کیجئے، اور مندرجہ ذیل عبارت کی توضیح کیجئے هذا بخلاف خيار الشرط فى البيع لان الخيار داخل على الحكم دون السبب.

س:-ص:-۱۵۹-ومن هذه الجملة ماقال الشافعي من المطلق محمول على المقيد وان كانا من الحادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے یا نہیں ائمہ کا کیا اختلاف ہے اسکو مدلل تحریر کیجئے۔

س:-ص:-۱۷۶ تا ۱۸۰-امر کی تعریف مع فوائد قیود بطرز حسامی تحریر کیجئے اور یہ بھی بتائیے کہ جمہور کے نزدیک اس کا موجب کیا ہے اور مندرجہ ذیل عبارت کا مطلب مدلل تحریر کیجئے۔ والامر بعد الحظر وقبله سواء ولاموجب له فى التكرار ولايحتمله.

س:-ص:-۲۰۹ تا ۲۱۳-فصل فى حكم الواجب بالامر (الیٰ) من الصلوٰة والصيام والاعتكاف، اداء اور قضاء کی تعریف اور ان کے اقسام لکھ کر بتائیے کہ وجوب قضا کیلئے کسی نص جدید کی ضرورت ہے یا وہی سبب کافی ہے جو اداء کے لئے ہے اس میں جو اختلاف ہے اس کو مدلل لکھ کر ماہو الحق کو ثابت کیجئے۔

س:-ص:۲۱۱-وجوب قضاء کا سبب کیا ہوتا ہے اور اس میں کیا اختلاف ہے نیز مندرجہ ذیل عبارت کا مطلب تحریر کیجئے ،وفيما اذا نذران يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود،

س:-ص:-۲۱۷-والقضاء نوعان (الیٰ) معلولاً بعلة العجز، عبارت پر اعراب لگائیے ترجمہ اور مطلب تحریر کیجئے نیز قضاء کی تعریف ضرور تحریر کیجئے۔

س:-ص:-۲۲۰-ولانوجب التصدق بالشاة اوبالقيمة (الیٰ) الى المثل بعود الوقت، عبارت پر اعراب لگائیے ترجمہ کیجئے اصل مسئلہ تحریر کرنے کے بعد اعتراض وجواب کی وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۲۲۸، ۲۳۱-ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء فجعل القدرة الممكنة شرط لوجوب الاداء ولايتكرر الوجوب فى واجب واحدوالشرط كونه متوهم الوجود لاكونه متحقق الوجود فان ذلك لايسبق الاداء، ترجمہ مطلب کی وضاحت کرتے ہوئے متوہم الوجود اور متحقق الوجود کو مثال سے واضح کیجئے۔

س:-ص:-۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۴- حسن کے اعتبار سے مامور بہ کی کتنی قسمیں ہیں ہر ایک کی تعریف مع امثلہ بطرز حسامی تحریر کیجئے اور ان کا حکم بھی بیان کیجئے نیز حسن وقبح کا اطلاق کتنے معنی پر ہوتا ہے، حسن وقبح عقلی ہے یا شرعی، اہل سنت اور معتزلہ کا اس میں کیا اختلاف ہے۔

س:-ص:-۲۴۹-ولهذا قلنا انّ وطيها فى حالة الحيض (الیٰ) وصوم النحر، عبارت مذکورہ کی تشریح کیجئے اور صورت مسئلہ واضح کیجئے۔

س:-ص:-۲۵۲-افعال حسیہ اور افعال شرعیہ کی تعریف بیان کیجئے اور اگر افعال شرعیہ سے شارع نے نہی فرمائی ہو تو احناف وشوافع میں کیا اختلاف ہے، لایلزم الظهار سے کس اعتراض اور جواب کی طرف اشارہ ہے اور کس کے مذہب کی بنا پر

س:-ص:-۲۵۴،۲۵۳-وقال الشافعي في البابين انه ينصرف الى القسم الاول(الی)فيعتمدحرمة سببه كالقصاص، حل عبارت نیز نفس مسئلہ کی وضاحت اور احناف پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دیجئے۔

س:-ص:-۲۵۲،۲۵۴-والنهي عن الافعال الحسية (الی)الابدليل،عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے اور مطلب تحریر کیجئے اور افعال حسیہ وشرعیہ کی تعریف معہ مثال بیان کیجئے۔

س:-ص:-۲۵۵،۲۵۴-ولايلزم النكاح بغير شهود سے کس قاعدہ کلیہ پر اعتراض کا جواب ہے قاعدہ کلیہ کی وضاحت کرنے کے بعد اعتراض کی تقریر کرتے ہوئے مصنف نے جو عقلی اور نقلی جواب دیا ہے آپ اس کو واضح طور پر تحریر کریں اور یہ بھی بتائیں کہ واماهو جزاء سے مصنف کس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

س:-ص:-۲۵۶-نهي عن الافعال الحسية اورنهي عن الافعال الشرعيه میں قبح لعینہ ہے یا قبح لغیرہ ہے یا اس میں کچھ تفصیل ہے، شوافع اور احناف کے درمیان کیا اختلاف ہے،ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل مضافاً الى اختيار العباد وكسبهم فيعتمدالتصور ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه هذا هوالحكم الاصلي في النهي،امام شافعی کا کیا استدلال ہے جس کے مقابلہ میں احناف نے ولنا سے استدلال کیا ہے،آپ مذکورہ عبارت کی اس طرح تشریح کریں کہ کوئی اعتراض وارد نہ ہو سکے۔

س:-ص:-۲۷۱-والمختار عندنا ان الامر بالشئى(الی)بطريق الاقتضاء دون الدلالة،عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے اور مطلب کی وضاحت کیجئے اقتضاء النص اور دلالۃ النص کی تعریف کیجئے۔

س:-ص:-۲۸۱-وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سبباً (الی)مع وجود الاضافة اليها. مصنف اس عبارت سے کس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں آپ اس کی وضاحت کیجئے اور جب وقت کے تکرر سے صدقہ کا تکرر ہوتا ہے جو کہ سبب کی علامت ہے تو پھر مذکورہ تحقیق کس طرح صحیح ہے۔

س:-ص:-۲۸۴-عزیمت اور رخصت کی تعریف کرنے کے بعد ہر ایک کی اقسام نیز دلیل حصر بیان کیجئے۔

س:-ص:-۳۰۹،۳۱۱-السنة نوعان مرسل ومسند(الی)ليحمله ماتحمل عنه،مسند ومرسل کی تعریف کیجئے صحابی اور قرن ثانی وثالث کے مراسیل کے حکم کی وضاحت کیجئے اور مرسل کے اعلیٰ ہونے کی جو دلیل مصنف نے ذکر کی ہے اس کی وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۳۱۲،۳۱۴-خبر متواتر اور مشہور کی تعریفات اور خبر مستفیض ومشہور کا فرق بوضاحت تحریر کیجئے اور مندرجہ ذیل عبارت کی تشریح کیجئے۔ فصحت الزيادة به على الكتاب (الی) علم اليقين، مسند کی تعریف اور اسکے اقسام واحکام معہ امثلہ تحریر کیجئے۔

س:-ص:-۳۱۷تا۳۲۲-خبر واحد کی تعریف کرنے کے بعد لکھئے کہ اس پر عمل کرنے کی کتنی شرطیں ہیں اور ان شرطوں کی خبر باب حدیث اور باب قضاء دونوں میں معتبر ہے یا صرف ایک میں اور وہ کیا ہے۔

س:-ص:-۳۱۸تا۳۲۰-وحكمه اذاور دغير مخالف للكتاب (الی)والعقل الكامل والضبط، عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے، مذکورہ عبارت کی تشریح کرتے ہوئے چاروں کی وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۳۴۱،۳۴۲-والطعن المبهم لايوجب جرحاً(الی)من ائمة الحديث،ترجمہ اور مطلب مفصل تحریر کیجئے

س:-ص:-۳۴۳-معارضہ کی تعریف اور اس کے شرائط بیان کرنے کے بعد اس کا حکم معہ امثلہ تحریر کیجئے، خبر نفی اور اثبات متعارض ہو سکتے ہیں یا نہیں، اس میں جو کچھ اختلاف ہے اس کو لکھنے کے بعد بتائیے کہ نفی واثبات کے یہاں کیا معنی ہیں اور

اس میں احناف کا کیا عمل ہے،

س:-ص:-۳۴۴، ۳۴۵- وحكم المعارضة بين السنتين المصير الى القياس(الى)لانه لايصلح لنصب الحكم ابتداء عبارت بالا کی تشریح کیجئے نیز معارضہ بین الآتین اور معارضہ بین القیاسین کا حکم تحریر کیجئے اور ہرایک کی ایک ایک مثال بھی پیش کیجئے اور بتائیے کہ معارضہ بین الآتین اگر واقع ہے تو باری تعالیٰ کی طرف جہل و عجز کے انتساب کا کیا جواب ہے۔

س:-ص:-۳۴۳، ۳۴۴- تعارض کی تعریف اصولیین کے نزدیک کیا ہے معارضہ کا حکم تحریر کرنے کے بعد مندرجہ ذیل عبارت کی تشریح کیجئے، والاصل في ذلك ان النفي(الى)يعارض الاثبات،

س:-ص:-۳۴۸، ۳۴۹- واما اذوقع التعارض بين القياسين(الى)اولى من العمل بالحال، عبارت پر اعراب لگائیے اور ترجمہ و مطلب تحریر کیجئے۔

س:-ص:-۳۷۵- بیان کے اقسام تحریر کیجئے اور عبارت ذیل کا مطلب واضح کیجئے، ومنه مايثبت بضرورة كثرة الكلام مثل قول علمائنا فيمن قال له عليّ مأة ددرهم اومأة وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للماة وقال الشافعي قوله القول في بيان المأة كما اذا قال له عليّ مأة وثوب، اپنے علماء کے قول کی توجیہہ بھی ضرور کیجئے۔

س:-ص:-۳۵۰، ۳۵۲- واختلف مشائخنا في ان خبر النفي (الى)فجعل اصحابنا العمل بالنافي اولىٰ، تعارض کی تعریف، مثبت اور نافی کا مطلب لکھ کر مذکورہ عبارت کی مکمل تشریح لکھئے، اور اس باب میں جو ضابطہ کلیہ ہے اسکو بیان کیجئے۔

س:-ص:-۳۵۹، ۳۶۶- بیان تغیر کی تعریف لکھ کر بتائیے کہ وہ موصولاً اور مفصولاً صحیح ہو سکتا ہے یا نہیں اور عام کی تخصیص متراخیا ہو سکتی ہے یا نہیں، اس میں احناف اور شوافع کا جو کچھ اختلاف ہے مدلل لکھیے۔

س:-ص:-۳۶۱، ۳۶۲- بیان کی اقسام معہ تعریفات و امثلہ اور عبارت ذیل کا مطلب واضح کیجئے، وهذا بناء علىٰ ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعاً وبعدا لخصوص لايبقى القطع فكان تغيراً من القطع الى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل.

س:-ص:-۳۶۶- وعلىٰ هذا اعتبر صدر الكلام (الى)في الكل خاصة فبقي عاما فيما وراء ه، اس عبارت کا مطلب تحریر کیجئے، علیٰ ہذا سے کس قاعدہ پر تفریع مقصود ہے اور احناف کے مسلک کو مدلل کیجئے۔

س:-ص:-۳۷۱- بیان ضرورت کس کو کہتے ہیں اور اس کی کتنی قسمیں ہیں ہر ایک کی تعریف معہ مثال لکھنے کے بعد بتائیے کہ له علی ماة و درهم اوماة قفيز حنطة میں احناف و شوافع کا کیا اختلاف ہے مدلل تحریر کیجئے۔

س:-ص:-۳۸۳- وجاز ان يتولى الله تعالىٰ بيان ماجرىٰ علىٰ لسان رسول الله ﷺ (الى) فاحتمل بيان المدة والوقت، نسخ کی تعریف کیجئے نیز عبارت بالا کس اعتراض کا جواب ہے؟ اعتراض و جواب سمجھ کر لکھئے۔

ایضاح الحسامی

اردو ترجمہ

حسامی

شارح

مولانا محمد جمال بلند شہری مدظلہ

مکتبہ رحمانیہ
اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور
فون: 37355743-37224228-042

عنوانات

مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر
اجماع کی لغوی واصطلاحی تعریف	۷	عقل علت موجبہ ہے یا نہیں؟	۱۱۹
اجماع کی حجیت میں اختلاف	۸	عقل کی تعریف	۱۲۲
اجماع کن لوگوں کا معتبر ہے؟	۱۰	اہلیت اور اس کی اقسام بیان	۱۲۷
اجماع کے بارے میں صحیح مذہب کیا ہے؟	۱۲	اہلیت اداء کی دو قسمیں	۱۳۰
اجماع کے مراتب میں تفاوت	۱۴	اہلیت پر امور معترضہ کا بیان	۱۳۶
صحابہ کے بعد کے اجماع کی کیفیت	۱۵	عوارض ساویہ کا اجمالی بیان	۱۳۷
قیاس کی لغوی واصطلاحی تعریف	۱۹	مذکورہ عوارض کی تفصیل	۱۳۸
قیاس کی حجیت اور اس کا ثبوت	۱۹	جنون	۱۳۸
قیاس کی شرائط اور پر تفریعات	۲۰	صغر	۱۴۰
قیاس کی چوتھی شرط اور اعتراضات وجوابات	۲۶	کفر	۱۴۱
شوافع کے متعدد اعتراضات کے جوابات	۲۶	عتہ یعنی خفت عقل	۱۴۳
انا التعلیل سے ایک اعتراض کا جواب	۲۹	نسیان	۱۴۵
بطور نظیر سوالات مقدرہ کے جوابات	۳۰	نوم	۱۴۶
قیاس کا رکن	۳۳	اغماء	۱۴۷
ظہور اثر کی چار صورتیں	۳۹	رق	۱۴۸
تقدیم الاستحسان علی القیاس	۳۹	مرض	۱۶۱
تقدیم القیاس علی الاستحسان	۴۰	حیض	۱۶۷
حکم کے متعدی اور غیر متعدی ہونے کا بیان	۴۳	موت	۱۶۹
قیاس کا حکم	۴۹	میت سے متعلق احکام کے اقسام	۱۷۹
علل طردیہ کے دفع کرنے کے چار طریقے	۵۳	جہل کا بیان	۱۷۹
علل مؤثرہ پر نقض وارد کرنے کا بیان	۶۰	سکر	۱۸۸
معارضہ کا بیان	۶۴	ہزل	۱۹۰
معارضہ کو دفع کرنے کیلئے ترجیح کا بیان	۷۲	سفہ	۲۰۳
احکام مشروعہ اور متعلقات کا بیان	۷۹	خطاء	۲۰۵
حقوق اللہ کے اقسام ثمانیہ کا بیان	۸۴	سفر	۲۰۷
سبب کا بیان	۸۵	اکراہ	۲۰۹
علت کا بیان	۹۲	حروف عطف کا بیان	۲۲۵
شرط کا بیان	۱۰۷	حروف جر	۲۴۴
علامت کا بیان	۱۱۷	حروف شرط	۲۴۸

متوقع سوالات جلد ثانی

س:- ص:۷-اجماع کی تعریف اور یہ کہ اجماع کن لوگوں کا مقبول ہے،اجماع کی حجیت کے بارے میں اختلاف کو بیان کرنے کے بعد ماهو الحق عند اهل السنة ولجماعة کو بیان کیجئے۔

س:- ص:۹،۱۰- قائلین حجیت اجماع کے نزدیک اجماع کی ترتیب کیا ہے اختلاف مع الدلیل پیش کیجئے اور مثال بھی پیش کیجئے۔

س:- ص:-۱۹-قیاس کی تعریف اور شرائط قیاس مفصلاً تحریر کیجئے۔مندرجہ ذیل عبارت کی اس طرح تشریح کیجئے کہ قیاس کی لغوی واصطلاحی کی تعریف واضح ہو جائے۔القیاس هو التقدیر لغةً یقال قس النعل بالنعل ای قدره به واجعله نظیراً لآخر والفقهاء اذا اخذوا حکم الفرع من الاصل سموا ذلك قیاساً لتقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلة.

س:- ص:-۲۰-واما لشرط فان لایکون الاصل مخصوصاً (الیٰ) ولانص فیه قیاس کی مذکورہ تینوں شرطوں کو مع فوائد قیود وامثلہ اس طرح بیان کیجئے کہ مسئلہ بالکل واضح ہو جائے۔

س:- ص:-۲۰،۲۲-وان یتعدی الحکم الشرعی الثابت بالنص بعینه الی فرع هو نظیره ولانص فیه، صحت قیاس کی تیسری شرط چار قیود ہیں ہر ایک کی شرح کرتے ہوئے مثال بھی تحریر کیجئے۔

س:- ص:-۲۵ -والشرط الرابع ان یبقی حکم الاصل بعدالتعلیل (الیٰ) کما ابطلناه فی الفرع،ترجمہ اور مطلب تحریر کیجئے، قیاس کے لغوی واصطلاحی معنی بیان کیجئے نیز باقی تین شرطوں کی وضاحت کیجئے۔

س:- ص:-۲۵،۲۷- قیاس کی چاروں شرطوں کو اجمالاً لکھنے کے بعد بتائیے کہ درج ذیل عبارت سے شوافع کی جانب سے احناف کی کس اصل پر اعتراض کا جواب ہے،اعتراض اور جواب دونوں کی وضاحت کیجئے۔وانما خصصنا القلیل من قوله علیه السلام لاتبیعوا الطعام الاسواءً بسواء لان استثناء حالة التساوی دل علیٰ عموم صوره فی الاحوال ولن یثبت اختلاف الاحوال الا فی الکثیر فصار التغییر بالنص مصاحباً للتعلیل لابه.

س:- ص:-۳۴،۳۷-اما رکنه فما جعل علما علیٰ حکم النص(الیٰ)المنقول عن رسول الله ﷺ وعن السلف،اعراب لگا کر ترجمہ وتشریح کیجئے اور وصف کے صالح اور معدل ہونے سے کیا مراد ہے،مثال سے واضح کیجئے۔ولایت نکاح کے سبب کے بارے میں احناف و شوافع کا کیا اختلاف ہے؟

س:- ص:-۳۹،۴۰-ولما صارت العلة عندنا علة بالاثر قد مناعلی القیاس(الیٰ)دون الظهور. قیاس کی تعریف تحریر کرنے کے بعد رکن قیاس کی وضاحت کیجئے اور ان پر تفریعات کرتے ہوئے کہ مصنف کا مذکورہ بالا عبارت سے کیا مقصد ہے ،ایراد یا دفع ایراد۔

س:- ص:-۴۳-استحسان کی اقسام اربعہ اور ان کا حکم بیان کرنے کے بعد مندرجہ ذیل عبارت کی تشریح کیجئے۔ الاتریٰ ان الاختلاف فی الثمن قبل القبض المبیع لایوجب البائع قیاساً لانه هو المدعی ویجبه استحساناً لانه ینکر تسلیم

المبیع بما ادعاہ المشتری ثمناً وھٰذا حکم تعدی الی الوارثین (الیٰ)فلایصح تعدیة.

س:-ص:-۴۶،۴۷،۴۶- ثم الاستحسان لیس من باب خصوص العلل لان الوصف(الیٰ)لالمانع مع قیام العلة، عبارت پراعراب لگائیے ترجمہ کیجئے۔ استحسان اور قیاس میں فرق بیان کرنے کے بعد استحسان کی اقسام بھی تحریر کیجئے، مذکورہ عبارت سے مصنفؒ کس اعتراض کو دفع کرنا چاہتے ہیں آپ اعتراض اور جواب کی تقدیر قلمبند کیجئے۔

س:-ص:-۴۹،۴۹،۵۱-اماحکمه فتعدیة حکم النص الیٰ ما لانص فیه (الیٰ)حتی جوزا لتعلیل بالثمنیة، اعراب لگاکر ترجمہ کیجئے، علت طردیہ اور علت مؤثرہ کی تعریف کیجئے، علت طردیہ کے دفع کے اقسام کی وضاحت مع امثلہ کیجئے

س:-ص:-۶۰- واما العلل مؤثرة فلیس للسائل فیها بعد الممانعة الاالعارضة(الیٰ)فکان حدثا کالبول. اعراب لگاکر ترجمہ کیجئے، مطلب کی وضاحت کیجئے، علت مؤثرہ پر شوافع کی جانب سے کتنے طریقہ پر اعتراض ہو سکتا ہے آپ طریقہائے اعتراض میں سے کم از کم دو مع امثلہ تحریر کیجئے۔

س:-ص:-۶۴،۷۱- اما المعارضه فهی نوعان معارضة فیها مناقضه ومعارضة خالصة(الیٰ) وبطل القیاس ،اعراب لگائیے مطلب واضح کیجئے معارضہ اور مناقضہ کافرق واضح کرتے ہوئے معارضہ کی اقسام تحریر کیجئے۔

س:-ص:-۷۳-واذاقامت المعارضة کان السبیل فیه الترجیح وهو عبارة عن فضل احدالمثلین علی الآخر علی صاحب جراحة واحدة، معارضہ کسے کہتے ہیں، ترجیح کی ضرورت کب پیش آتی ہے اور ترجیح کسے کہتے ہیں، مصنفؒ نے وصفاً کی قید کااضافہ کس مقصد سے کیاہے آپ مثال کے ساتھ وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۷۴،۷۴،۷۵- والذی یقع به الترجیح اربعة(الیٰ) کان اوضح لصحته،ترجیح بکثرت الاصول کسے کہتے ہیں مثال واضح کیجئے،شوافع اور احناف کااس طریقہ میں کیااختلاف ہے واضح کیجئے۔ ترجیح بکثرت الادلہ عندالاحناف جائز ہے یا نہیں، اگر جواب نفی میں ہے تو ترجیح کی اس قسم ثالث سے جواز معلوم ہوتا ہے اس کا کیاجواب ہے۔

س:-ص:-۸۰ -اماالاحکام فانواع اربعة حقوق الله تعالیٰ خالصه وحقوق العباد خالصه وماجتمع فیه حقان وحق الله فیه غالب (الیٰ) وحقوق الله تعالیٰ ثمانیة انواع.

س:-ص:-۸۴ -واما قسم الثانی فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة(الیٰ) علیٰ مال انسان لیسرقه، اعراب لگاکر ترجمہ کیجئے، قسم ثانی سے کیامراد ہے اور اسکی کتنی قسمیں ہیں کم از کم دو قسموں کی وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۹۲،۹۴-واماالعلة فهی فی الشریعة عبارة عمایضاف الیه وجوب الحکم ابتداء وذلك مثل البیع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص ولیس من صفة الحقیقة تقدمها فی البیع الموقوف والبیع بشرط الخیار کان علة اسماً ومعنیً لاحکماً،اعراب لگائے ترجمہ کیجئے، مایتعلق بہ الاحکام کتنے ہیں اور کیا کیا؟ علت کے لغوی اور اصطلاحی معنی بیان کیجئے اور فوائد قیود بھی تحریر کیجئے، مصنفؒ نے علت کی تین مثالیں بیان کی ہیں آپ ان کی وضاحت کریں، اگر آپ علت حقیقیہ اور علت قاصرہ کافرق مع امثلہ تحریر کریں گے توانعامی نمبرات کے مستحق ہوں گے۔

س:-ص:-۱۱۷- واما العلامة فما یعرف الوجود من غیر ان یتعلق به وجوب ولاوجود وقد یسمی العلامة شرطاً مثل الاحصان فی باب الزنا. علامت کی اصطلاحی اور لغوی تعریف بیان کیجئے اور فوائد قیود بھی تحریر کیجئے

س:-ص:-۱۱۹-وقالت الاشعریة لاعبرة بالعقل معتبرة لاثبات الاهلیة عقل کی علت موجبہ ہونے نہ ہونے میں معتزلہ اور اشاعرہ کا کیااختلاف ہے اور اس باب میں قول صحیح کیاہے۔

س:-ص:-۱۲۲،۱۲۳-ومابالعقل كفاية ولهٰذا قلنا ان الصبی غير مكلف (الیٰ) لم يبلغه الدعوة. ولہٰذاقلنا سے کس بات پر تفریع ہے مصنف نے عقل کی کیا تعریف کی ہے، دعوت و قائم مقام دعوت سے کیا مراد ہے۔ عقل کے علت موجبہ ہونے کے بارے میں اشاعرہ اور معتزلہ کا کیا اختلاف ہے اور اہل سنت کے نزدیک حق کیا ہے۔

س:-ص:-۱۳۶،۱۳۷-العوارض نوعان سماوی ومكتسب واماالمكتسب فنوعان منه ومن غيره، عوارض سماویہ اور مکتسبہ کی تعریف اور دو کی ذیلی اقسام مع تعریف ذکر کیجئے۔

س:-ص:-۱۴۱-واما الصغرفانه فی اول احواله مثل الجنون(الیٰ)بالرق عنه والكفر،اعراب لگاکر ترجمہ کیجئے صغر کے مراحل ثلثہ اور ان کے احکام بیان کیجئے اور مصنف ولایلزم علیہ سے جس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں آپ اعتراض وجواب کی وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۱۴۸،۱۵۰-وقال ابويوسف ومحمدؒ الاعتاق لايتجزأ لما لم يتجزأانفعاله وهو العتق(الیٰ)وكاعدادالطلاق للتحريم. اعتاق تجزی کو قبول کرتا ہے یا نہیں، امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف مدلل تحریر کیجئے امام اعظم نے اپنے مذہب کو موید کرنے میں جو دو مثالیں پیش کی ہیں ان کی وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۱۵۶-ولهٰذا جعلنا العبدفی حكم الملك وفی بقاء الاذن كالوكيل فی مسائل مرض المولیٰ وفی عامة المسائل الماذون والرق لايوثر فی عصمة الدم وانما توثر فی قيمته وانما العصمة بالايمان والد اروالعبدمثل الحرولذالك يقتل الحربالعبد قصاصاً. اعراب لگایئے ترجمہ کیجئے، مطلب کی وضاحت کیجئے۔ مصنفؒ ولہٰذا سے کس قاعدہ پر تفریع فرمارہے ہیں واضح کیجئے۔

س:-ص:-۱۶۱-واما المرض فانه لاينافی اهلية الحكم العبادة لكنه لما كان سبب الموت والموت علة الخلافة(الیٰ)دون ملك الرقبة،اعراب لگاکر ترجمہ کیجئے اور عبارت کی ایسی تشریح کیجئے جس سے قیود وشرائط ونظائر پوری طرح واضح ہو جائیں۔

س:-ص:-۱۶۲،۱۶۵- ولما تولی الشرع ايصاع للورثة (الیٰ)فی حق الصغار. ترجمہ کیجئے، مرض کی تعریف کیجئے اور اس کے احکام تحریر کیجئے اور بتایئے کہ مریض کے کون کون سے تصرفات صحیح اور کون کون سے موقوف رہتے ہیں اور یہ بھی بتایئے کہ یہ احکام ہر مرض کے ہیں یا کسی خاص مرض کے اور ولما تولیٰ الشرع الایصاع سے مصنف کس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

س:-ص:-۱۷۹،۱۸۰-واما الجهل فانواع اربعة جهل باطل بلا شبهة وهوالكفر(الیٰ)فی الآخرة ايضاً، جہل کے انواع اربعہ مع امثلہ تحریر کیجئے، جہل کی کون سی نوع آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور کون سی نوع عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

س:-ص:-۱۸۴-والثالث جهل يصلح شبهة (الیٰ)فی موضع الاشتباه. عبارت کا ترجمہ کیجئے اور بتایئے کہ عوارض مکتسبہ کے ذیل میں مصنفؒ نے جہالت کی کتنی قسمیں بیان فرمائی ہیں اس تیسری قسم پر ماله وماعلیہ کے ساتھ روشنی ڈالئے۔

س:-ص:-۱۸۶،۱۸۷-وكذالك جهل الوكيل والماذون(الیٰ)علیٰ ماعرف،اعراب لگاکر ترجمہ کیجئے۔ مذکورہ عبارت کی توضیح کرتے ہوئے جہل کی انواع اربعہ بیان کیجئے اور بتایئے کہ مذکورہ بالاامثلہ جہل کی کس قسم کے تحت ہیں

س:-ص:-۱۹۱-فاذاتواضعا علی الهزل باصل البيع ينعقد البيع فاسداً(الیٰ)مقدر بالثلث. ہزل کی تعریف کیجئے

اور مندرجہ بالا عبارت میں انشاء تصرف میں ہزل کی جس قسم کا حکم بیان کیا گیا ہے اس کی توضیح کرتے ہوئے عبارت بالا کا ترجمہ اور مطلب واضح کیجئے۔

س:-ص:-۲۰۲-واماالکافر اذا تکلم بکلمة الاسلام وتبرأعن دینه ھازلاً یجب ان یحکم بایمانه کالمکره لانه بمنزلة انشاء لایحتمل حکمه الردو التراخی، عبارت کا مطلب واضح کرتے ہوئے جد اور ہزل کی تعریف کیجئے۔

س:-ص:-۲۰۳-واما السفیه (الیٰ)فلایحتمل المقالیة، ترجمہ اور مطلب بیان کیجئے اور منع المال عن السفیہ سے جس اعتراض کا جواب دیا ہے اس کی وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۲۰۹-واماالاکراه فنوعان کامل یفسدالاختیار ویوجب الالجاء وقاصر یعدم الرضاء ولایوجب الالجاء. اکراہ کی تعریف کیجئے اور اکراہ کے اقسام بیان کیجئے اور بتائیے کہ اکراہ کامل اور قاصر کا اثر قول و فعل، رضا و اختیار پر کیا ہوتا ہے مسئلہ کی مثالوں سے وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۲۲۱ -ھٰذا عندنا وقال الشافعیؒ تصرفات المکره(الیٰ)فبطل اصلاً. ترجمہ اور مطلب لکھ کر مسئلہ کی مثالوں سے توضیح کیجئے اور بتائیے کہ احناف کا شوافع کے اس مسلک کے کن کن اجزاء میں اختلاف ہے اور کیا؟

س:-ص:-۲۲۵-حروف معانی میں اصولیین کن کن حروف کا ذکر کرتے ہیں اور ثبوت حکم میں ہر ایک کو کیا حیثیت دی ہے نیز حروف معانی کو فقہاء دینی کتابوں میں کیوں بیان کرتے ہیں جبکہ یہ کام نحاۃ کا ہے۔

س:-ص:-۲۴۱-ولھٰذا لوحلف لایتکلم فلاناًاوفلاناً(الیٰ) کلمها جمیعاً، ترجمہ اور مطلب تحریر کرنے کے بعد بتائیے کہ یہ کس قاعدہ پر تفریع ہے۔

س:-ص:-۲۵۰-من وما و کلما تدخل(الیٰ)لیس معه غیره، مذکورہ چاروں کلمات اصلۃً کلمات شرط ہیں یا کلمات شرط میں داخل ہیں کلمات شرط کیلئے ضروری ہے کہ افعال پر داخل ہوں حالانکہ لفظ کل اسم پر داخل ہوتا ہے مصنف نے اس شبہ کا کیا جواب دیا ہے تحریر کیجئے؟

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب الاجماع

اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِيْمَنْ يَنْعَقِدُ بِهِمُ الْإِجْمَاعُ قَالَ بَعْضُهُمْ لَا إِجْمَاعَ إِلَّا لِلصَّحَابَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا إِجْمَاعَ إِلَّا لِأَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا إِجْمَاعَ إِلَّا لِعِتْرَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدَنَا أَنَّ إِجْمَاعَ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ مِنْ أَهْلِ الْعَدَالَةِ وَالْإِجْتِهَادِ حُجَّةٌ وَلَا عِبْرَةَ لِقِلَّةِ الْعُلَمَاءِ وَكَثْرَتِهِمْ وَلَا بِالثَّبَاتِ عَلَىٰ ذٰلِكَ حَتّٰى يَمُوْتُوْا وَلَا لِمُخَالَفَةِ أَهْلِ الْهَوٰى فِيْمَا نُسِبُوْا بِهِ إِلَى الْهَوٰى وَلَا لِمُخَالَفَةِ مَنْ لَا رَأْيَ لَهُ فِي الْبَابِ إِلَّا فِيْمَا يَسْتَغْنِيْ عَنِ الرَّأْيِ،

ترجمہ باب الاجماع ، لوگوں کا اس بات میں اختلاف ہے کہ کن لوگوں سے اجماع منعقد ہوتا ہے ، بعض حضرات نے کہا ہے کہ اجماع صرف صحابہ کا معتبر ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ اجماع صرف اہل مدینہ کا معتبر ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ اجماع صرف آل نبیؐ کا معتبر ہے اور ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ ہر زمانہ کے ثقہ اور مجتہد علماء کا اجماع معتبر ہے اور نہ تو علماء کی قلت اور کثرت کا اعتبار ہے اور نہ موت تک اس (اجماع) پر قائم رہنا معتبر، اور نہ ایسے امر میں اہل ہویٰ کی مخالفت کا اعتبار ہے کہ جس کی وجہ سے انکو اہل ہویٰ کہا گیا ہے اور ایسے لوگوں کی مخالفت کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہے کہ جو اس باب میں صاحب الرائے نہیں ہیں البتہ ایسے امر میں غیر صاحب الرائے کی مخالفت معتبر ہوگی جنمیں رائے کی حاجت نہیں۔

تشریح باب الاجماع : مصنف علیہ الرحمہ سنت کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد اجماع کی بحث شروع فرما رہے ہیں۔

اجماع کی لغوی تعریف : اجماع کے لغت میں دو معنے ہیں عزم اور اتفاق ، اگر کوئی شخص کسی امر کا پختہ ارادہ کر لیتا ہے تو کہا جاتا ہے اجمع فلان علیٰ کذا ، اسی طرح جب قوم کسی امر پر متفق ہو جاتی ہے تو کہتے ہیں

اجمع القوم علیٰ کذا، یعنی قوم نے اس بات پر اتفاق کر لیا، دونوں معنے میں فرق یہ ہے کہ پہلے معنے ایک شخص سے بھی متصور ہو سکتے ہیں اور دوسرے معنے کیلئے کم از کم دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے، دوسرے معنی اصطلاحی معنی کے لئے زیادہ مناسب ہیں۔

اجماع کی اصطلاحی تعریف: صدر الشریعہ کے نزدیک تعریف یہ ہے "ہو اتفاق المجتہدین الصالحین من امۃ محمدؐ بعد وفاتہ فی عصر من الاعصار علیٰ حکم شرعی" اتفاق سے قولاً یا فعلاً یا اعتقاداً باعتبار مالغۃ الخلو کے اشتراک مراد ہے۔

فوائد قیود: تعریف میں مجتہدین کی قید سے غیر مجتہدین (عوام) خارج ہو گئے پس اگر صرف عوام کسی امر پر اتفاق کرلیں تو اس کا اعتبار نہ ہوگا، صالحین کی قید سے غیر صالحین کا اجماع خارج ہو گیا، المجتہدین پر الف لام استغراقی ہے اس سے بعض مجتہدین کے اجماع سے احتراز ہو گیا، اور من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی قید سے امم سابقہ کے مجتہدین کا اجماع خارج ہو گیا، اسلئے کہ اجماع کا دلیل ہونا اسی امت کے ساتھ خاص ہے اسلئے کہ آپؐ نے فرمایا ہے "لا تجتمع امتی علی الضلالۃ" اور بعد وفاتہ کی قید سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ حیات کا اجماع خارج ہو گیا اسلئے کہ اگر آپ نے بھی اس اجماع کی موافقت کی تو حجۃ آپ کا قول ہے اور اگر آپ نے مخالفت کی تو اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور فی عصر من الاعصار کی قید سے اس وہم سے احتراز ہو گیا کہ امت محمدیہ کے ہر زمانہ کے قیامت تک کے تمام مجتہدین کا اجماع معتبر ہے اسلئے کہ اگر ہر زمانہ کے تمام مجتہدین کا اجماع مراد لیا جائے تو اجماع کا ثبوت قبل القیامۃ ہو ہی نہیں سکتا اسلئے کہ جمیع مجتہدین کا اجماع قبل القیامۃ ممکن نہیں ہے اور قیامت کے بعد اجماع کی حاجت نہیں، اور عصر سے مراد اس شخص کا زمانہ ہے کہ جو اس حادثہ کے وقوع کے وقت مجتہد ہو ایسے شخص کا اعتبار نہ ہوگا جو وقوع کے بعد مجتہد ہوا ہو، اور علیٰ حکم شرعی کی قید سے حکم غیر شرعی پر اتفاق خارج ہو گیا مثلاً السقمونیا مسہل ،جمال گوٹا کے دست آور ہونے پر اتفاق ہے مگر یہ اتفاق اجماع شرعی نہیں ہے اس لئے کہ جس حکم پر اجماع ہے وہ شرعی نہیں بلکہ طبی ہے لہٰذا ایسے اجماع کا منکر کافر نہ ہوگا، ابن سبکی وغیرہ نے علیٰ حکم شرعی کی بجائے علیٰ امر من الامور کہا ہے تاکہ امور شرعیہ وغیرہ شرعیہ دونوں داخل ہو جائیں، اسکا مطلب یہ ہوگا کہ ایسے امور میں بھی مجتہدین کی اتباع ضروری ہوگی جو شرعی نہ ہوں جیساکہ تدبیر جیوش وغیرہ، مصنف علیہ الرحمہ کے نزدیک اجماع کی جو صحیح تعریف ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کے لئے مجتہد ہونا ضروری نہیں ہے اسلئے کہ مصنف نے اجماع علماء کل عصر کا لفظ اختیار کیا ہے، مصنف علیہ الرحمہ کے نزدیک جامع مانع تعریف یہ ہوگی "ہو اتفاق فی کل عصر علی امر من الامور من جمیع من ہو اہلہ من ہذہ الامۃ"،

معتزلہ وخوارج وغیرہ کے نزدیک اجماع حجت نہیں ہے؛ علماء جمہور کے نزدیک اجماع حجتِ قطعی ہے، معتزلہ

خوارج اور اکثر معتزلہ کے نزدیک اجماع حجت نہیں ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ اجماع کا وقوع محال ہے اسلئے کہ علماء کے اقوال کا ان کے دیار واماکن کے بعید ہونے کی وجہ سے ضبط کرنا ممکن نہیں ہے بلکہ مشرق کے مجتہدین مغرب کے مجتہدین کو اور مغرب کے مشرق کے مجتہدین کو جانتے بھی نہیں ہیں چہ جائیکہ کسی حادثہ میں ان کے اقوال کی معرفت حاصل ہو۔

معتزلہ وغیرہ کے استدلال کا جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ جب اخبار مستفیضہ میں اجماع متصور ہے تو احکام میں بھی ممکن ہوگا، اخبار مستفیضہ میں اجماع کا جو سبب داعی ہے احکام کے اجماع کا بھی وہی سبب داعی ہے، اس کے علاوہ جمہور کا استدلال کتاب وسنت وعقل سے بھی ہے۔

کتاب اللہ سے استدلال: قال اللہ تعالیٰ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدیٰ ویتبع غیر سبیل المومنین نولہ ما تولیٰ ونصلہ جہنم وساءت مصیرا، مذکورہ آیت میں جس طرح آپ کی مخالفت پر جہنم کی وعید فرمائی گئی ہے اسی طرح غیر سبیل المومنین کی اتباع پر بھی وعید فرمائی گئی ہے، مطلب یہ ہے کہ جسطرح مخالفت رسول حرام ہے اسیطرح غیر سبیل المومنین بھی حرام ہے لہٰذا اتباع سبیل المومنین کا وجوب ثابت ہو گیا اور مومنین کی سبیل ہی اجماع ہے وہو المطلوب، وقال اللہ تعالیٰ واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا، اس آیت میں تفرق سے منع کیا گیا ہے اور خلاف اجماع تفرق ہے۔

سنت سے استدلال: وہ تمام روایتیں جو کہ مختلف الفاظ کے ساتھ اس امت کی خطاء سے عصمت پر دلالت کرتی ہیں اجماع امت کو ثابت کرتی ہیں ان روایات میں سے چند یہ ہیں (۱) لاتجتمع امتی علی الضلالۃ (۲) لم یکن اللہ لیجمع امتی علی الضلالۃ ماراہ المومنون حسنا فہو عند اللہ حسن (۴) علیکم السواد اعظم، اور ایک روایت میں اتبعوا السواد الاعظم فانہ من شذ شذ فی النار، رواہ الترمذی، (۵) من خرج من الجماعۃ قید شبر فقد خلع ربقۃ الاسلام عن عنقہ، رواہ احمد و ابوداؤد جو شخص جماعت المسلمین سے بقدر ایک بالشت بھی نکل گیا اس نے اپنی گردن سے اسلام کا قلادہ نکال دیا، مذکورہ احادیث سے صحابہ وتابعین اجماع پر بالاتفاق استدلال کرتے رہے ہیں۔

عقل سے استدلال: یہ بات دلیل قطعی سے ثابت ہو چکی ہے کہ آپ خاتم الانبیاء ہیں اور آپکی شریعت دائمی ہے اگر کوئی ایسا حادثہ پیش آجائے کہ جسمیں کتاب وسنت کی نص قاطع نہ ہو تو ایسی صورت میں امت کا اس حادثہ کے حکم پر اجماع موجب قطعی ہوگا۔

فائدہ: قائلین اجماع کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ اجماع آیا حجت قطعیہ ہے یا ظنیہ، اکثر کے نزدیک حجت قطعیہ ہے کما ذہب الیہ صاحب البدیع وصاحب الاحکام، بعض حضرات ظنیہ کے قائل ہیں کما ذہب الیہ صاحب المحصول،

اختلف الناس الخ: مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے قائلین حجیت اجماع کے درمیان اختلاف

مذاہب کو بیان کرنا چاہتے ہیں اسمیں تین مذہب ہیں، پہلا مذہب داؤد بن علی ظاہری اور ان کے متبعین کا ہے اور ایک روایت احمد بن حنبل کی بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اجماع صرف صحابہ ہی کا معتبر ہے اور ان حضرات کا پہلا استدلال یہ ہے کہ اللہ کے قول کنتم خیر امۃ اخرجت للناس، اور وکذلک جعلناکم امۃ وسطاً الخ کے صحابہ ہی مخاطب ہیں اسلئے کہ خطاب حاضرین کو ہے نہ کہ معدومین کو اور غیر صحابہ خطاب کے وقت معدوم تھے، دوسرا استدلال یہ ہے کہ جو احادیث صحابہ کی ثنا وصداقت پر دلالت کرتی ہیں وہ صحابہ کے ساتھ خاص ہیں، تیسرا استدلال یہ ہے کہ اجماع میں تمام کا اتفاق ضروری ہوتا ہے اور دور صحابہ میں تو ممکن ہے لیکن صحابہ کے بعد کے تمام حضرات کا اتفاق ممکن نہیں ہے چونکہ یہ حضرات مشرق ومغرب کے دور دراز ملکوں میں منتشر ہوگئے تھے۔

پہلے استدلال کا جواب: ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ آیت کنتم خیر امۃ میں خطاب صحابہ کے ساتھ مخصوص ہے ورنہ تو لازم آئیگا کہ مذکورہ آیت کے نزول کے وقت موجود صحابہ کے انتقال کے بعد اجماع منعقد نہ ہو اس لئے کہ اس صورت میں صحابہ کی موت کی وجہ سے جمیع صحابہ کا اجماع متحقق نہ ہوگا لہٰذا وہ اجماع حجت نہ ہوگا، نیز اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ مذکورہ آیت کے نزول کے بعد جو صحابہ ایمان لائے ان کا اجماع معتبر نہ ہو اسلئے کہ وہ مذکورہ آیت کے نزول کے وقت صحابی نہیں تھے لہٰذا وہ مخاطب بھی نہ ہوئے اور جب مخاطب نہ ہوئے تو ان کا اجماع بھی معتبر نہ ہوگا، نیز یہ بھی لازم آئیگا کہ صحابہ کے بعد کے لوگ احکام کے مخاطب بھی نہ ہوں اسلئے کہ وہ احکامی آیات کے مخاطب نہیں تھے۔

دوسرے استدلال کا جواب: ثنار صحابہ اس بات کی متقاضی نہیں ہے کہ غیر صحابہ اسمیں شریک نہ ہوں بلکہ بہت سی احادیث ایسی وارد ہوئی ہیں کہ جو قیامت تک آنے والی امت کی عصمت پر دلالت کرتی ہیں۔

تیسرے استدلال کا جواب: اس کا جواب سابق میں گذر چکا ہے کہ جب اخبار مستفیضہ میں اتفاق ممکن ہے تو احکام شرعیہ میں کیوں ممکن نہیں ہے جو اسباب اخبار مستفیضہ پر اتفاق کے ہیں وہی اسباب احکام پر اتفاق کے بھی ہیں۔

دوسرا مذہب: وقال بعضہم لا اجماع الا لاہل المدینۃ، یہ مذہب امام مالکؒ سے مروی ہے، امام مالکؒ نے فرمایا کہ اہل مدینہ کسی امر پر متفق ہو جائیں تو پھر غیر کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

امام مالکؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے جسمیں آپ نے فرمایا ہے۔ ان المدینۃ کالکیر تنفی خبثہا، رواہ الشیخان مدینہ خبث کے لئے ایسا ہی ہے جیسا لوہے کے لئے بھٹی، بھٹی میں تپ کر جس طرح لوہا پاک وصاف ہو جاتا ہے اسی طرح مدینہ اہل مدینہ کو خبث سے پاک وصاف کر دیتا ہے اور خطا بھی ایک قسم کا خبث ہے لہٰذا خطار سے بھی پاک کر دیتا ہے اور جب ان سے خطا منتفی ہوگئی تو لامحالہ ان کا اتباع ضروری ہوگا۔

دوسرا استدلال یہ ہے کہ مدینہ منورہ دار ہجرت ہے نیز آپ کی آرام گاہ ہے نیز مہبط جبرائیل ومجمع الصحابہ

ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ جو کچھ مذکور ہوا وہ مدینہ اور اہل مدینہ کی فضیلت پر تو دلالت کرتا ہے مگر غیر اہل مدینہ کی فضیلت کی نفی نہیں کرتا اور نہ اس اجماع کے اہل مدینہ کے ساتھ اختصاص پر دلالت کرتا ہے جو باب اجماع میں معتبر ہے، جس طرح مکۃ المکرمہ باوجود اپنی بہت سی شرافت و کرامتوں کے نیز مولد نبی و موطن اسماعیل ہونے کے اس اجماع کے اختصاص پر دلالت نہیں کرتا جو اجماع کے لئے ضروری ہے، اس کے علاوہ کسی مقام کے باشندوں کے اجماع میں اس مقام کی کوئی تاثیر اور دخل نہیں ہوتا بلکہ اعتبار علم و اجتہاد کا ہوتا ہے اس بارے میں مکی اور مدنی شرقی و غربی سب برابر ہیں، اور بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ مدینہ منورہ کی فضیلت کا مطلب یہ ہے کہ اہل مدینہ کی روایت غیر پر مقدم ہوگی۔

تیسرا مذہب: قال بعضہم لا اجماع الا لعترۃ النبی ﷺ، یہ مذہب فرقہ زیدیہ اور روافض میں سے فرقہ امامیہ کا ہے ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ اجماع صرف آپ کے عزیز و اقارب ہی کا معتبر ہے ان کے علاوہ کسی کا بھی اجماع معتبر نہیں ہے اور نہ ان کے اختلاف کا کوئی اعتبار ہے، ان حضرات کا استدلال بھی کتاب و سنت و عقل سے ہے،

کتاب اللہ سے استدلال پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عترت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں فرمایا ہے۔ انما یرید اللہ لیذہب عنکم الرجس اہل البیت ویطہرکم تطہیرا، اللہ تعالیٰ نے کلمہ حصر کے ساتھ اہل بیت سے رجس کی نفی فرمائی ہے اور رجس خطاء ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ اہل بیت خطاء سے معصوم ہیں لہٰذا ان کا قول صواب ہی ہوگا، اور اہل بیت علی، فاطمہ، حسن، حسین رضی اللہ عنہم ہیں جیسا کہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب مذکورہ آیت نازل ہوئی تو آنحضرت نے چادر مبارک میں پانچوں حضرات کو لپیٹ کر فرمایا ہؤلاء اہل بیتی،،

اور سنت سے استدلال یہ ہے، قال علیہ السلام۔ انی تارک فیکم ما ان تمسکتم بہ لن تضلوا کتاب اللہ و عترتی،، وجہ استدلال یہ ہے کہ آپ نے ضلالت اور گمراہی سے بچانے والی چیزوں کو دو میں محصور فرمادیا ہے اور وہ ہیں کتاب اللہ و عترت رسول، لہٰذا ان کے علاوہ میں حجت نہ ہوگی۔

عقل سے استدلال اس طرح کرتے ہیں کہ یہی حضرات نسبی شرافت کے ساتھ مخصوص ہیں اہل بیت رسول رہیں معدن نبوت ہیں، کثرت مخالطت کی وجہ سے آپ کے افعال و اسباب تنزیل سے زیادہ واقف ہیں لہٰذا ان حضرات کا قول معتبر ہوگا۔

اول استدلال کا جواب، اول استدلال کا جواب یہ ہے کہ بقول آپ کے رجس سے مراد خطاء ہے مسلّم نہیں ہے بلکہ آیت مذکورہ۔ انما یرید اللہ الخ۔ آپ کی ازواج مطہرات سے دفع تہمت کے لئے نازل ہوئی ہے جیسا کہ آیت کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے اور وہ سیاق یہ ہے "یانساء النبی لستن کاحد من النساء،،

دوسرے استدلال کا جواب، حضرت علی اور دیگر اہل بیت کو چادر میں لپیٹنا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ ازواج مطہرات اہل بیت میں داخل نہیں ہیں، اس کے علاوہ مذکورہ حدیث جس سے آپ استدلال کرتے ہیں وہ از قبیلہ احاد ہے جو کہ آپ حضرات کے نزدیک قابل عمل بھی نہیں ہے چہ جائیکہ قابل استدلال ہو۔

اور اگر ہم مذکورہ حدیث کو قابل عمل تسلیم بھی کرلیں تو اس حدیث کی باعتبار نقل صحت مسلم نہیں بلکہ نقل صحیح یہ ہے "ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بہ کتاب اللہ وسنت رسولہ، رواہ مالک فی مؤطا، اور اگر نقل کی صحت تسلیم کر بھی لی جائے تو ان حضرات کی روایت کے حجت ہونے پر محمول ہوگی۔

تیسرے استدلال کا جواب: شرافت نسبی کا اجتہاد میں کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اہلیت اور دقت نظر کا اعتبار ہوتا ہے اب رہا آپ کی صحبت اور مخالطت کا نصیب ہونا تو اس امر میں دیگر حضرات بھی شریک ہیں لہٰذا تنہا اہل بیت ہی کا قول حجت نہ ہوگا، اور اگر بات ایسی ہی ہوتی جیسا کہ آپ کہتے ہیں تو حضرت علی اپنی مخالفت کرنے والوں سے کہہ سکتے تھے کہ میں چونکہ معصوم ہوں لہٰذا میرا قول معتبر ہوگا حالانکہ آپ کی مخالفت کرنے والے بھی کثیر تھے۔

والصحیح عندنا الخ مصنف علیہ الرحمہ مذہب صحیح کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر زمانہ کے ایسے علماء کا اجماع معتبر ہے جو کہ ثقہ اور اہل اجتہاد ہوں اسلئے کہ جو دلائل حجیت اجماع پر دلالت کرتے ہیں وہ عام ہیں ان میں نہ تو اہل مدینہ کی خصوصیت ہے اور نہ اہل بیت و اصحاب نبی کی بلکہ اہل عدالت کا اجماع کافی ہے اسلئے کہ فاسق اور مبتدع کا قول حجت نہیں ہے حالانکہ اجماع حجت ہے اور اگر معاملہ ایسا ہو کہ اس میں رائے کی ضرورت ہو تو مجتہد ہونا بھی ضروری ہے جیسا کہ نکاح و طلاق و عتاق کے احکام مذکورہ امور میں مجتہدین کے اتفاق سے اجماع منعقد ہو جائیگا عوام کی موافقت و مخالفت کا اعتبار نہ ہوگا البتہ جن امور میں رائے کی حاجت نہ ہو جیسا کہ نقل قرآن اور اعداد رکعات تو ایسے امور میں خواص و عوام کا اجماع ضروری ہے یہاں تک کہ اگر کسی ایک نے بھی مخالفت کردی تو اجماع منعقد نہ ہوگا۔

ولا عبرۃ لقلۃ العلماء وکثرتہم، اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہیکہ جمہور کے نزدیک اجماع کیلئے کوئی عدد مخصوص نہیں ہے بلکہ تعداد حد تواتر کو پہنچے یا نہ پہنچے اجماع منعقد ہو جائے گا البتہ بعض حضرات کے نزدیک اجماع کے لئے اجماع کرنے والوں کا حد تواتر تک پہنچنا ضروری ہے جیسا کہ امام الحرمین اور ان کے متبعین کا یہی مذہب ہے اسلئے کہ جب تعداد حد تواتر تک پہونچ جائے گی تو اتفاق علی الخطاء ناممکن ہو جائے گا، جمہور علماء کی دلیل یہ ہے کہ اجماع کا حجت ہونا یہ امت محمدیہ کی فضیلت اور عصمت کے طور پر ہے لہٰذا اس کے لئے عدد کی شرط نہ ہوگی۔

ولا بالثبات علی ذلک حتی یموتوا، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے بعض حضرات کے اس قول کو رد کرنا چاہتے ہیں کہ انعقاد اجماع کیلئے اجماع کرنے والوں کا اپنی موت تک اس اجماع پر قائم رہنا شرط ہے اسلئے کہ زندگی میں اجماع سے رجوع کرنے کا احتمال ہے اور جب انتقال ہو جائے گا تو رجوع کرنے کا احتمال ختم ہو جائے گا۔

حاصل یہ ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک مجتہدین کے زمانہ کا ختم ہونا صحت اجماع کے لئے شرط ہے اور مصنف رح کے نزدیک شرط نہیں ہے اسلئے کہ اجماع کا حجت ہونا کتاب وسنت سے بلا شرط مطلقاً ثابت ہے انقراض عصر مجمعین یا عدم انقراض کی شرط نہیں ہے بلکہ نصوص تو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جس طرح اجماع بعد انقراض العصر حجت ہے قبل انقراض العصر بھی حجت ہے اگر انقراض عصر کی شرط لگائی گئی تو یہ زیادتی ہوگی اور زیادتی نسخ ہے۔

ماحصل، ماحصل یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں چار اقوال ہیں (۱) انعقاد اجماع کے لئے انقراض عصر مجمعین کی مطلقاً شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر کسی مسئلہ پر اتفاق کر لیا اگرچہ اتفاق ایک ساعت کے لئے ہی کیوں نہ ہو تو پھر اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے یہ جمہور علماء کا مذہب ہے نیز اصحاب شافعی رح، اشاعرہ و معتزلہ کا بھی یہی مذہب ہے، (۲) انعقاد اجماع کے لئے انقراض عصر مجمعین مطلقاً شرط ہے یہاں تک کہ اجماع کے بعد بعض کا یا سب کا رجوع کرنا جائز ہے اسی طرح غیر مجمعین کی مخالفت کرنا بھی جائز ہے بشرطیکہ مجمعین میں سے کوئی فرد باقی ہو اور اگر مجمعین کا کوئی فرد باقی نہیں رہا تو رجوع اور مخالفت درست نہیں ہے یہ مذہب امام احمد بن حنبل کا ہے۔ (۳) صرف اجماع سکوتی میں انقراض عصر شرط ہے نہ کہ اس کے علاوہ میں، یہ مذہب ابو اسحاق اسفرائنی اور صاحب الاحکام کا ہے (۴) اگر اجماع کی سند قیاسی ہو تو انقراض عصر شرط ہے اور اگر منصوص ہو تو شرط نہیں ہے یہ مذہب امام الحرمین کا ہے مختار اور پسندیدہ مذہب اول ہی ہے۔

ولا مخالفة اہل الہوی فیما نسبوا الی الہوی، اس کا عطف بھی لقلۃ العلماء پر ہے اور ولا عبرۃ کے تحت میں داخل ہے مطلب یہ ہے کہ جسطرح انعقاد اجماع کے لئے علماء کی قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اسیطرح اہل ہوی بدعتی کی مخالفت کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہے یعنی بدعتی کی مخالفت کے باوجود اجماع منعقد ہو جائے گا، بدعتی اور اہل ہوے کی مخالفت کا معتبر نہ ہونا اسی امر میں ہے کہ جس کی وجہ سے وہ بدعت کی جانب منسوب ہوا ہے مثلاً جب تفضیلِ ابی بکر پر اجماع منعقد ہو گیا تو اس مسئلہ میں روافض کا اختلاف غیر معتبر ہے اسلئے کہ روافض اسی مخالفت کی وجہ سے ہی رفض کیطرف منسوب ہیں البتہ اس مسئلہ کے علاوہ کسی اور مسئلہ میں اختلاف کریں گے تو اس اختلاف کا اعتبار ہوگا۔

تفصیل مقام۔ مقام کی تفصیل یہ ہے کہ مجتہد بدعتی کی بدعت مفضی الی الکفر ہو جیسا کہ مجسمیہ جو کہ اللہ تعالے کیلئے جسم ثابت کرتے ہیں اور غالی روافض جو کہ شیخین پر سب وشتم کرتے ہیں یہ کافر کے مانند ہیں ان کے قول کا قطعاً اعتبار نہیں ہے اور اگر مفضی الی الکفر نہ ہو اسمیں تین قول ہیں (۱) اس کے قول کا مطلقاً اعتبار نہیں (۲) مطلقاً اعتبار ہے (۳) خود اس کے حق میں اعتبار ہے غیر کے حق میں نہیں لہٰذا اجماع اس کی مخالفت کے ساتھ اس کے خلاف حجت نہیں ہوگا البتہ غیر پر حجت ہوگا (۴) شمس الائمہ نے فرمایا ہے کہ اگر صاحب الہوے بدعت کی طرف دعوت نہ دیتا ہو لیکن اس کا بدعتی ہونا مشہور نہ ہو تو اس کا قول اس امر میں کہ جسمیں اسکی تضلیل کیگئی ہے معتبر نہ ہوگا، مصنف علیہ الرحمہ بھی اسی قول کی طرف مائل ہیں اسلئے کہ ایسا شخص امت میں داخل ہے اگرچہ وہ

فاسق ہے اور بدعتی اور نہ فاسق ہونا اہلیت اجتہاد میں مخل نہیں ہے اور اول قول کی طرف محققین مائل ھیں اور وہ کہتے ہیں کہ وہ فاسق ہے وہ علی الاطلاق امت سے نہیں ہے بلکہ امت دعوت سے ہے نہ کہ امت اجابت سے اسلئے کہ فسق کی وجہ سے اسکی عدالت ساقط ہوگئی ہے لہٰذا کافر کے مانند اسکا قول بھی معتبر نہ ہوگا۔

ولا المخالفة من لا رای لہ فی الباب الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ احکام کی دو قسمیں ہیں اول وہ احکام جو جماعت علماء مجتہدین کے ساتھ خاص ہیں دوسری قسم وہ ہے کہ جسمیں علماء اور عوام دونوں شریک ہیں اگر احکام از قسم اول ہوں تو علماء مجتہدین کا اجماع معتبر ہوگا اسمیں عوام کی مخالفت کا اعتبار نہ ہوگا اور ایسے علماء کی مخالفت کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا جو اہل الرائے نہ ہوں، اور اگر احکام از قسم ثانی ہوں تو اجماع کے لئے عوام اور خواص دونوں کا اجماع معتبر ہوگا یہاں تک کہ بعض عوام کی مخالفت کیوجہ سے بھی اجماع منعقد نہ ہوگا جیساکہ نقل قرآن و اعداد رکعات اسلئے کہ مذکورہ دونوں باتوں میں رائے و اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے۔

ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلٰى مَرَاتِبَ فَالْأَقْوٰى إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ نَصًّا لِأَنَّهُ لَا خِلَافَ فِيْهِ فَفِيْهِمْ أَهْلُ الْمَدِيْنَةِ وَعِتْرَةُ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ الَّذِيْ ثَبَتَ بِنَصِّ بَعْضِهِمْ وَسُكُوْتِ الْبَاقِيْنَ لِأَنَّ السُّكُوْتَ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى التَّقْرِيْرِ دُوْنَ النَّصِّ،

ترجمہ پھر اجماع کے چند مراتب ہیں قوی ترین اجماع صحابہ کا ہے جو کہ صراحت کے ساتھ ہو اسلئے کہ اسمیں کسی کا اختلاف نہیں ہے نیز ان میں اہل مدینہ اور آل رسول بھی شامل ہیں اس کے بعد دوسرا درجہ اس اجماع کا ہے جو بعض صحابہ کی صراحت اور باقی کے سکوت کے ساتھ ہوا ہو اسلئے کہ سکوت حکم کو ثابت کرنے میں صراحت سے کم ہے نہ کہ نص،

تشریح اجماع جن حضرات کے ذریعہ منعقد ہو سکتا ہے ان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اجماع کے درجات اور ارکان کو بیان کرنا چاہتے ہیں، جسطرح کتاب اللہ کے چار درجے ہیں جو کہ بعض بعض سے فوق ہیں مثلاً ظاہر، نص، مفسر، محکم یہ کتاب اللہ کے درجات ہیں اسی طرح اجماع کے بھی مراتب کے اعتبار سے چار درجات ہیں۔

مصنف علیہ الرحمہ نے مذکورہ عبارت میں دو کو بیان فرمایا ہے سب سے اعلیٰ درجہ کا اجماع وہ ہے کہ صحابہ نے کسی بات پر صراحۃً اجماع کیا ہو مثلاً اسطرح کہا ہو۔ اجمعنا علی کذا، اس قسم کا اجماع افادہ یقین میں مثل آیت اور خبر متواتر کے ہے یہاں تک کہ مذکورہ اجماع کے منکر کی تکفیر کیجائے گی مثلاً حضرت ابو بکر صدیق کی خلافت پر اجماع،

ثم الاجماع الذی ثبت بنص البعض وسکوت الباقین، مصنف علیہ الرحمہ اجماع کی دوسری قسم کو بیان کرنا چاہتے ہیں اس کو اجماع سکوتی کہتے ہیں اسلئے کہ اسمیں بعض حضرات بعض کے صراحت اجماع کو رد نہیں کرتے بلکہ سکوت اختیار کرتے ہیں اسی وجہ سے اس کو اجماع سکوتی کہتے ہیں، جمہور اس قسم کے اجماع کی حجیت کے قائل ہیں مگر یہ اجماع اول اجماع سے کم درجہ کا ہے اسلئے کہ سکوت اثبات حکم پر دلالت کرتا ہے صراحت نہیں کرتا، اور دلالت صراحت سے کم درجہ ہوتی ہے، امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ اجماع سکوتی اجماع نہیں ہے اور نہ قابل حجت ہے اور یہی مذہب ہمارے اصحاب میں سے عیسیٰ بن ابان کا ہے نیز اشعریہ میں سے ابو بکر باقلانی اور داؤد ظاہری اور بعض معتزلہ کا ہے۔

امام شافعی وغیرہ کا استدلال: ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ سکوت بعض اوقات تائید کی بجائے دیگر امور کی وجہ سے بھی ہوتا ہے مثلاً خوف یا تقیہ کی وجہ سے، حضرت ابن عباس نے جب عول کے باطل ہونے کا قول ظاہر کیا تو بعض صحابہ نے معلوم کیا کہ آپ نے حضرت عمر کے سامنے یہ قول ظاہر کیوں نہیں کیا تھا تو حضرۃ ابن عباس نے فرمایا حضرت عمر بن الخطابؓ بہت رعب والے آدمی ہیں ان کے رعب کی وجہ سے اپنا قول ظاہر نہ کرسکا انکے درّے نے مجھے بیان کرنے سے روک دیا، اس کے علاوہ اور بھی بہت وجوہ سکوت کی ہوسکتی ہیں، اسی وجہ سے مذکورہ اجماع سکوتی ان کے نزدیک حجت نہیں ہے۔

جمہور کا استدلال، جمہور کا استدلال یہ ہے کہ اگر انعقاد اجماع کے لئے ہر ایک کی جانب سے قولاً صراحت وموافقت ضروری قرار دیدی جائے تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ اجماع ہی منعقد نہ ہو اسلئے کہ اہل عصر کا قولاً اجماع متصور نہیں ہے اس کی صورت تو صرف یہی ہوسکتی ہے کہ اہل عصر میں فتوی شائع اور مشہور ہوجائے بعض قولاً اتفاق کرلیں اور بعض سکوت اختیار کرلیں، سکوت اختیار کرنے والے حضرات کے سکوت کو قائلین کی تائید ہی خیال کیا جائے گا اسلئے کہ خلاف حق ہونے کی صورت میں سکوت جائز نہیں ہے بلکہ اظہار حق ضروری ہے۔

ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَ الصَّحَابَۃِ لَمْ یَظْهَرْ فِیْہِ قَوْلُ مَنْ سَبَقَهُمْ مُخَالِفًا ثُمَّ اِجْمَاعُهُمْ عَلٰی قَوْلٍ سَبَقَهُمْ فِیْہِ مُخَالِفٌ فَقَدِ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِیْ هٰذَا الْفَصْلِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ هٰذَا لَا یَکُوْنُ اِجْمَاعًا لِاَنَّ مَوْتَ الْمُخَالِفِ لَا یُبْطِلُ قَوْلَہٗ،

ترجمہ پھر اجماع کرنا ہے صحابہ کے بعد والوں کا کسی ایسے حکم پر کہ جسمیں ان کے سابقین کا کوئی قول مخالف نہ ہو پھر اجماع کرنا ہے صحابہ کے بعد والوں کا ایسے قول پر کہ جسمیں سابقین کا قول مخالف ہو اس

(آخری) صورت میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ اجماع نہیں ہے اسلئے کہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے اجماع کی تیسری اور چوتھی قسم کو بیان فرما رہے ہیں تیسری قسم کا خلاصہ یہ ہے کہ صحابہ کے بعد والے حضرات نے کسی ایسے امر پر اجماع کر لیا کہ جسمیں صحابہ سے کوئی قول مخالف یا موافق مروی نہیں ہے تو یہ اجماع بمنزلہ خبر مشہور کے ہوگا اور اس سے یقین کا فائدہ تو حاصل نہ ہوگا البتہ طمانیت کا فائدہ ہوگا جیسا کہ خبر مشہور سے مثلاً من بعد الصحابہ کا استصناع پر اتفاق کر لینا کہ اس بارے میں صحابہ سے کوئی قول مخالف یا موافق مروی نہیں ہے، صورت استصناع کی یہ ہے کہ سائی پر (آرڈر دیکر) کوئی شے بنوانا مثلاً جوتا بنوانا اسمیں چونکہ معدوم کی بیع ہے جو کہ اصول شرع کے مطابق جائز نہیں ہے مگر من بعد الصحابہ کا جواز پر اجماع ہے لہٰذا سائی پر کوئی شے بنوانا جائز ہوگا، مذکورہ اجماع یقین کا فائدہ اسلئے نہیں دیگا کہ وہ حضرات جو صرف صحابہ کے اجماع ہی کو اجماع مانتے ہیں ان کے نزدیک یہ اجماع ہی صحیح نہیں ہے لہٰذا اس اجماع کا مرتبہ پہلے اجماع سے کم ہوگا اسلئے کہ اس اجماع میں اختلاف کیوجہ سے شبہ پیدا ہو گیا۔

ثم اجماعھم علی قول سبقھم فیہ مخالف، یہ اجماع کی چوتھی قسم کا بیان ہے اس کی صورت یہ ہے کہ من بعد الصحابہ (تابعین وغیرہ) کا کسی ایسے امر پر اجماع کر لینا کہ جسمیں دور صحابہ میں اختلاف رونما ہوا ہو گو بعد میں ایک قول پر اتفاق ہو گیا ہو تو یہ اجماع سب سے کم درجہ کا اجماع ہے اور یہ بمنزلہ خبر واحد کے ہے جو کہ وجوب عمل کا تو فائدہ دیگا مگر مفید علم نہ ہوگا البتہ قیاس پر مقدم ہوگا مثلاً ابتداءً ام ولد کی بیع کے بارے میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان اختلاف تھا حضرت عمرؓ عدم جواز کے قائل تھے اور حضرت علیؓ جواز کے قائل تھے بعد میں عدم جواز پر اتفاق ہو گیا تھا،

صحابہ کے بعد والے اگر کسی ایسے ہی مسئلہ میں کسی ایک قول پر اجماع کر لیں تو یہ اجماع سب سے کم درجہ کا ہوگا اسلئے کہ بعض حضرات اس اجماع کو درست نہیں مانتے مثلاً اکثر اصحاب شوافع اور عام اہل حدیث اس طرف گئے ہیں کہ یہ اجماع ہی نہیں ہے بلکہ یہ مسئلہ اجتہادیہ ہی رہے گا جیسا کہ صحابہ کے ابتدائی دور میں اجتہادیہ تھا، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مخالف کی موت کی وجہ سے اس کا قول باطل نہیں ہوتا ورنہ تو تمام مذاہب سابقہ باطل ہو جائیں گے۔

ہمارے مشائخ کے درمیان بھی اس قسم کے اجماع کے بارے میں اختلاف ہے اکثر کے نزدیک مذکورہ اختلاف اجماع کے انعقاد سے مانع نہ ہوگا اور من بعد الصحابہ کے اجماع سے ماقبل کا اختلاف بھی مرتفع ہو جائیگا یہی مذہب مصنف کا بھی مختار ہے اور یہی صحیح ہے۔

وَعِنْدَنَا اِجْمَاعُ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ حُجَّةٌ فِيْمَا سَبَقَ فِيْهِ الْخِلَافُ وَفِيْمَا لَمْ يَسْبِقْ لٰكِنَّهٗ فِيْمَا لَمْ يَسْبِقْ فِيْهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُوْرِ مِنَ الْحَدِيْثِ وَفِيْمَا سَبَقَ فِيْهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيْحِ مِنَ الْاٰحَادِ،

ترجمہ اور ہمارے علماء کے نزدیک ہر زمانہ کے علماء کا اجماع حجت ہے خواہ اس مسئلہ میں ماسبق میں اختلاف واقع ہوا ہو یا نہ ہوا ہو البتہ ایسے مسئلہ میں اجماع کہ جسمیں ماسبق (دور صحابہ) میں اختلاف نہ ہوا ہو، وہ اجماع بمنزلہ حدیث مشہور کے ہے اور ایسے مسئلہ میں اجماع کہ جسمیں ماسبق میں اختلاف واقع ہوا ہو وہ بمنزلہ اخبار آحاد کے ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ عبارت سے ماہو الحق عند الاکثر کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر زمانہ کے علماء کا اجماع کسی بھی امر پر خواہ وہ امر ماسبق میں مختلف فیہ رہا ہو یا نہ رہا ہو اکثر کے نزدیک حجت ہے اور ان دونوں صورتوں میں حجت ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے اسلئے کہ روایات منقولہ جو کہ اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہیں وہ مذکورہ دونوں صورتوں کو شامل ہیں البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ اگر اجماع ایسے امر پر ہوا ہے کہ جو دور ماسبق میں مختلف فیہ نہیں رہا تو وہ اجماع بمنزلہ خبر مشہور کے ہوگا اور اس سے زیادتی علی الکتاب جائز ہوگی البتہ اس اجماع کا منکر کافر نہ ہوگا اور اگر ایسے امر پر اتفاق ہوا ہے کہ جو زمانہ سابق میں مختلف فیہ تھا تو ایسا اجماع خبر واحد صحیح کے مانند جو کہ وجوب عمل کا تو فائدہ دے گا مگر علم یقینی کا فائدہ نہیں دیگا۔

وَاِذَا انْتَقَلَ اِلَيْنَا اِجْمَاعُ السَّلَفِ بِاِجْمَاعِ كُلِّ عَصْرٍ عَلٰى نَقْلِهٖ كَانَ فِيْ مَعْنٰى نَقْلِ الْحَدِيْثِ الْمُتَوَاتِرِ وَاِذَا انْتَقَلَ اِلَيْنَا بِالْاَفْرَادِ كَانَ كَنَقْلِ السُّنَّةِ بِالْاٰحَادِ وَهُوَ يَقِيْنٌ بِاَصْلِهٖ لٰكِنَّهٗ لَمَّا انْتَقَلَ اِلَيْنَا بِالْاٰحَادِ اَوْجَبَ الْعَمَلَ دُوْنَ الْعِلْمِ وَكَانَ مُقَدَّمًا عَلَى الْقِيَاسِ،

ترجمہ اور جب سلف کا اجماع ہم تک ہر زمانہ کے اجماع کے ساتھ منتقل ہوا ہو تو وہ اجماع خبر متواتر کے حکم میں ہوگا اور جب بطریق افراد ہم تک منتقل ہوا ہو تو وہ اجماع خبر واحد کے حکم میں ہوگا حال یہ ہے کہ وہ اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے یقینی ہے لیکن چونکہ وہ ہم تک بطریق احاد منقول ہوا ہے تو وہ اجماع عمل کو واجب کرے گا نہ کہ علم کو اور ایسا اجماع قیاس پر مقدم ہوگا۔

تشریح واذا انتقل الینا اجماع السلف الخ، مصنف علیہ الرحمہ اجماع کے ارکان اور مراتب کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اب اجماع کے ہم تک منقول ہونے کی کیفیت اور اسی اعتبار سے اجماع کے مراتب کا بیان شروع کر رہے ہیں، اگر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع ہم تک ہر زمانہ کے اتفاق کیساتھ منقول ہو تو یہ حدیث متواتر کے حکم میں ہوگا یعنے جسطرح حدیث متواتر یقین اور عمل کا فائدہ دیتی ہے یہ اجماع بھی دیگا، جیساکہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع حضرت ابوبکر صدیق کی خلافت پر ہر زمانہ کے اتفاق کے ساتھ منقول ہے لہٰذا جس طرح حدیث متواتر حجت قطعیہ ہوتی ہے مذکورہ اجماع بھی حجت قطعیہ ہوگا۔

اور اگر اجماع ہم تک بطریق احاد منقول ہوا ہو تو یہ اجماع خبر واحد کے حکم میں ہوگا یعنے جس طرح خبر واحد مفید عمل ہوتی ہے مگر مفید علم نہیں ہوتی اسی طرح مذکورہ اجماع بھی مفید عمل تو ہوگا مگر مفید علم نہ ہوگا،

دونوں میں وجہ مشابہت یہ ہے کہ جسطرح حدیث اپنی اصل کے اعتبار سے رسول معصوم کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے مفید یقین ہے مگر نقل میں شبہ ہونے کی وجہ سے مفید یقین نہیں ہے اسیطرح اجماع صحابہ منسوب الی امۃ معصومۃ ہونے کی وجہ سے اگرچہ فی نفسہٖ مفید یقین ہے مگر ہم تک چونکہ بطریق احاد منقول ہوا ہے جس کی وجہ سے اسمیں شبہ پیدا ہوگیا لہٰذا مذکورہ اجماع بھی خبر واحد کے مانند مفید عمل تو ہوگا مگر مفید علم نہ ہوگا، جیساکہ عبیدۃ السلمانی سے چند چیزوں کا اجماع بطریق احاد منقول ہے جو کہ مفید عمل ہے نہ کہ مفید علم مثلاً اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ صحابہ قبل الظہر چار رکعت پر پابندی فرماتے تھے اسی طرح اسفار فی الفجر اور اخت کی عدت کے زمانہ میں دوسری اخت سے نکاح کی حرمت پر اور خلوت صحیحہ سے مہر ثابت ہونے پر اجماع نقل کیا ہے مذکورہ اجماعوں پر عمل تو واجب ہے مگر علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتا۔

جس طرح خبر واحد قیاس پر مقدم ہے اسی طرح اجماع بطریق احاد بھی قیاس پر مقدم ہے اسلئے کہ قیاس ظنی الاصل ہے۔

بَابُ القِيَاسِ

وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلٰى بَيَانِ نَفْسِ القِيَاسِ وَشَرْطِهٖ وَرُكْنِهٖ وَحُكْمِهٖ وَدَفْعِهٖ اَمَّا الاَوَّلُ فَالقِيَاسُ هُوَ التَّقْدِيْرُ لُغَةً يُقَالُ قِسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ اَیْ قَدِّرْهُ بِهٖ وَاجْعَلْهُ نَظِيْرَ الاُخْرٰى وَالفُقَهَاءُ اِذَا اَخَذُوا الحُكْمَ الفَرْعَ مِنَ الاَصْلِ سَمَّوْا ذٰلِكَ قِيَاسًا لِتَقْدِيْرِهِمُ الفَرْعَ بِالاَصْلِ فِي الحُكْمِ وَالعِلَّةِ،

ترجمہ یہ قیاس کے احکام کا باب ہے اور یہ نفس قیاس، شرط قیاس اور رکن قیاس اور حکم قیاس اور دفع قیاس کے بیان پر مشتمل ہے، بہرحال قیاس کے معنے لغۃً اندازہ کرنا ہے کہا جاتا ہے قس النعل بالنعل یعنی اس جوتے کو اسکے ساتھ ناپ دے اور اس جوتے کو اس کے مطابق بنا دے، اور فقہاء نے جب فرع کا حکم اصل سے لیا تو اس کا نام قیاس رکھا کیونکہ انھوں نے حکم اور علت میں فرع کو اصل کے ساتھ ملایا۔

تشریح مصنف رح اس باب میں پانچ چیزوں کو بیان فرمانا چاہتے ہیں ۱۔ قیاس کی لغوی اور اصطلاحی تعریف ۲۔ قیاس کی شرط ۳۔ قیاس کا رکن ۴۔ قیاس کا حکم ۵۔ علت مؤثرہ پر ہونے والے اعتراضات کے جوابات،

حجیت قیاس:۔ دنیوی امور میں قیاس حجت اور شائع ذائع ہے قیاس کتاب اللہ اور سنت رسول سے ثابت ہے، قیاس کا ثبوت کتاب اللہ مثلاً فاعتبروا یا اولی الابصار: اعتبار کے معنی ناپنے اور قیاس کرنے کے ہیں۔

قیاس کا ثبوت سنت سے، مثلاً حضرت معاذ رضؓ کو یمن بھیجتے وقت فیصلہ کے بارے میں آپ کا دریافت فرمانا اور حضرت معاذ کا آخر میں اجتہد برائی فرمانا، اس پر آپ کا الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ فرمانا، نیز اسبات پر بھی اتفاق ہے کہ آپنے بھی قیاس فرمایا ہے۔

مثال:۔ آپ سے ایک خثعمیہ لڑکی نے سوال کیا کہ اے اللہ کے رسول ! میرے والد پر بڑھاپے میں حج فرض ہوگیا ہے اور وہ سواری پر بیٹھنے کے قابل نہیں ہیں اگر میں ان کی طرف سے حج کر لوں تو کیا وہ کافی ہوگا تو آپ نے فرمایا، ارایت لو کان علیٰ ابیک دین فقضیتہ اکان ینفعہ ذلک قالت نعم قال ، فدین اللہ احق بالقضاء، آپ نے اللہ تعالیٰ

کے دَین کو وجوب قضاء میں بندے کے دَین پر قیاس فرمایا، اسی کا نام قیاس ہے۔
آپ کے قیاس کی دوسری مثال، ایک شخص نے آپ سے دریافت کیا ہم میں سے اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ قضاء شہوت کرتا ہے تو کیا اس کو اجر بھی ملتا ہے آپ نے فرمایا کہ اگر یہ شخص اپنی شہوت کو حرام جگہ پوری کرتا تو کیا اس کو گناہ نہ ہوتا؟ اس شخص نے جواب دیا یقیناً ہوتا تو آپ نے فرمایا اسی طرح اگر حلال جگہ شہوت پوری کرے گا تو اس کو اجر ملے گا۔
تیسری مثال، حضرت عمرؓ نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا اس کے بعد آپ سے مسئلہ دریافت فرمایا آپنے فرمایا اگر تو اے عمر پانی سے کلی کرتا تو کیا اس سے روزہ میں کچھ نقصان ہوتا، حضرت عمرؓ نے جواب دیا نہیں تو آپ نے فرمایا تو پھر پریشانی کس بات کی ہے۔
عمل بالقیاس ہا اگر علت منصوص ہو تو قیاس پر بالاتفاق عمل ثابت ہے سورہرہ کے بارے میں آپ نے فرمایا انہا لیست بنجسۃ لانہا من الطوافین والطوافات علیکم، علت کے مشترک ہونے کیوجہ سے دیگر سواکن البیوت مثلاً چوہا، سانپ، بچھو وغیرہ کے جھوٹے کو عدم نجاست میں بلی کے جھوٹے پر قیاس کیا ہے۔
فالقیاس ہو التقدیر لغۃ، قیاس باب (ض اور مفاعلۃ) کا مصدر ہے جس کے معنے اندازہ کرنا، ناپنا ہیں یقال قِستُ الارض بالقصبۃ، میں نے زمین کو بانس سے ناپا، قِس النعل بالنعل اس جوتے کو اس کے ناپ کا بنا نعل مؤنث سماعی ہے مصنف نے قدرہ میں مذکر کی ضمیر لفظ کی رعایت کی وجہ سے استعمال کی ہے۔
قیاس اصطلاحاً، فقہاء جب اصل کا حکم فرع کے لئے ثابت کرتے ہیں تو اسکا نام قیاس رکھتے ہیں کیونکہ فقہاء نے حکم اور علت میں فرع کو اصل سے ناپا ہے مطلب یہ ہے کہ قیاس لغوی مطلقاً تقدیر ہے اور قیاس اصطلاحی التقدیر بین الاصل والفرع فی الحکم والعلۃ،

وَاَمَّا شَرْطُہٗ فَاَنْ لَّا یَکُوْنَ الْاَصْلُ مَخْصُوْصًا بِحُکْمِہٖ بِنَصٍّ اٰخَرَ کَقُبُوْلِ شَہَادَۃِ خُزَیْمَۃَ رضؓ وَحْدَہٗ کَانَ حُکْمًا ثَبَتَ بِالنَّصِّ اِخْتِصَاصُہٗ کَرَامَۃً لَّہٗ وَاَنْ لَّا یَکُوْنَ الْاَصْلُ مَعْدُوْلًا بِہٖ عَنِ الْقِیَاسِ کَاِیْجَابِ الطَّہَارَۃِ بِالْقَہْقَہَۃِ فِی الصَّلٰوۃِ وَاَنْ یَّتَعَدَّی الْحُکْمُ الشَّرْعِیُّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بِعَیْنِہٖ اِلٰی فَرْعٍ ہُوَ نَظِیْرُہٗ وَ لَا نَصَّ فِیْہِ،

ترجمہ بہرحال قیاس کی اول شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ کسی نص آخر کے ذریعہ اپنے حکم کے ساتھ خاص نہ ہو جیسا کہ تنہا حضرت خزیمہ بن ثابت کی شہادت معاملات میں قبول کرنا ایسا حکم ہے جو بطور اعزاز و کرامت بطور

خاص خزیمہ بن ثابت کیلئے نص سے ثابت ہے اور (دوسری شرط) یہ ہے کہ مقیس علیہ کا حکم غیر معقول نہو جیسا کہ نماز میں قہقہہ کیوجہ سے وضو کا ٹوٹ جانا اور (تیسری شرط) یہ ہے کہ وہ حکم شرعی جو نص سے (مقیس علیہ) میں ثابت ہو بعینہ اس فرع (مقیس) کی جانب متعدی ہو کہ جو مقیس علیہ کی نظیر ہے اور اس فرع (مقیس) میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

تشریح قیاس کی چار شرطیں ہیں جنمیں دو وجودی اور دو عدمی ہیں، مذکورہ عبارت میں مصنف نے تین شرطوں کو ذکر کیا ہے چوتھی شرط بعد میں آرہی ہے۔

پہلی شرط، پہلی شرط جو کہ عدمی ہے اسکا ماحصل یہ ہے کہ مقیس علیہ کسی نص آخر کے ذریعہ اپنے حکم کے ساتھ مخصوص نہ ہو اگر ایسا ہوگا تو اس اصل (مقیس علیہ) پر فرع کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا جیسا کہ حضرت خزیمہ رض کی تنہا شہادت معاملات میں (نہ کہ حدود و قصاص میں) درست ہے حالانکہ شرعی قاعدہ کی رو سے دو شاہدوں کی ضرورت ہوتی ہے مگر چونکہ نص آخر یعنے آپ کے قول "من شہد لہ خزیمہ فہو حسبہ" کیوجہ سے خلاف قیاس تنہا حضرت خزیمہ کی شہادت (گواہی) کو تکریماً و اعزازاً آپ نے کافی قرار دیا ہے لہٰذا حضرت خزیمہؓ پر دوسروں کو خواہ وہ خلفاء اربعہ ہی کیوں نہوں قیاس کرنا درست نہیں۔

حضرت خزیمہ کا واقعہ ابو داؤد و احمد نے عمارہ بن خزیمہ سے اسطرح نقل کیا ہے کہ آپنے ایک بدوی سے ایک گھوڑا خریدا اور ثمن کی ادائیگی کے لئے بدوی کو اپنے ہمراہ لیکر دولت خانہ پر تشریف لارہے تھے تاکہ ثمن ادا کردیں آپ کچھ آگے نکل گئے بدوی پیچھے رہ گیا بعض لوگوں نے جن کو یہ معلوم نہیں تھا کہ آپ نے اس گھوڑے کو خرید لیا ہے اس گھوڑے کا بھاؤ کیا اور قیمت زیادہ لگادی بدوی نے آپ کو آواز دی اور کہا کہ آپ کو خریدنا ہے یا میں فروخت کردوں، آپ نے فرمایا بندۂ خدا کیا بات کرتا ہے میں نے یہ گھوڑا تجھ سے خریدا نہیں ہے؟ بدوی نے کہا، اگر آپ نے خریدا ہے تو گواہ لاؤ، اتفاق سے حضرت خزیمہ وہاں موجود تھے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپنے یہ گھوڑا خرید لیا ہے، آپ نے فرمایا اے خزیمہ تم تو موقعہ خرید پر موجود نہیں تھے تو پھر گواہی کسطرح دیتے ہو تو حضرت خزیمہ نے فرمایا اے اللہ کے رسول! ہم تو اس سے بھی زیادہ عجیب و غریب آسمانی باتوں کی تصدیق کرتے ہیں یقیناً آپ سچے ہیں اس پر آپ نے فرمایا تھا "من شہد لہ خزیمۃ فہو حسبہ" آپ نے حضرت خزیمہ کی شہادت کو کرامۃً دو شہادتوں کے قائم مقام قرار دیا لہٰذا دوسروں کو حضرت خزیمہ رض پر قیاس نہیں کر سکتے،

بعض حضرات نے واقعہ کو دوسری طرح بھی نقل کیا ہے۔

وان لا یکون الاصل سے مصنف قیاس کی دوسری شرط کو بیان فرمارہے ہیں، یہ شرط بھی عدمی ہے اسکا ماحصل یہ ہے کہ مقیس علیہ خود خلاف قیاس نہ ہو ورنہ تو اس پر دوسرے کو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا جیسے قہقہہ سے وضو کا

ٹوٹ جانا خود خلاف قیاس ہے لہٰذا اسپر دوسرے کو قیاس کرنا درست نہوگا بلکہ اپنے مورد ہی کیساتھ خاص رہے گا۔ فائدہ ۲
تیسری شرط، ان یتعدی الحکم الشرعی الخ، یہ قیاس کی تیسری شرط کا بیان ہے جو کہ وجودی ہے اس شرط کے چار اجزار ہیں ۱ مقیس علیہ کا جو حکم مقیس کیجانب متعدی ہو وہ حکم شرعی ہو حکم لغوی نہ ہو ۲ حکم شرعی بعینہ بغیر تبدل تغیر کے متعدی ہوا ہو ۳ اصل اور فرع ایک دوسرے کی نظیر ہوں فرع اصل سے کم نہ ہو ۴ خود فرع کے اندر حکم نص سے ثابت نہ ہو، مذکورہ عبارت سے دو دوسری شرطیں بھی مفہوم ہوتی ہیں جن کو مصنف رح نے ترک کر دیا ہے اول یہ کہ حکم متعدی ثابت بالنص ہو نہ کہ ثابت بالقیاس، مثلاً چاول کی بیع کی حرمت ہم جنس سے متفاضلاً گندم پر قیاس کرتے ہوئے ثابت ہے اور جوار کی حرمت کو ثابت کریں چاول پر قیاس کرتے ہوئے یہ درست نہیں ہے دوسرے یہ کہ حکم متعدی ہو غیر متعدی نہ ہو اسلئے کہ اگر حکم متعدی نہوگا تو ہمارے نزدیک تعلیل صحیح نہ ہوگی بخلاف امام شافعیؒ کے۔

فَلَا يَسْتَقِيمُ التَّعْلِيلُ لِإِثْبَاتِ اِسْمِ الْخَمْرِ لِسَائِرِ الْأَشْرِبَةِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ،

ترجمہ: لہٰذا تمام دیگر مشروبات کے لئے اسم خمر کو ثابت کرنے کے لئے خمار کو علت بنانا درست نہیں ہے

فائدہ ۱، خلاف قیاس چار طریقوں سے ہوتا ہے (۱) نص کے حکم کی بغیر کسی سبب معقول کے تخصیص کر دی جائے جیسے شہادت خزیمہ (۲) شارع کی جانب سے کوئی حکم مشروع ہو اور اس کی کوئی وجہ سمجھ میں نہ آئے جیسے تعداد رکعات وغیرہ کی وجہ غیر معقول سوائے اس کے کہ شارع نے اسی طرح مقرر کیا ہے۔
(۳) وہ احکام جو ابتداءً مشروع ہوئے ہوں اور شریعت میں ان کی کوئی نظیر نہ ہو خواہ وہ احکام معقول ہوں جیسے رخصت سفر اور مسح علی الخفین، رخصت سفر اور مسح علی الخفین کی علت گو مشقت ہے مگر اس پر غیر کو قیاس نہیں کیا جا سکتا، یا غیر معقول ہوں جیسا کہ مسئلہ قسامۃ میں پچاس قسمیں لینا اور عاقلہ (اہل محلہ) پر دیت واجب کرنا حالانکہ ان کا کوئی جرم نہیں ہوتا۔
(۴) قاعدہ سابقہ سے حکم کو مستثنیٰ کر دیا گیا ہو مگر وجہ استثنار دقت نظر سے سمجھ میں آتی ہو جیسا کہ مستحسنات میں، مصنف علیہ الرحمہ کی مراد خلاف قیاس سے یہ ہے کہ من کل وجہ خلاف قیاس ہو جیسا کہ قہقہہ سے صلوٰۃ مطلقہ میں ایجاب طہارت خلاف قیاس نص سے ثابت ہے اور وہ نص علیہ السلام کا یہ قول ہے۔ الا من ضحک منکم قہقہۃ فلیعد الصلوٰۃ والوضوء جمیعًا،، اسلئے کہ قیاس یہ ہے کہ طہارت اس کی ضد یعنی نجاست سے زائل ہو سکتی ہے اور قہقہہ نجاست نہیں ہے لہٰذا یہ ایسی اصل ہے جو خلاف قیاس ہے لہٰذا اسپر غیر کو قیاس نہیں کیا جائیگا مثلاً اگر کوئی شخص حالت صلوٰۃ میں مرتد ہو گیا (نعوذ باللہ) تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ ارتداد کو قہقہہ پر قیاس نہیں کریں گے اسی طرح سجدۂ تلاوت اور صلوٰۃ جنازہ میں بھی قہقہہ کو صلوٰۃ مطلقہ پر قیاس نہیں کریں گے اسلئے کہ مقیس علیہ خود غیر معقول ہے۔

اسلئے کہ اثبات اسم خمر حکم شرعی نہیں ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ شرط ثالث کے چاروں اجزاء میں سے پہلے جز پر تفریع کرتے ہوئے فرماتے ہیں فلا یستقیم التعلیل، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خمر کے علاوہ دیگر اشربہ کو خمر کے نام سے موسوم کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ یہ حکم لغوی کا اثبات ہے نہ کہ حکم شرعی کا، ممکن ہے کوئی شخص اس خیال سے کہ خمر (ان ض) خمرٌ سے مشتق ہے جس کے معنے چھپانے کے ہیں، خمر چونکہ عقل کو مستور کردیتی ہے اسی وجہ سے خمر کو خمر کہتے ہیں اور یہ صفت دیگر شرابوں میں بھی پائی جاتی ہے لہٰذا ان کو بھی خمر کہہ سکتے ہیں یہ قیاس درست نہیں ہے اسلئے کہ لغات توقیفی ہوتے ہیں بعض اوقات معنے کی رعایت کی وجہ سے وضع ہوتی ہے مثلاً قارورہ اس شیشی کو کہتے ہیں جسمیں پیشاب بھرا ہو لیکن پیٹ کو اس وجہ سے کہ اسمیں بھی پیشاب بھرا ہوتا ہے قارورہ کہنا درست نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ قارورہ کا قارورہ نام رکھنے کی علت قرار البول فی القارورہ کے علاوہ دوسری علت بھی ہے اور وہ ہے واضع کی وضع۔

وَلَا لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ لِكَوْنِهِ تَغْيِيرًا لِلْحُرْمَةِ الْمُتَنَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ فِي الْأَصْلِ إِلَى إِطْلَاقِهَا فِي الْفَرْعِ عَنِ الْغَايَةِ وَلَا لِتَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنَ النَّاسِي فِي الْفِطْرِ إِلَى الْمُكْرَهِ وَالْخَاطِي لِأَنَّ عُذْرَهُمَا دُونَ عُذْرِهِ فَكَانَ تَعْدِيَتُهُ إِلَى مَا لَيْسَ بِنَظِيرِهِ وَلَا لِشَرْطِ الْإِيْمَانِ فِي رَقَبَةِ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ وَالظِّهَارِ وَفِي مَصْرَفِ الصَّدَقَاتِ لِأَنَّهُ تَعْدِيَةٌ إِلَى مَا فِيهِ نَصٌّ بِتَغْيِيرِهِ

ترجمہ اور ظہار ذمی کی صحت کے لئے علت بیان کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ علت بیان کرنا مقیس علیہ میں کفارہ کے ذریعہ منتہی ہونے والی حرمت کو مقیس میں اس حرمت کو مطلق عن الغایت کی جانب متغیر کرنا ہے اور نسیاناً افطار کرنے والے کے حکم کو مکرہ اور خاطی کی جانب متعدی کرنے کی علت بیان کرنا صحیح نہیں ہے چونکہ مکرہ اور خاطی کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے لہٰذا ناسی کے حکم کو غیر نظیر کی طرف متعدی کرنا لازم آئے گا اور صحیح نہیں ہے علت بیان کرنا ایمان کی شرط کیلئے کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے غلام میں اور مصرف صدقات میں، چونکہ یہ ایسی فرع (مقیس) کیجانب حکم کو متعدی کرنا ہے جسمیں خود نص موجود ہے اور ساتھ اصل (مقیس علیہ) کا حکم بھی متغیر ہورہا ہے۔

تشریح ولا لصحۃ ظہار الذمی، یہ شرط ثانی پر تفریع ہے، شرط ثانی یہ تھی کہ مقیس علیہ کے حکم کو بعینہ بغیر کسی تغیر کے مقیس کی جانب متعدی کیا جائے۔ اس شرط کا مقصد مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مساوات کو باقی رکھنا ہے اگر مقیس علیہ کا حکم مقیس میں متغیر ہوگیا تو یہ مقیس میں مستقلاً حکم جدید کا اثبات ہوگا جو کہ مقیس علیہ میں

نہیں ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔
ہمارے اور امام شافعی کے درمیان مندرجہ ذیل مسئلہ میں اختلاف ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ ذمی کا ظہار کرنا مسلم کے ظہار پر قیاس کرتے ہوئے صحیح ہے، جسطرح مسلم کے ظہار کرنے سے اس کی بیوی اس کیلئے حرام ہوجاتی ہے اسی طرح ذمی کی بیوی بھی ذمی کیلئے حرام ہوجائے گی جیساکہ ذمی کا اپنی بیوی کو مسلمان پر قیاس کرتے ہوئے طلاق دینا درست ہے اسی طرح ظہار بھی درست ہوگا، مصنف علیہ الرحمہ امام شافعی رح کے قیاس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مسلمان کے ظہار پر ذمی کے ظہار کو قیاس کرنا درست نہیں ہے چونکہ اسمیں شرط ثانی مفقود ہے، شرط ثانی یہ تھی کہ اصل کا حکم بعینہ فرع کیجانب متعدی ہو اسمیں تغیر تبدل نہ ہو حالانکہ اسمیں تغیر لازم آرہا ہے اسلئے کہ مسلمان کے ظہار سے ثابت شدہ حرمت کفارہ سے ختم ہوجاتی ہے مگر ذمی کے ظہار سے ثابت شدہ حرمت کفارہ سے ختم نہیں ہوسکتی، چونکہ ذمی کفارہ کا اہل نہیں ہے اسوجہ سے کہ کفارہ عبادت ہے اور ذمی عبادت کا اہل نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ ظہار مسلم کی حرمت مقیدہ ہے اور ظہار ذمی کی حرمت مطلقہ ہے، اگر ظہار مسلم پر ظہار ذمی کو قیاس کریں گے تو مسلم کے ظہار کا حکم جو کہ مقید ہے ذمی کے ظہار میں جاکر مطلق ہوجائے گا،
حاصل یہ ہے کہ اس تعلیل میں اصل کا حکم بعینہ جو کہ حرمۃ متناہیہ بالکفارہ ہے فرع کی جانب متعدی نہیں ہوگا بلکہ اصل کا حکم متغیر ہوجائے گا بایں طور کہ مقید سے مطلق ہوجائے گا چونکہ ظہار مسلم سے ثابت شدہ حرمۃ کیلئے کفارہ غایت ہے اور ظہار ذمی سے ثابت شدہ حرمۃ کیلئے کوئی غایت نہیں ہے بلکہ حرمۃ مؤبدہ ہے ہاں البتہ اگر ظہار ذمی سے بھی حرمۃ متناہیہ بالکفارہ ثابت ہو جیساکہ ظہار مسلم میں ہے تو یہ علت بیان کرنا درست ہوگا والا فلا،
ولا لتعدیۃ الحکم من الناسی الخ یہ شرط ثالث پر تفریع اور امام شافعی رح کے قیاس کا رد ہے شرط ثالث یہ ہے کہ فرع اصل کی نظیر ہونی چاہیئے۔
مختلف فیہ مسئلہ: اگر کوئی شخص نسیاناً روزہ میں کھاپی لے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا جیساکہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ انما اطعمک اللہ وسقاک، امام شافعی مکرہ اور خاطی کو بھی ناسی پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جسطرح ناسی کا روزہ فاسد نہیں ہوتا اسی طرح مکرہ اور خاطی کا بھی فاسد نہیں ہوگا اسلئے کہ خاطی اور مکرہ کے قصد کو دخل نہیں ہوتا بخلاف ناسی کے کہ وہ قصداً و ارادۃً کھاتا ہے گو روزہ کو بھولے ہوئے ہے مصنف رح امام شافعی کے اس قیاس کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں ہے اسلئے کہ اسمیں شرط ثالث مفقود ہے اور وہ یہ ہے کہ فرع اصل کی نظیر ہو اور اس مسئلہ میں فرع جو کہ خاطی اور مکرہ ہیں اصل یعنی ناسی کے مساوی نہیں ہے بلکہ فرع اصل سے کمتر ہے چونکہ مکرہ اور خاطی کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے اسلئے کہ نسیان منجانب اللہ ہوتا ہے اسمیں ناسی کا کوئی دخل نہیں ہوتا بخلاف خاطی اور مکرہ کے کہ ان دونوں میں فعل خاطی اور مکرہ کیجانب منسوب ہوتا ہے نیز ناسی کو روزہ یاد ہی نہیں ہوتا بخلاف مکرہ اور خاطی کے کہ انکو روزہ یاد ہوتا ہے اسکے علاوہ

نسیان سے جو کہ منجانب اللہ ہے بچنا مشکل ہے بخلاف خاطی کے کہ اگر احتیاط سے کام لے تو خطاء سے محفوظ رہ سکتا ہے اسی طرح مکرہ، اگر مکرہ کی خوشامد کرلے یا کسی انسان کی مدد حاصل کرلے تو بچ سکتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ناسی کا عذر قوی ہے اور خاطی و مکرہ کا عذر اس سے کمتر ہے لہٰذا ناسی کے حکم کو جو کہ عدم فساد صوم ہے خاطی اور مکرہ کی جانب متعدی کرنا غیر نظیر کی جانب متعدی کرنا ہے لہٰذا ناسی کا روزہ فاسد نہیں ہوگا اور خاطی و مکرہ کا روزہ فاسد ہو جائے گا بخلاف امام شافعی کے کہ کسی کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔

ولا شرط الایمان الخ یہ شرط رابع پر تفریع ہے اور شرط رابع یہ ہے کہ فرع میں نص نہو، اس کا حاصل یہ ہیکہ رقبۂ کفارہ یمین وکفارہ ظہار میں کفارہ قتل خطاء پر قیاس کرتے ہوئے ایمان کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے احناف اور شوافع کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ رقبہ کفارہ یمین وکفارہ ظہار کے لئے ایمان شرط ہے یا نہیں، امام شافعی فرماتے ہیں کہ جسطرح کفارہ قتل خطاء میں عبد کا مومن ہونا شرط ہے اسی طرح کفارہ یمین وکفارہ ظہار میں مومن ہونا شرط ہے، حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رح کفارہ یمین وظہار کو کفارہ قتل خطاء پر قیاس کرتے ہیں اور احناف کے نزدیک کفارہ یمین وظہار میں مطلقاً غلام آزاد کرنا کافی ہے مومن ہونا شرط نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ فرع میں جو کہ کفارہ یمین وظہار ہے نص موجود ہے جو کہ ایمان کی قید سے مطلق ہے حالانکہ فرع کیجانب اصل کے حکم کو متعدی کرنیکی چوتھی شرط یہ تھی کہ فرع میں نص موجود نہ ہو لہٰذا امام شافعی رح کا کفارہ یمین وظہار کو کفارہ قتل خطاء پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ کفارہ یمین وظہار میں رقبہ کو مطلق رکھنا اس بات کا متقاضی ہے رقبہ کافرہ بھی کافی ہو اور اگر کفارہ قتل خطاء پر قیاس کیا جائے تو فرع کا اطلاق تقیید سے بدل جائے گا اور نص کا قیاس سے باطل کرنا درست نہیں ہے۔

اسی طرح کفارات کا فقراء کفار پر صرف کرنا صحیح ہے بخلاف امام شافعی رح کے کہ ان کے نزدیک کفارات یمین وظہار کو فقراء کفار پر صرف کرنا درست نہیں ہے جسطرح کہ زکوٰۃ کو فقراء کفار پر صرف کرنا درست نہیں ہے احناف کہتے ہیں کہ کفارات کو زکوٰۃ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ فرع (جو کہ کفارات یمین وظہار ہیں) میں نص مطلق ہے جسمیں ایمان کی قید نہیں ہے حالانکہ فرع کا اصل پر قیاس وہاں درست ہوتا ہے جہاں فرع میں نص نہ ہو۔

وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ اَنْ يَبْقٰى حُكْمُ الْاَصْلِ بَعْدَ التَّعْلِيْلِ عَلٰى مَا كَانَ قَبْلَهٗ لِاَنَّ تَغْيِيْرَ حُكْمِ النَّصِّ فِيْ نَفْسِهٖ بِالرَّاْيِ بَاطِلٌ كَمَا اَبْطَلْنَاهُ فِي الْفَرْعِ وَاِنَّمَا خَصَّصْنَا الْقَلِيْلَ مِنْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ لِاَنَّ اِسْتِثْنَاءَ حَالَةِ التَّسَاوِيْ دَلَّ عَلٰى عُمُوْمِ صَدْرِهٖ فِي الْاَحْوَالِ وَلَنْ يَثْبُتَ اِخْتِلَافُ الْاَحْوَالِ اِلَّا فِي الْكَثِيْرِ فَصَارَ التَّغْيِيْرُ بِالنَّصِّ مُصَاحِبًا لِلتَّعْلِيْلِ لَا بِهٖ،

ترجمہ اور قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد علیٰ حالہ باقی رہے جس حال پر تعلیل سے پہلے تھا اسلئے کہ نص کے حکم کو فی نفسہ رای کے ذریعہ متغیر کرنا باطل ہے جیساکہ ہم نے اس تغیر کو فرع میں باطل قرار دیا ہے اور ہم نے قلیل کی تخصیص نبی علیہ السلام کے قول « لا تبیعوا الطعام بالطعام الخ کے ذریعہ کی ہے اسلئے کہ حالتِ تساوی کا استثناء اس کے صدر (مستثنیٰ منہ) کے احوال کے عموم پر دال ہے اور احوال کا اختلاف ثابت ہو ہی نہیں سکتا مگر کثیر میں، لہٰذا تغیر نص کیوجہ سے ہوا ہے نہ کہ تعلیل کیوجہ سے اور یہ تغیر بالنص (حسن اتفاق سے) تعلیل کی غرض کے موافق ہو گیا۔

تشریح سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے پہلی تین شرطوں کے برخلاف چوتھی شرط کو لفظ رابع کیساتھ مقید کیوں کیا ہے جواب: تیسری شرط چونکہ چار شرطوں پر مشتمل ہے اسلئے کسی واہم کو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ قیاس کی سات شرطیں ہیں اسی وجہ سے مصنف رح نے رابع کے لفظ کی صراحت کردی، اور اس بات کی طرف اشارہ کردیا کہ تیسری شرط اگرچہ چار شرطوں پر مشتمل ہے مگر اسکے باوجود وہ ایک ہی شرط شمار ہوگی۔

قیاس کی شرط رابع یہ ہے کہ مقیس علیہ کا حکم تعلیل کے بعد بھی اسی حال پر رہے کہ جس حال پر تعلیل سے پہلے تھا اسلئے کہ فی نفسہ نص کے حکم کا تغیر باطل ہے خواہ مقیس علیہ میں ہو یا مقیس میں جیساکہ ما قبل میں ولا نص فیہ کے ضمن میں گذر چکا ہے اور یہی مطلب ہے مصنف کے قول « کما ابطلناہ فی الفرع کا، یعنی اگر فرع میں نص ہو اس کے باوجود اصل کے حکم کو فرع کیجانب متعدی کریں گے تو فرع کا حکم متغیر ہو جائے گا جو کہ باطل ہے جس طرح فرع کے حکم کو متغیر کرنا باطل ہے اسی طرح اصل کے حکم کو بھی رائے اور قیاس کے ذریعہ متغیر کرنا باطل ہے۔

انما خصصنا القلیل الخ سے مصنف رح امام شافعی کی جانب سے ہونے والے متعدد اعتراضوں کا جواب دے رہے ہیں، امام شافعی کیجانب سے اعتراض احناف کی بیان کردہ اصل پر ہے اصل یہ ہے کہ مقیس علیہ کا حکم تعلیل کے بعد متغیر نہ ہونا چاہئے حالانکہ مندرجہ ذیل پانچ مسائل میں تعلیل کے بعد مقیس علیہ کا حکم احناف کے نزدیک متغیر ہو جاتا ہے۔

اعتراض ۱، آپ کے قول « لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواء » کا مقتضیٰ مطلق ہونے کی وجہ سے یہ ہے کہ اشیاء ستہ مذکورہ فی الحدیث میں تفاضل کے ساتھ بیع کرنا حرام ہو خواہ قلیل میں ہو یا کثیر میں حالانکہ احناف کے نزدیک قلیل میں تفاضل کے ساتھ بیع حرام نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ ایک مٹھی کی بیع دو مٹھیوں کے عوض جائز ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ احناف نے تفاضل کے ساتھ بیع کی حرمت کی علت قدر اور جنس کو قرار دے کر حکم کو غیر طعام کی جانب متعدی کر دیا ہے اور قدر سے مراد وہ مقدار ہے جو کیل کے تحت میں آتی ہو حفنہ اور حفنتین کی مقدار چونکہ کیل کے تحت میں نہیں آتی اسلئے قلیل کی بیع میں تفاضل جائز قرار دیا ہے

اور یہی اصل کے حکم کو تعلیل کے بعد متغیر کرنا ہے اسلئے کہ اگر حرمت تفاضل کی علت قدر و جنس کو قرار نہ دیا جائے تو حرمت تفاضل نص کے مطلق ہونے کی وجہ سے قلیل و کثیر دونوں میں ہونی چاہئے اصل (مقیس علیہ) میں حرمت ربا کی علت قدر و جنس بیان کر کے اصل کے حکم کو متغیر کر دیا بایں طور کہ قلیل میں تفاضل کو حرمت سے خارج کر دیا حالانکہ آپنے اصول یہ بیان کیا تھا کہ تعلیل کے بعد مقیس علیہ کا حکم متغیر نہ ہو۔

جواب: لان الاستثناء الخ سے مصنف رح مذکورہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جواب کا ماحصل یہ ہے کہ حدیث میں حرمت سے حالت تساوی کا استثناء کیا گیا ہے یعنی ہر حال میں تفاضل حرام ہے سوائے حالت تساوی کے حالت تساوی کا استثناء مستثنیٰ منہ کے عموم احوال پر دلالت کرتا ہے چونکہ استثناء میں اصل مستثنیٰ متصل ہے اور مستثنیٰ متصل تب ہی ہوگا کہ جب مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو اور مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے اسی وقت ہو سکتا ہے کہ مستثنیٰ جسطرح از قبیل احوال ہے مستثنیٰ منہ بھی از قبیل احوال ہو تو اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ لاتبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواۃ، اور احوال تین ہیں مساواۃ، مفاضلۃ، مجازفۃ، اور مذکورہ تینوں کثیر کے احوال ہیں، صدر حدیث سے تینوں حالتوں میں حرمت تفاضل ثابت ہوتی ہے مگر الا کے ذریعہ حالت مساوات کو حرمت سے خارج کر دیا گیا ہے لہٰذا مفاضلۃ اور مجازفۃ میں حرمت باقی رہے گی اور مساواۃ میں حرمت ختم ہو جائے گی اور قلیل مسکوت عنہ ہے نہ مستثنیٰ میں ذکر ہے نہ مستثنیٰ منہ میں لہٰذا وہ اصل پر باقی رہیگا اور اصل اشیاء میں اباحت ہے لہٰذا ایک مٹھی گندم کی بیع دو مٹھی کے عوض درست ہوگی۔

سوال: آپنے احوال کو تین میں منحصر کیا ہے حالانکہ قلیل بھی ایک حال ہے لہٰذا جس طرح مجازفۃ و مفاضلۃ میں بیع ناجائز ہے قلۃ میں بھی بیع ناجائز ہونی چاہئے۔

جواب: قلت حالت بعیدہ غیر متداول فی العرف ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اسلئے گندم کے ایک دانہ کی بیع دو دانوں کے عوض کسی کے نزدیک حرام نہیں ہے حالانکہ یہ بھی تفاضل کے ساتھ بیع ہے، امام شافعی رح مستثنیٰ میں تاویل کرتے ہیں تاکہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو جائے اسلئے کہ مستثنیٰ متصل بالاتفاق حقیقت ہے اور منقطع مجاز ہے اور مجاز سے حقیقت اولیٰ ہوتی ہے لہٰذا امام شافعی رح کے نزدیک تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ لاتبیعوا الطعام بالطعام الا طعاماً مساویاً بطعام مساوٍ، لہٰذا طعام مساوی کے علاوہ بقیہ تمام صورتیں حرمت کے تحت داخل رہیں گی لہٰذا بیع الحفنۃ بالحفنتین بھی حرمت کے تحت داخل رہے۔

امام شافعی رح کی تاویل کا جواب یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ کا حذف شائع ذائع ہے نہ کہ مستثنیٰ کا لہٰذا مستثنیٰ منہ کو محذوف ماننا عرف اور استعمال کے زیادہ قریب ہوگا اور بعض اوقات مستثنیٰ سے بھی مستثنیٰ منہ متعین ہو جاتا ہے جیسے لاتقتل حیوانا الا بالسکین، اس مقولہ میں حیوان سے مراد وہی حیوان ہوگا جس کو چھری سے قتل کیا جا سکتا ہو مکھی اور مچھر مراد نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی مستثنیٰ منہ سے مراد وہ ہوگا جو کیل کے تحت آسکتا ہو۔

مذکورہ تفصیل سے امام شافعیؒ کا وہ اعتراض رفع ہو گیا کہ تعلیل کی وجہ سے مقیس علیہ کا حکم متغیر ہو گیا ہے تعلیل کیوجہ سے متغیر نہیں ہوا، بلکہ دلالت النص کیوجہ سے متغیر ہوا ہے گو حسنِ اتفاق سے تعلیل کی غرض کے مطابق ہو گیا ہے جیسا کہ فلا تقل لھما اف، میں عبارت النص سے صرف اُف کہنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے مگر دلالت النص کیوجہ سے ضرب و شتم کی حرمت بھی ثابت ہوگی۔

وَكَذٰلِكَ جَوَازُ الْإِبْدَالِ فِيْ بَابِ الزَّكٰوةِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ لَا بِالتَّعْلِيْلِ لِاَنَّ الْاَمْرَ بِاِنْجَازِ مَا وَعَدَ لِلْفُقَرَاءِ رِزْقًا لَّهُمْ مِمَّا اَوْجَبَ لِنَفْسِهٖ عَلَى الْاَغْنِيَاءِ مِنْ مَالٍ مُسَمًّى لَا يَحْتَمِلُهٗ مَعَ اخْتِلَافِ الْمَوَاعِيْدِ يَتَضَمَّنُ الْاِذْنَ بِالْاِسْتِبْدَالِ فَصَارَ التَّغَيُّرُ بِالنَّصِّ مُجَامِعًا لِلتَّعْلِيْلِ لَا بِهٖ،

ترجمہ اور ایسے ہی باب زکوٰۃ میں تبدیلی کا جواز نص سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے اسلئے کہ فقراء کیلئے رزق کے وعدہ کے ایفاء کا حکم جو اللہ تعالیٰ نے مالداروں پر اپنے لئے واجب کیا ہے وہ مخصوص مال (شاۃ) ہے جو کہ مواعید کے مختلف ہونے کی وجہ سے وعدوں کے پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا امر بالایفاء استبدال کی اجازت کو متضمن ہے لہٰذا یہ تغیر نص ہی کیوجہ سے ہوا ہے (حسن اتفاق سے) تعلیل کی غرض کے موافق ہو گیا، تغیر تعلیل کیوجہ سے نہیں ہوا ہے۔

تشریح وکذلک جواز الابدال الخ مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ عبارت سے امام شافعیؒ کے اعتراض ثانی کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال: اعتراض یہ ہے کہ شارع نے پانچ اونٹوں میں ایک بکری بطور زکوٰۃ واجب کی ہے آپنے فرمایا فی خمس من الابل شاۃ، احناف نے وجوب شاۃ کی یہ علت بیان کی کہ شارع کا منشا فقراء کی حاجت روائی ہے حاجت روائی جسطرح بکری سے ہوتی ہے دیگر اموال سے بھی ہو سکتی ہے لہٰذا جس چیز سے بھی یہ منشا پورا ہو سکتا ہو وہ زکوٰۃ میں ادا کرنا درست ہے اسی وجہ سے احناف نے بکری کے بجائے اس کی قیمت دینے کو جائز کہا ہے حالانکہ اس تعلیل کیوجہ سے مقیس علیہ کا مفہوم متغیر ہو گیا چونکہ نص میں شاۃ کی قید صراحۃً موجود ہے تعلیل کے بعد بکری ہی واجب نہیں رہی اس کی قیمت بھی ادا کیجا سکتی ہے۔

جواب: بکری کی بجائے قیمت کی ادائیگی تعلیل کی وجہ سے نہیں ہے جیسا کہ معترض سمجھتا ہے بلکہ یہ تغیر دلالۃ النص سے ثابت ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فقراء بلکہ تمام مخلوق سے روزی کا وعدہ فرمایا ہے کما قال اللہ تعالیٰ وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا، اور ہر ایک کے رزق کے طریقے متعین فرما دیئے ہیں اغنیاء کو تجارت و زراعت وکسب وغیرہ سے رزق دیتا ہے اور فقراء کے لئے اغنیاء کو رزق کا ذریعہ بنا کر اپنے لئے ان کے

مال میں مخصوص حصہ واجب فرمایا ہے مثلاً پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب فرمائی ہے جسپر فقیر اولاً اللہ کا نائب بن کر قبضہ کرتا ہے جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے "الصدقة تقع في كف الرحمٰن قبل ان تقع في كف الفقير" پھر اس قبضہ کا دوام خود فقیر کے لئے ہے۔

پھر اللہ تعالیٰ نے اس مال مخصوص سے اپنے وعدوں کو پورا کرنے کا حکم فرمایا ہے کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "خذها من اغنیاءهم وردوها الی فقراءهم" اور مال معین جیسا کہ بکری، گائے، اونٹ میں مواعید باری تعالیٰ کے پورا کرنے کی صلاحیت کماحقہ نہیں ہے اسلئے کہ وعدہ صرف سالن یا غذا ہی کا نہیں ہے بلکہ ماکل اور مشرب کیساتھ ملبس ومسکن ومرکب وغیرہ بھی مواعید میں داخل ہیں حالانکہ مال معین سے صرف غذا کا وعدہ پورا ہو سکتا ہے اس کے باوجود اغنیاء کو تمام فقراء کی حاجتوں کے پورا کرنے کا حکم دیا ہے لہٰذا تمام حاجتوں کو پورا کرنے کا حکم مشتمل ہوگا اذن بالاستبدال پر گویا کہ اللہ تعالیٰ ہی نے شاۃ وغیرہ کو نقدین سے بدلنے کی اجازت دیدی ہے تا کہ سہولت اور آسانی سے فقراء کی جملہ قسم کی حاجت روائی ہو سکے۔

اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ تبدیلی نص سے ثابت ہے نہ کہ تعلیل کیوجہ سے جیسا کہ معترض نے خیال کیا ہے اب رہا یہ سوال کہ جب شارع کا مقصد فقراء کی جملہ قسم کی ضرورتوں کو پورا کرنا ہے تو پھر شاۃ، بقر واہل کو کیوں متعین فرمایا اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا ذکر محض مقدار واجب کو متعین کرنے کیلئے ہے اس لئے کہ ان کے ذریعہ قیمت معلوم ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ فقیر کا حق نفس شاۃ میں نہیں بلکہ اس کی مالیت میں ہے اسلئے کہ آپ نے اپنے قول فی خمس من الابل شاۃ میں ابل کو شاۃ کے لئے ظرف قرار دیا ہے یعنی پانچ اونٹوں میں سے ایک بکری حالانکہ اونٹوں میں بکری نہیں ہوتی کہ اسکو زکوٰۃ میں ادا کر دیا جائے اس سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ شاۃ سے مراد اس کی مالیت ہے نہ کہ نفس شاۃ،

وَاِنَّمَا التَّعْلِيْلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ صَلَاحُ الْمَحَلِّ لِلصَّرْفِ اِلَى الْفَقِيْرِ بِدَوَامِ يَدِهٖ عَلَيْهِ بَعْدَ الْوُقُوْعِ لِلّٰهِ تَعَالٰى بِابْتِدَاءِ الْيَدِ،

ترجمہ اور تعلیل ایک حکم شرعی کیلئے ہے اور وہ محل کا صالح ہونا ہے فقیر پر صرف کئے جانے کیلئے، اس محل پر فقیر کے قبضہ کی مداومت کے ساتھ ابتداءً اللہ تعالیٰ کے لئے قبضہ ہونے کے بعد،

تشریح وانما التعلیل الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ بقول آپ کے بکری سے قیمت کی جانب تغیر خود نص کی وجہ سے ہوا ہے تعلیل کیوجہ سے نہیں ہوا تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب تغیر دلالۃ نص کی وجہ سے ہوا ہے تو پھر تعلیل کی کیا ضرورت باقی رہتی ہے۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں دو حکم ہیں (۱) جواز استبدال یہ تو دلالۃ النص سے ثابت ہو گیا کما مر آنفاً (۲) استبدال ایسی چیز سے ہو کہ جو دفع حاجت فقیر کی صلاحیت رکھتی ہو نہ کہ ایسی چیز سے کہ جسمیں دفع حاجت فقیر کی صلاحیت نہ ہو مثلاً کوئی فقیر کو زکوٰۃ کی نیت سے مسافت معینہ تک اپنی سواری پر سوار کرا دے یا چند ماہ کے لئے مکان رہنے کے لئے دیدے یہ استبدال جائز نہیں ہے اسلئے کہ منفعت باب زکوٰۃ میں عین کا بدل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی یہ بات کہ بدل ایسی شے سے ہونا چاہئے کہ جسمیں دفع حاجت فقیر کی صلاحیت ہو اور تملیک بھی ہو اور تملیک اعیان میں ہوتی ہے نہ کہ اعراض میں اور منافع اعراض ہوتے ہیں لہٰذا باب زکوٰۃ میں شاۃ کو منافع سے بدلنا درست نہیں

وَهُوَ نَظِيرُ مَا قُلْنَا إِنَّ الْوَاجِبَ إِزَالَةُ النَّجَاسَةِ وَالْمَاءُ آلَةٌ صَالِحَةٌ لِلْإِزَالَةِ وَالْوَاجِبُ تَعْظِيمُ اللهِ تَعَالَى بِكُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْبَدَنِ وَالتَّكْبِيرُ آلَةٌ صَالِحَةٌ لِجَعْلِ فِعْلِ اللِّسَانِ تَعْظِيمًا وَالْإِفْطَارُ هُوَ السَّبَبُ وَالْوِقَاعُ آلَةٌ صَالِحَةٌ لِلْفِطْرِ وَبَعْدَ التَّعْلِيلِ يَبْقَى الصَّلَاحِيَةُ عَلَى مَا كَانَ قَبْلَهُ،

ترجمہ اور یہ (مطلق مال کا واجب ہونا) اس کی نظیر ہے جو ہم نے کہا ہے کہ واجب نجاست کا ازالہ ہے اور پانی ایک ایسا آلہ ہے جو ازالۂ نجاست کے لئے مناسب ہے اور واجب اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے بدن کے ہر ہر جزء سے اور تکبیر ایسا آلہ ہے کہ جو زبان کے فعل کو تعظیم بنانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور افطار وہ سبب کفارہ ہے اور جماع ایسا آلہ ہے کہ اسمیں روزہ کو توڑنے کی صلاحیت ہے اور تعلیل کے بعد صلاحیۃ علیٰ حالہ باقی رہتی ہے،

تشریح اعتراض ، اعتراض یہ ہے کہ حدیث شریف میں وارد ہوا ہے کہ ناپاک کپڑے کو پانی سے دھویا جائے آپ کا قول ہے ثم اغسلیه بالماء، اس حدیث میں صراحت ہے کہ ازالہ نجاست پانی ہی سے ہونا چاہئے احناف نے پانی سے ازالہ نجاست کی علت یہ بیان کی ہے کہ پانی سیال اور رقیق ہوتا ہے نیز اسمیں ازالہ نجاست کی صلاحیت ہوتی ہے لہٰذا جس چیز میں مذکورہ اوصاف پائے جائیں جیسے عرق گلاب، سرکہ، پٹرول، مٹی کا تیل وغیرہ، تو ان اشیاء سے ازالہ نجاست جائز ہے اس علت کے بیان کرنے سے نص کا حکم متغیر ہو گیا اور وہ ازالہ نجاست بالماء بعینہ ہے۔

جواب: اس کا جواب بھی وہی ہے جو سبق میں دیا جا چکا ہے کہ مذکورہ تبدیلی تعلیل کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ دلالۃ نص کی وجہ سے ہے چونکہ حدیث کا اصل مقصد ازالہ نجاست ہے نہ کہ پانی کا استعمال، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ثوب نجس کو بدن سے نماز کے وقت الگ کر دیا یا نجس جگہ کو کاٹ دیا یا جلا دیا تو نماز درست ہو جائے گی، اس سے معلوم ہوا کہ پانی کا استعمال ضروری نہیں ہے بلکہ ضروری ازالہ نجاست ہے خواہ وہ کسی

طریقہ سے ہو اگر پانی کا استعمال ہی ضروری ہوتا تو کسی صورت میں بھی پانی کا استعمال ساقط نہ ہوتا،

اعتراض ۵: والواجب اسکا عطف ان کے اسم الواجب پر ہے مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے بھی شوافع کیجانب سے وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ شارع نے افتتاح صلوٰۃ کے لئے تکبیر کو واجب کیا ہے کما قال اللہ تعالیٰ وربک فکبر، وکما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، تحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم، مگر آپ نے یہ تعلیل بیان کرکے کہ شارع کا مقصد افتتاح صلوٰۃ کے وقت تعظیم وثناء ہے لہٰذا ہر اس کلمہ سے نماز کی افتتاح درست ہوگی کہ جس میں تعظیم وثناء کے معنے ہوں گے مثلاً اللہ اجل، الرحمٰن الاعظم، آپ کی اس تعلیل کی وجہ سے اس نص کا حکم بدل گیا جو وجوب تکبیر کو ثابت کر رہی ہے حالانکہ آپ نے فرمایا تھا کہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ نص (مقیس علیہ) کا حکم متغیر نہ ہو۔

جواب:- ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ شارع کا مقصد بعینہٖ تکبیر ہے بلکہ مقصد تعظیم ہے اور اللہ کی تعظیم جس طرح تکبیر سے ادا ہوجاتی ہے اسی طرح ان کلمات سے بھی ادا ہوجاتی ہے جو ماقبل میں مذکور ہوئے ہیں اور نصوص میں تکبیر کا ذکر صرف اسلئے ہے کہ تکبیر بھی تعظیم کا ایک فرد ہے۔

اعتراض ۶، والافطار ہو السبب الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے بھی ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ حدیث شریف میں روزہ کو جماع کے ذریعہ فاسد کرنے کی وجہ سے کفارہ کو واجب کیا گیا ہے اسلئے کہ آپؐ نے اس اعرابی سے کہ جس نے رمضان کے روزہ کو جماع کے ذریعہ فاسد کردیا تھا فرمایا تھا أعتق رقبة، الحدیث مگر احناف نے وجوب کفارہ کی علت روزہ کے فساد کو قرار دیا خواہ روزہ کا فساد جماع سے ہو یا اکل وشرب سے ہر صورت میں کفارہ واجب ہوگا، مذکورہ تعلیل کی وجہ سے نص کا حکم جو کہ صرف جماع سے کفارہ کا وجوب تھا متغیر ہوگیا،

جواب: اس کا جواب جواب سابق کے مثل ہے کہ شارع کا مقصد بلاعذر رمضان کے روزہ کو بالقصد فاسد کرنے کی صورت میں کفارہ کو واجب کرنا ہے، مطلب یہ ہے کہ کفارہ کا اصل سبب تو افطار ہے جماع بھی اس کا ایک فرد ہے، بہرحال ہماری تعلیل سے محل (نص) میں بذات خود کوئی تغیر نہیں ہوا کیونکہ وہ بدستور وجوب کفارہ کے لئے محل صالح ہے۔

وَبِهٰذَا تَبَيَّنَ اَنَّ اللَّامَ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ لَامُ الْعَاقِبَةِ اَيْ يَصِيْرُ لَهُمْ بِعَاقِبَتِهٖ اَوْ لِاَنَّهٗ اَوْجَبَ الصَّرْفَ اِلَيْهِمْ بَعْدَ مَا صَارَ صَدَقَةً وَذٰلِكَ بَعْدَ الْاَدَاءِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى فَصَارُوْا عَلٰى هٰذَا التَّحْقِيْقِ مَصَارِفَ بِاعْتِبَارِ الْحَاجَةِ وَهٰذِهِ الْاَسْمَاءُ اَسْبَابُ الْحَاجَةِ وَهُمْ بِجُمْلَتِهِمْ لِلزَّكٰوةِ بِمَنْزِلَةِ الْكَعْبَةِ لِلصَّلٰوةِ وَكُلُّهَا قِبْلَةٌ لِلصَّلٰوةِ وَكُلُّ جُزْءٍ مِنْهَا قِبْلَةٌ،

ترجمہ اور اس سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ لام اللہ تعالیٰ کے قول " انما الصدقات للفقراء" میں عاقبت کا ہے یعنی یہ فقراء کے لئے ہو جاتا ہے اپنے انجام کے اعتبار سے یا اسلئے کہ نص نے ان کی جانب صرف کو واجب کیا ہے اس کے صدقہ ہو جانے کے بعد اور یہ (مال کا صدقہ ہو جانا) اللہ تعالیٰ کی طرف ادائگی کے بعد ہے تو مذکورہ اصناف اس تحقیق کے مطابق حاجت کے اعتبار سے مصارف ہوں گے اور یہ اسماء (ثمانیہ جو آیت میں مذکور ہیں) حاجت کے اسباب ہیں اور یہ تمام مصارف زکوٰۃ کے لئے بمنزلہ کعبہ کے ہیں نماز کے لئے اور پورا کعبہ نماز کیلئے قبلہ ہے اور کعبہ کا ہر ہر جز قبلہ ہے۔

تشریح ماسبق کی تقریر سے کہ صدقہ ابتداءً اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں پڑتا ہے پھر حالت بقاء میں فقراء کیلئے ہو جاتا ہے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ کے قول " انما الصدقات للفقراء " میں لام صیرورت (عاقبت) کے لئے ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول " فالتقطہ آل فرعون لیکون لہم عدوًا وحزنًا " میں لام عاقبت کا ہے یعنی موسیٰ آخر کار ان کے لئے دشمن اور سبب حزن ہو جائے یعنی جس وقت آل فرعون نے موسیٰؑ کو پانی سے نکالا تھا اسوقت تو موسیٰ دشمن اور سبب رنج وغم نہیں تھے مگر انجام کار دشمن اور سبب رنج وغم ہو گئے، اسی طرح صدقہ کے مال پر جب فقیر کا ابتداءً قبضہ ہوتا ہے اس وقت وہ مال فقراء کا نہیں ہوتا بلکہ اللہ تعالیٰ کا ہوتا ہے مگر جب فقیر کا قبضہ باقی رہتا ہے تو وہ مال فقیر کا ہو جاتا ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ مال سے بے نیاز ہے۔

اعتراض :۔ وبہذا تبین سے بھی مصنف رح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض وجواب سے پہلے بطور تمہید ایک مسئلہ سمجھ لینا ضروری ہے تاکہ اعتراض اور جواب کا سمجھنا آسان ہو جائے۔

امام شافعی رح کے نزدیک مال زکوٰۃ کو تمام ان اصناف ثمانیہ کو دینا ضروری ہے جن کا ذکر اللہ نے انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ میں کیا ہے اگر صرف ایک صنف کو یا صرف ایک فرد کو زکوٰۃ دیدی تو ادا نہ ہوگی، اس لئے کہ امام شافعی رح للفقراء کے لام کو تملیک کے لئے مانتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ تمام مصارف ثمانیہ کا مشترک طور پر مال زکوٰۃ میں حق ہے اور یہ بات لام کے تملیک کے لئے ہونے کی وجہ سے نص سے ثابت ہے اور حنفیہ نے نص کے حکم کی علت حاجت کو قرار دیا ہے اور انما الصدقات للفقراء کا مطلب انما الصدقات للمحتاجین لیا ہے جس کی رو سے تمام اصناف ثمانیہ کو مال زکوٰۃ دینا ضروری نہیں ہے بلکہ ایک صنف یا کسی صنف کے فرد واحد کو بھی اگر زکوٰۃ دیدی گئی تو درست ہے مگر اس سے حکم نص کا بدلنا لازم آتا ہے کیونکہ نص کا حکم تو یہ تھا کہ مشترک طور پر تمام اصناف ثمانیہ کو مال زکوٰۃ دینا ضروری ہے اور احناف کے نزدیک صنف واحد یا فرد واحد کو دینا بھی کافی ہے یہ حکم نص کا بدلنا ہے۔

جواب :۔ ماسبق سے جواب کی تفصیل معلوم ہو گئی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ اعتراض اسوقت واقع ہوتا ہے جبکہ للفقراء کے لام کو تملیک کے لئے لیا جائے، احناف نے لام کو جب عاقبت کے لئے لیا ہے تو اب کوئی اعتراض واقع نہیں ہو گا۔

اولانہ اوجب الصرف الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے لام کے صیرورت کے لئے ہونے کی دوسری دلیل بیان فرمارہے ہیں اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مال زکوٰۃ چونکہ اولاً اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں پڑتا ہے چونکہ فقیر کا قبضۂ اولیٰ نیابۃً اللہ تعالیٰ کے لئے ہوتا ہے پھر وہ مال فقیر کے لئے ہوجاتا ہے اس سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ للفقراء کا لام عاقبت کے لئے ہے۔

وذلک، اور مال کا صدقہ ہونا اس وقت ہوگا جبکہ مال کو اللہ تعالیٰ کیطرف ادا کردیا جائے اور مال کی ادائیگی اللہ تعالیٰ کیطرف فقیر کو دینے کے بعد ہی ہوسکتی ہے اسلئے کہ فقیر اللہ کا نائب بن کر قبضہ کرتا ہے لہٰذا لام عاقبت کا ہوگا اس تحقیق کی بنا پر کہ مودی خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے مصارف ثمانیہ حاجت کی وجہ سے مصارف بنیں گے، آیت میں مذکورہ اسماء عام طور پر حاجت کے اسباب ہوتے ہیں اسی وجہ سے آیت میں ان کا تذکرہ کیا گیا ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ صدقات محتاجوں کے لئے ہیں حاجت خواہ کسی سبب سے ہو آیت میں مذکورہ تمام اسماء چونکہ حاجت میں مشترک ہیں خواہ حاجت کسی سبب سے ہو لہٰذا آیت میں مذکور تمام صنف واحد ہیں نہ کہ اصناف مختلفہ،

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نص اسباب پر دلالت نہیں کرتی کہ اسماء مذکورہ فی الآیت زکوٰۃ کے مستحق ہیں بلکہ اسلئے کہ صرفِ واجب کے لئے مصرف مناسب ہیں لہٰذا اصناف مذکورہ کی مثال ایسی ہے جیساکہ کعبۃ اللہ نماز کے لئے، جس طرح کعبۃ اللہ مستحق صلوٰۃ نہیں ہے البتہ اس کی طرف توجہ کے لئے مناسب ہے اسی طرح یہ محتاجین بھی مال زکوٰۃ کے مستحق نہیں ہیں بلکہ مال زکوٰۃ کے اچھے مصرف ہیں اور پورا کعبہ نماز کے لئے قبلہ ہے اسی طرح جمیع اصناف زکوٰۃ کے مصرف ہیں اور جسطرح کعبہ کا ہر جز نماز کے لئے قبلہ ہے اصناف مذکورہ کا ہر فرد بھی زکوٰۃ کا مصرف ہے لہٰذا تمام اصناف یا کسی ایک فرد کو زکوٰۃ دینا درست ہے۔

مذکورہ تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نص کا حکم اس بات کو بیان کرتا ہے کہ نص میں مذکور تمام اسماء مختلف قسم کی حاجت کی وجہ سے مصارف زکوٰۃ ہیں مذکورہ جواب للفقراء کے لام کو تملیک کے لئے تسلیم نہ کرنے کی صورت میں تھا مذکورہ اعتراض کا تسلیمی جواب بھی ممکن ہے اس کے لئے بطور تمہید ایک مقدمہ کا سمجھنا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ امام شافعی رح کے استدلال کا دارومدار اس بات پر ہے کہ مقدار واجب پر قبضہ کرنے سے قبل ہی تمام فقراء کا اسمیں حق ہے لہٰذا اگر کسی ایک صنف یا ایک فقیر کو دیدیا گیا تو باقی کی حق تلفی لازم آئے گی۔

جب یہ تمہید سمجھ میں آگئی تو عرض ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ لام تملیک کے لئے ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ واجب قبل الاداء فقیر وغیرہ کی ملکیت ہو اسلئے کہ نص سے جو بات ثابت ہورہی ہے وہ یہ ہے کہ واجب کے صدقہ بننے کے بعد اسمیں فقراء وغیرہ کی ملک ثابت ہوگی اسلئے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "انما الصدقات للفقراء" اور صدقہ بنتا ہے بعد الاداء الی اللہ قبضۂ فقیر کے ذریعہ، فقیر کے ابتدائی قبضہ کے وقت واجب فقیر کی ملک نہیں ہوتا اسلئے کہ فقیر کا ابتدائی قبضہ اللہ تعالیٰ کے نائب کی حیثیت سے ہوتا ہے چنانچہ جب ابتدائی قبضہ کے وقت واجب فقراء

کی ملک نہیں ہے تو مصارف کی تمام اقسام کی جانب خرچ کرنا بھی ضروری نہ ہوگا، صاحب زکوٰۃ کے ادا کرنے کے بعد ملکیت ثابت ہوگی لیکن جب صاحب زکوٰۃ نے فقراء کو زکوٰۃ ادا کر دی تو اب فقراء کا کوئی حق واجب نہیں رہا لہٰذا صاحب زکوٰۃ کو اسبات کا اختیار رہیگا کہ خواہ جمیع اصناف کو زکوٰۃ دیدے یا کسی ایک صنف یا ایک فرد کو ادا کر دے۔

وَاَمَّا رُکْنُہٗ فَمَا جُعِلَ عَلَمًا عَلٰی حُکْمِ النَّصِّ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَیْہِ النَّصُّ وَجُعِلَ الْفَرْعُ نَظِیْرًا لَہٗ فِیْ حُکْمِہٖ بِوُجُوْدِہٖ فِیْہِ وَھُوَ الْوَصْفُ الصَّالِحُ الْمُعَدِّلُ بِظُھُوْرِ اَثَرِہٖ فِیْ جِنْسِ الْحُکْمِ الْمُعَلَّلِ بِہٖ وَنَعْنِیْ بِصَلَاحِ الْوَصْفِ مُلَایَمَتَہٗ وَھُوَ اَنْ یَّکُوْنَ عَلٰی مُوَافَقَۃِ الْعِلَلِ الْمَنْقُوْلَۃِ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَعَنِ السَّلَفِ کَقَوْلِنَا فِی الثَّیِّبِ الصَّغِیْرَۃِ اِنَّھَا تُزَوَّجُ کَرْھًا لِاَنَّھَا صَغِیْرَۃٌ فَاَشْبَھَتِ الْبِکْرَ فَھٰذَا تَعْلِیْلٌ بِوَصْفٍ مُلَائِمٍ لِاَنَّ الصِّغَرَ مُؤَثِّرٌ فِیْ وِلَایَۃِ الْمَنَاکِحِ لِمَا یَتَّصِلُ بِہٖ مِنَ الْعَجْزِ تَاثِیْرَ الطَّوَافِ لِمَا یَتَّصِلُ بِہٖ مِنَ الضَّرُوْرَۃِ فِی الْحُکْمِ الْمُعَلَّلِ بِہٖ فِیْ قَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ اَلْھِرَّۃُ لَیْسَتْ بِنَجِسَۃٍ اِنَّمَا ھِیَ مِنَ الطَّوَّافِیْنَ وَالطَّوَّافَاتِ عَلَیْکُمْ وَلَا یَصِحُّ الْعَمَلُ بِالْوَصْفِ قَبْلَ الْمُلَایَمَۃِ لِاَنَّہٗ اَمْرٌ شَرْعِیٌّ،

ترجمہ اور بہرحال قیاس کا رکن وہ وصف ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دیا گیا ہو درانحالیکہ وہ وصف ان اوصاف میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہے اور فرع کو اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو اصل کے حکم میں، اس وصف اصل کے فرع میں پائے جانے کی وجہ سے اور یہ وصف (جس کو علامت قرار دیا گیا ہے) وہ وصف ہے جو صالح ہو معدل ہو حکم معلل بہ کی ہم جنس میں وصف کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے، اور صلاح وصف سے ہماری مراد وصف کی موافقت ہے اور وہ یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلاف سے منقول ہیں جیساکہ ہمارا قول ثیبہ صغیرہ کے بارے میں، کہ اس کا نکاح جبرًا (بغیر رضامندی صغیرہ) درست ہے چونکہ وہ صغیرہ ہے پس باکرہ کے مشابہ ہوگئی لہٰذا صغر کو (ولایت) کی علت قرار دینا وصف موافق کے ساتھ تعلیل ہے اس لئے کہ صغر ولایت نکاح میں مؤثر ہے اسلئے کہ (صغر) کے ساتھ عجز وابستہ ہے جیساکہ (سورہرہ میں) طواف کی تاثیر ہے کیونکہ اس (طواف) کی وجہ سے اس حکم میں ضرورت وابستہ ہے جس کی وجہ سے طواف کو علت قرار دیا گیا ہے نبی علیہ السلام کے فرمان "الھرۃ لیست بنجسۃ انما ہی من الطوافین والطوافات علیکم" اور موافقت کے بغیر وصف پر عمل کرنا صحیح نہیں ہے

اسلئے کہ وصف امر شرعی ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ شروط قیاس کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد رکن قیاس کو بیان کرنا چاہتے ہیں، رکن لغت میں جانب اقویٰ کو کہتے ہیں اور اصطلاح فقہاء میں اس شے کو کہتے ہیں کہ جس کے بغیر شے کا وجود نہ ہو جیسا کہ قیام ورکوع وقراۃ وغیرہ نماز کے لئے، قیاس کے چار ارکان ہیں (۱) اصل (۲) فرع (۳) علت (۴) حکم، مگر ان میں رکن اعظم علت ہے اسی وجہ سے مصنف نے صرف علت کو صراحۃً بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ قیاس کا رکن وہ وصف ہوتا ہے جو اصل اور فرع کے درمیان مشترک ہوتا ہے اور اسی کو علت کہتے ہیں، یہ وصف جس کو حکم نص کے وجود پر علامت قرار دیا گیا ہے وہ ان اوصاف میں سے ہے جس پر نص مشتمل ہے،

اس کی مثال اسطرح سمجھئے کہ افیون (افیم) حرام ہے اسلئے کہ یہ بھی خمر کے مانند مسکر ہے لہٰذا ہم افیون کی حرمت کو خمر کی حرمت پر قیاس کریں گے، اس قیاس کا رکن اعظم وصف سکر ہے جو کہ خمر کے حکم (یعنے حرمت) کی علامت ہے اسلئے کہ جب ہم نے خمر کے اوصاف میں غور کیا تو سکر کے علاوہ کسی اور وصف کو حرمت کی علت نہیں پایا پس وصف سکر ہی خمر اور افیون کے درمیان وصف مشترک ہے پس وصف سکر کے مشترک ہونے کی وجہ سے خمر کے حکم کو جو کہ حرمت ہے افیون کی جانب متعدی کر دیا چونکہ اس وصف مشترک کے بغیر قیاس کا وجود ممکن نہیں ہے اسلئے اسی وصف کو قیاس کا رکن اعظم قرار دیا۔

سوال: جبکہ قیاس کا وجود اس وصف مشترک پر موقوف ہے تو پھر مصنف نے اس کو علامت حکم کیوں قرار دیا علت حکم کیوں قرار نہیں دیا؟

جواب: خمر بلکہ ہر شے میں حرمت کا موجب درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے اسلئے کہ تحریم وتحلیل خدا ہی کی شان ہے سکر تو اس تحریم پر صرف ایک علامت ہے پھر اس بات میں اختلاف ہے کہ وصف مشترک اصل اور فرع دونوں کے حکم کی علامت (علت) ہے یا فقط فرع کے حکم کی علامت (علت) ہے، مشائخ عراق کہتے ہیں کہ وصف صرف حکم فرع کی علامت (علت) ہے اسلئے کہ اصل (مقیس علیہ) میں نص موجود ہے، نص ہوتے ہوئے وصف کی جانب حکم کی نسبت کرنے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ نص قطعی ہوتی ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ دونوں کے حکم کی علامت (علت) ہے اسلئے کہ وصف اگر اصل میں مؤثر نہ ہو تو فرع کیجانب متعدی کرنا درست نہ ہوگا، راجح قول مشائخ عراق کا ہے جس وصف کو نص کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہے چونکہ وہی وصف فرع میں بھی موجود ہے لہٰذا اصل کے حکم کو فرع کیجانب متعدی کر کے فرع کو اصل کی نظیر قرار دیدیا گیا ہے۔

وہو الوصف الصالح الخ جس وصف کو حکم کی علامت قرار دیا گیا ہے اسمیں دو چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے اول یہ کہ وہ وصف صالح ہو اور صالح کا مطلب جیسا کہ سابق میں بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ وصف آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف صالحین کے بیان کردہ وصف کے موافق ہو، دوم یہ کہ وہ وصف معدّل ہو یعنے اس وصف کی تاثیر کسی دوسری

جگہ ظاہر ہو چکی ہو، وصف کے لئے مذکورہ دونوں چیزوں کی شرط اس وجہ سے ہے کہ وصف حکم کو ثابت کرنے میں بمنزلہ شاہد کے ہے جسطرح شاہد میں صلاحیت شہادت یعنی عاقل، بالغ، مسلمان اور آزاد ہونا شرط ہے اسی طرح وصف میں بھی اس بات کی صلاحیت شرط ہے کہ حکم کی نسبت اس وصف کی طرف کرنا مناسب ہو نہ یہ کہ غیر مناسب ہو مثلاً اسلام کی جانب فرقت کی نسبت مناسب نہیں ہے، اگر زوجین میں سے کوئی ایک اسلام لے آیا تو ان دونوں کے درمیان اسوجہ سے جدائی نہیں کرائی جائے گی کہ انمیں سے ایک مسلمان ہوگیا ہے اگر ایسا ہوگا تو اسلام کی جانب فرقت اور قطع رحمی کی نسبت لازم آئے گی حالانکہ اسلام تو صلہ رحمی کے لئے آیا ہے نہ کہ قطع رحمی کے لئے جیسا کہ امام شافعیؒ اسلام کی جانب فرقت کی نسبت کرتے ہیں، احناف کے نزدیک اگر زوجین میں سے کوئی ایک اسلام لے آیا ہے تو دوسرے کے سامنے بھی اسلام پیش کیا جائے گا، اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو فبہا ورنہ دونوں کے درمیان جدائی کرادیجائیگی اور اس جدائی کی نسبت فریق ثانی کے ایمان نہ لانے کی طرف کیجائے گی، اگر شاہد، بالغ، عاقل، آزاد مسلمان نہ ہوگا تو اس کے اندر شہادت کی صلاحیت ہی نہیں ہوگی اسی طرح اگر وصف آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف کے بیان کردہ وصف کے موافق نہ ہوگا تو اسمیں بھی حکم کی علت بننے کی صلاحیت نہ ہوگی، شاہد میں دوسرا وصف یہ ضروری ہے کہ وہ عادل ہو اسلئے کہ اگر شاہد عاقل، بالغ، آزاد، مسلمان تو ہو مگر عادل نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شاہد کے اندر صلاحیت شہادۃ تو ہے مگر عادل نہ ہونے کی وجہ سے اس کی شہادت معتبر نہیں ہے یہ ایسا ہی ہے کہ چھری تو ہو مگر اسمیں دھار نہ ہو اور عدالت کا مطلب ہے دینداری یعنے اپنے دین کے مقتضٰے پر عمل کرتے ہوئے فسق و فجور سے اجتناب کرے تاکہ اس کی زندگی میں دینداری کا ظہور ہو اگر یہ چیزیں نہ ہوں گی تو صلاحیت کے باوجود شہادت معتبر نہ ہوگی اسی طرح وصف کے اندر بھی عدالت ضروری ہے وصف کے اندر عدالت کا مطلب یہ ہے کہ کسی دوسری جگہ اس وصف کا اثر ظاہر ہو چکا ہو۔

تاثیر کی صورتیں :- تاثیر کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) عین وصف کی تاثیر عین حکم میں جیسے عین طواف کی تاثیر عین سور ہرہ میں، یہ تاثیر متفق علیہ ہے (۲) عین وصف کی تاثیر حکم معلل بہ کی جنس میں جیسے صغر کی تاثیر ولایت مال میں بالاجماع ظاہر ہے تو ولایت نکاح میں بھی ظاہر ہوگی چونکہ دونوں حکم ہم جنس ہیں (۳) جنس وصف کا اثر بعینہ اسی حکم میں ظاہر ہوا ہو جیسے اغماء (غشی) کی وجہ سے کثیر نمازوں کی قضاء کا ساقط ہونا اسلئے کہ اغماء کی جنس جنون ہے اور جنون کا اثر قضاء صلوٰۃ میں ظاہر ہو چکا ہے لہٰذا اغماء بھی سقوط صلوٰۃ کی علت ہوگا (۴) جنس وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہوا ہو جیسے سفر کی مشقت رباعیہ میں دو رکعت کے ساقط کرنے کی علت ہے اور مشقت حیض کی جنس ہے اور دو رکعتوں کا ساقط ہونا سقوط صلوٰۃ کی جنس ہے تو مجانست کی وجہ سے حیض بھی سقوط صلوٰۃ کی علت ہوگا چوتھی صورت کے علاوہ تمام صورتیں بالاتفاق معقول ہیں البتہ چوتھی صورت میں اختلاف ہے۔

کقولنا فی الثیب الصغیرۃ، ولایت نکاح کی علت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، احناف کے نزدیک ولایت نکاح کی علت صغر ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک بکارت ہے، اس مسئلہ کی کل تین صورتیں ممکن ہیں (۱) صغیرہ

کبھی ہو اور باکرہ بھی، اس صورت میں بالاتفاق ولایت اجبار حاصل ہے اسلئے کہ دونوں کے نزدیک ولایت کی علت موجود ہے (۲) باکرہ اور بالغہ ہو، امام شافعی کے نزدیک ولایت اجبار حاصل ہوگی نہ کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسلئے کہ امام شافعی رح کے نزدیک علتِ ولایت موجود ہے نہ کہ امام اعظم کے نزدیک (۳) ثیبہ صغیرہ ہو احناف کے نزدیک ولایتِ اجبار حاصل ہوگی اسلئے کہ ولایت کی علت جو کہ صغر ہے موجود ہے بخلاف امام شافعی رح کے، جس طرح باکرہ صغیرہ پر ولایت اجبار حاصل ہے اسی طرح ثیبہ صغیرہ پر بھی ولایت اجبار حاصل ہوگی چونکہ صغر دونوں صورتوں میں موجود ہے اور احناف کے نزدیک یہی ولایت اجبار کی علت ہے اسلئے کہ احناف کے نزدیک صغر ولایت نکاح میں مؤثر ہے اسلئے کہ ولایت نکاح کی مشروعیت صغیرہ پر ولی کی شفقت کی وجہ سے ہے چونکہ صغیرہ خود معاملہ نکاح کرنے سے عاجز ہے لہٰذا جس طرح نفقہ کی ولایت ولی کو حاصل ہوتی ہے نکاح کرنے کی ولایت بھی ولی کو حاصل ہوگی لہٰذا اثبات ولایت کے لئے صغر کو علت قرار دینا یہ وصف ملائم و مناسب کو علت قرار دینا ہے بخلاف باکرہ بالغہ کے کہ وہ خود اپنے نفع نقصان کو سمجھتی ہے لہٰذا نکاح کے معاملہ میں اس کو ولایت کی حاجت نہیں ہے، ولایت کا مدار ضرورت اور حاجت پر ہے، صغیرہ کو عاجز ہونے کی وجہ سے چونکہ حاجت ہے لہٰذا ولایت کی ضرورت ہوگی، لہٰذا ضرورت ایسا وصف ہے کہ جسمیں علت بننے کی صلاحیت ہے چونکہ سورہرہ کو اسی ضرورت کی وجہ سے ناپاک قرار نہیں دیا گیا، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ صغر علت صالحہ ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ولایت نکاح کی علت ہمارے نزدیک صغر ہے اور وہ وصفِ طواف کے موافق ہے جس کو کہ آپ نے عدم نجاست سورہرہ کی علت قرار دیا ہے اسلئے کہ دونوں میں ضرورت موجود ہے۔

ولا یصح العمل بالوصف لانہ امر شرعی: سابق میں گذر چکا ہے کہ وصف کے لئے دو امروں کا ہونا ضروری ہے ایک ملائمت اور دوسری عدالت اول شرط جواز ہے اور دوسری شرط وجوب، مطلب یہ ہے کہ شرط ملائمت نہ پائی جائے تو اس وصف کو حکم کی علت قرار دینا ہی درست نہیں ہے البتہ شرطِ ملائمت پائے جانے کی صورت میں حکم کی علت بنانا تو صحیح ہے مگر واجب نہیں ہے اور جب دوسری شرط یعنے عدالت پائی جائے تو اس صورت میں حکم کی علت قرار دینا واجب ہے، اس کی نظیر شاہد (گواہ) کی ہے اگر کسی شاہد میں صلاحیت عدالت یعنے عاقل، بالغ، مسلمان، آزاد ہونا پایا جاتا ہے مگر عادل ہونا نہیں پایا جاتا تو اس صورت میں قاضی کے لئے یہ جائز ہے کہ صلاحیت شاہد کی وجہ سے فیصلہ کردے مگر فیصلہ کرنا واجب نہیں ہے البتہ جب شاہد عادل بھی ہو تو اس صورت میں فیصلہ کرنا واجب ہے، وصف کے امر شرعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہماری گفتگو علل شرعیہ مثبتہ للحکم میں ہورہی ہے لہٰذا ان کی صحت بھی شارع ہی کی طرف سے معلوم ہوگی، یعنے وہ علت سلف سے منقول علت کے موافق ہو۔

فائدہ: مناکح مَنکح یا مُنکح کی جمع ہے اول مصدر میمی ہے اور ثانی ظرف ہے منکوحۃ کی جمع ماننا شاذ ہے مصدر میمی ہونے کی صورت میں یہ اعتراض وارد ہوگا کہ مصدر کی جمع و تثنیہ نہیں آتی تو پھر منکح کی جمع مناکح کسطرح آئی،

مصدر کی جمع تو صرف اس صورت میں آتی ہے جب مصدر کی انواع مختلف ہوں حالانکہ نکاح کی انواع مختلف نہیں ہیں۔

وَاِذَا ثَبَتَ الْمُلَايَمَۃُ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِہٖ اِلَّا بَعْدَ الْعَدَالَۃِ عِنْدَنَا وَهِيَ الْاَثَرُ لِاَنَّہٗ يَحْتَمِلُ الرَّدَّ مَعَ قِيَامِ الْمُلَايَمَۃِ فَيُتَعَرَّفُ صِحَّتُہٗ بِظُهُوْرِ اَثَرِہٖ فِيْ مَوْضِعٍ مِنَ الْمَوَاضِعِ كَاَثَرِ الصِّغَرِ فِيْ وِلَايَۃِ الْمَالِ وَهُوَ نَظِيْرُ صِدْقِ الشَّاهِدِ يُتَعَرَّفُ بِظُهُوْرِ دِيْنِہٖ فِيْ مَنْعِہٖ عَنْ تَعَاطِيْ مَحْظُوْرِ دِيْنِہٖ،

ترجمہ: اور جب موافقت ثابت ہوگئی تو اس وصف پر ہمارے نزدیک عمل کرنا واجب نہ ہوگا مگر عدالت کے بعد اور عدالت اثر ہے (عمل واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے) کہ اس وصف میں موافقت کے باوجود مردود ہونیکا احتمال ہے تو وصف کی صحت (عدالت) کی شناخت اس وقت ہوگی جبکہ اس وصف کا اثر کسی اور جگہ ظاہر ہوا ہو جیساکہ صغر کا اثر مال کی ولایت میں ظاہر ہوچکا ہے اور یہ (ظہور اثر کی وجہ سے عدالت کا معلوم ہونا) ایساہی ہے جیساکہ گواہ کا صادق ہونا اسوقت معلوم ہوگا جبکہ اس کے دین کا اثر اسکو ممنوعات شرعیہ کے ارتکاب سے باز رکھنے کی صورت میں ہو۔

تشریح: اس عبارت کی تشریح ابھی اسبق میں گذر چکی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر وصف کی ملایمۃ (موافقت ثابت ہوگئی ہے تو اس پر عمل کرنا جائز تو ہے مگر واجب نہیں ہے، وجوب عمل کے لئے ہمارے نزدیک ثبوت تاثیر ضروری ہے بخلاف امام شافعیؒ کے ان کے نزدیک وصف کا مؤثر ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ مجتہد کا یہ خیال کافی ہے کہ یہ وصف حکم میں مؤثر ہے۔

اگر شاہد مستور الحال جو کہ عاقل، بالغ، مسلمان، آزاد ہو قاضی کے روبرو کسی معاملہ میں شہادت دے تو قاضی پر واجب نہیں ہے کہ اس کی شہادت کو قبول کرے البتہ قبول کرنا جائز ہے اور اگر صلاحیت شہادت کیساتھ عدالت بھی ثابت ہوجائے تو اس صورت میں شہادت کا قبول کرنا واجب ہے اور عدالت کا مطلب کسی جگہ اس وصف کے اثر کا ظہور ہے اسلئے کہ اگر وصف کا اثر موضع آخر میں ظاہر نہ ہوا ہو تو ملایمۃ کے باوجود اس کے مردود ہونے کا احتمال ہوگا جیساکہ شاہد کی شہادت میں صلاحیت کے باوجود اگر اسمیں عدالت نہیں ہے تو رد کا احتمال ہے اسلئے کہ یہ بات ممکن ہے کہ کوئی شاہد عاقل بالغ مسلمان آزاد ہو مگر فاسق و فاجر بھی ہو تو ایسی صورت میں شہادت کو رد کردیا جائے گا، اسی طرح بعض اوصاف باوجودیکہ اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ ان کو حکم کی علت قرار دیدی جائے لیکن اس کے باوجود شارع کے نزدیک وہ وصف مردود غیر مقبول ہے جس کیوجہ سے اس وصف کی بناپر شارع نے حکم نہیں لگایا ہے مثلاً خمر، اسمیں بہت سے اوصاف ہوتے ہیں سرخ ہوتی ہے سیال ہوتی ہے، تلخ ہوتی ہے، مسکر ہوتی ہے، بدبودار ہوتی ہے، ان اوصاف میں بعض مثلاً بدبودار ہونا اس

لائق ہے کہ اسکو حکم (حرمت) کی علت قرار دیدیا جائے مگر شارع نے اس وصف کا اعتبار نہیں کیا بلکہ ایک دوسرے وصف کا جو کہ مسکر ہونا ہے اعتبار کیا ہے اور اسی کی حرمت کی علت قرار دیا ہے۔
خلاصہ یہ ہے کہ وصف کی عدالت (معدل ہونا) اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ نص یا اجماع کے ذریعہ اس کی تاثیر موضع آخر میں ظاہر ہو چکی ہو، ظہور اثر کی کل چار صورتیں ہو سکتی ہیں جن کی تفصیل معہ امثلہ سابق میں گذر چکی ہیں اسکا اجمال یہ ہے۔

(۱) عین وصف کے اثر کا ظہور عین حکم میں، (مثال) عین طواف کا اثر عین سورہ میں،
(۲) عین وصف کے اثر کا ظہور جنس حکم میں، (مثال) صغر کے اثر کا ظہور ولایت مال میں،
(۳) جنس وصف کا ظہور عین حکم میں، (مثال) جنون کے اثر کا ظہور اسقاط صلوٰۃ میں،
(۴) جنس وصف کا ظہور اس حکم کی جنس میں، (مثال) مشقت سفر کے اثر کا ظہور اسقاط رکعتین میں،

کاثر الصغر فی ولایۃ المال، عجز چونکہ صغر کے لئے قصور عقل کی وجہ سے لازم ہے لہٰذا ایسے شخص کو جو کامل الرائے اور وافر الشفقت ہو تصرف مال میں بالاجماع صغیر کے قائم مقام ہے اسی طرح تصرف فی النفس میں بھی ولی صغیر کا قائم مقام ہوگا پس صغر کو ولایت نکاح کی علت قرار دینا یہ وصف مؤثر کو علت قرار دینا ہے۔

وَلَمَّا صَارَتِ الْعِلَّةُ عِنْدَنَا عِلَّةً بِالْاَثَرِ قَدَّمْنَا عَلَى الْقِيَاسِ الْاِسْتِحْسَانَ الَّذِيْ هُوَ الْقِيَاسُ الْخَفِيُّ اِذَا قَوِيَ اَثَرُهُ وَقَدَّمْنَا الْقِيَاسَ لِصِحَّةِ اَثَرِهِ الْبَاطِنِ عَلَى الْاِسْتِحْسَانِ الَّذِيْ ظَهَرَ اَثَرُهُ وَخَفِيَ فَسَادُهُ لِاَنَّ الْعِبْرَةَ لِقُوَّةِ الْاَثَرِ وَصِحَّتِهٖ دُوْنَ الظُّهُوْرِ

ترجمہ: اور جب ہمارے نزدیک علت اثر کی وجہ سے علت ہوئی ہے تو ہم نے استحسان کو جو کہ قیاس خفی ہے قیاس پر مقدم کر دیا جبکہ استحسان کا اثر قوی ہو اور قیاس کو مقدم کیا اس کے اثر باطنی کی صحت (قوۃ) کی وجہ سے اس استحسان پر کہ جس کا اثر ظاہر اور اسکا فساد مخفی ہو اسلئے کہ اعتبار اثر کی قوت اور صحت کا ہے نہ کہ محض ظہور و خفار کا۔
تشریح: ہمارے نزدیک علت کا بننا قوۃ تاثیر کی بنا پر ہے بخلاف امام شافعی رح کے، تو ہم نے بعض جگہوں پر استحسان کو جو کہ قیاس خفی ہے اس کی قوۃ باطنی کی وجہ سے قیاس جلی پر مقدم کیا ہے اور بعض جگہوں پر قیاس جلی کو قوۃ باطنی کی وجہ سے استحسان پر مقدم کیا ہے ایسا استحسان کہ بظاہر قوی ہے مگر اس کا فساد مخفی ہے اسلئے کہ اعتبار قوۃ اثر اور اس کی صحت کا ہے نہ کہ ظہور کا۔
خلاصہ یہ ہے کہ ترجیح اور تقدیم میں تاثیر کی قوۃ وضعف کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ ظہور و خفار کا اسلئے کہ بعض اشیاء ظاہر اور بعض خفی ہوتی ہیں لیکن اس کے باوجود خفی کو ظاہر پر مقدم کرتے ہیں جبکہ اس کی تاثیر باطنی قوی ہو مثلاً

آخرة باوجودیکہ باطنی شئے ہے مگر چونکہ بقاء اور دوام کے اعتبار سے قوی ہے لہٰذا دنیا پر مقدم ہے باوجودیکہ دنیا کا ظاہر ہونا قوی ہے۔

سوال: ادلۂ شرعیہ بالاتفاق چار ہیں منحصر ہیں کتاب، سنت، اجماع، قیاس، مگر امام صاحب نے پانچویں دلیل یعنی استحسان کا اختراع کہاں سے کیا ہے پھر تعجب اس بات پر ہے کہ بعض اوقات استحسان کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیتے ہیں یعنی دلیل شرعی کو غیر دلیل شرعی کے مقابلہ میں ترک کر دیتے ہیں۔

جواب: مذکورہ عبارت میں اسی سوال کا جواب دیا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ استحسان بھی قیاس ہی کی ایک قسم ہے فرق صرف یہ ہے کہ اول قیاس جلی ہے اور استحسان قیاس خفی ہے، اب رہی یہ بات کہ بعض مواضع پر استحسان کو ترجیح ہوتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ علت دراصل اثر کی وجہ سے علت بنتی ہے لہٰذا جہاں جس کی تاثیر قوی ہوگی اسی کو ترجیح دیجائے گی جہاں قیاس کی تاثیر قوی ہوگی قیاس کو ترجیح ہوگی اور جہاں استحسان کی تاثیر قوی ہوگی استحسان کو ترجیح ہوگی۔

وَبَيَانُ الثَّانِي فِيمَنْ تَلَا آيَةَ السَّجْدَةِ فِي صَلٰوتِهٖ اَنَّهٗ يَرْكَعُ بِهَا قِيَاسًا لِاَنَّ النَّصَّ قَدْ وَرَدَ بِهٖ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَخَرَّ رَاكِعًا وَّ اَنَابَ، وَفِي الْاِسْتِحْسَانِ لَا يُجْزِيْهِ لِاَنَّ الشَّرْعَ اَمَرَنَا بِالسُّجُوْدِ وَالرُّكُوْعُ خِلَافُهٗ كَسُجُوْدِ الصَّلٰوةِ فَهٰذَا اَثَرٌ ظَاهِرٌ فَاَمَّا وَجْهُ الْقِيَاسِ فَمَجَازٌ مَحْضٌ لٰكِنَّ الْقِيَاسَ اَوْلٰى بِاَثَرِهِ الْبَاطِنِ وَاَمَّا الْقِسْمُ الْاَوَّلُ فَاَكْثَرُ مِنْ اَنْ يُحْصٰى،

ترجمہ: اور قسم ثانی (جبکہ استحسان پر قیاس مقدم ہو) اس شخص کے بارے میں ہے کہ جس نے اپنی نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی وہ اس آیت سجدہ کے لئے رکوع کر سکتا ہے قیاساً، اسلئے کہ نص میں سجدہ کے لئے رکوع کا اطلاق کیا گیا ہے کما قال اللہ تعالٰی "وخر راکعا واناب"، اور استحسان کی رو سے آیت سجدہ کے لئے رکوع کافی نہیں ہوگا اسلئے کہ شارع نے (آیت سجدہ کے لئے) ہم کو سجدہ کا حکم کیا ہے اور رکوع سجدہ کے خلاف ہے جیسا کہ سجدۂ صلوٰۃ رکوع سے ادا نہیں ہو سکتا، یہ (یعنی رکوع کا خلافِ سجدہ ہونا) بادی الرائے میں اثر ظاہر ہے اور بہر حال قسم اول بے شمار ہے۔

تشریح: ماسبق میں دو قسموں کا ذکر ہوا ہے اول یہ کہ جب استحسان کی تاثیر باطنی قوی ہو تو استحسان کو قیاس پر مقدم رکھا جائے گا دوم یہ کہ اگر قیاس کی تاثیر باطنی قوی ہو تو قیاس کو استحسان پر مقدم رکھا جائے گا، اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ قسم ثانی یعنے جب کہ قیاس کو اس کی تاثیر معنوی کے قوی ہونے کی وجہ سے

مقدم رکھا گیا ہو بیان فرما رہے ہیں، اس کی مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام کے واقعہ میں خر راکعًا واناب فرمایا ہے، اس مثال کی تشریح یہ ہے کہ اگر کسی مصلی نے اپنی نماز میں آیۃ سجدہ تلاوت کی اور اس نے یہ ارادہ کیا کہ رکوع ہی میں سجدۂ تلاوت کی نیت کرلے تاکہ مستقل سجدۂ تلاوت نہ کرنا پڑے جیساکہ حفاظ عام طور پر ایسا کر لیتے ہیں۔ قیاس اسبات کا متقاضی ہے کہ ایسا کرنا درست ہے اور استحسان اسبات کا متقاضی ہے کہ درست نہیں ہے، مذکورہ مسئلہ میں بظاہر گو قیاس ضعیف ہے مگر تاثیر معنوی کے اعتبار سے قوی ہے اور استحسان اس کے برعکس ہے لہٰذا قیاس کو ترجیح دیتے ہوئے کہیں گے کہ سجدۂ تلاوت کی نماز کے رکوع میں نیت کرنا درست ہے، قیاس کے اثر معنوی کے قوی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ خشوع میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیت میں سجدہ پر رکوع کا اطلاق کیا ہے اسلئے کہ خرور زمین پر گرنے کو کہتے ہیں اور زمین پر گرنا رکوع کی حالت میں نہیں ہوسکتا بلکہ حالتِ سجدہ میں ہوگا، بس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ مذکورہ آیت میں رکوع سے مراد سجدہ ہے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ رکوع اور سجود خضوع میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اور مقصود سجدۂ تلاوت سے خضوع ہے لہٰذا سجدہ پر قیاس کرتے ہوئے رکوع سجدہ کی بجائے کافی ہوگا اسلئے کہ وصف خضوع میں دونوں مشترک ہیں۔

وفی الاستحسان لایجزیہ، اور استحسان کی رو سے رکوع سجدۂ تلاوت کے لئے کافی نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ شارع نے آیت سجدہ کے بارے میں سجدہ کا حکم فرمایا ہے کما قال اللہ تعالیٰ فاسجدوا للہ واعبدوا، اور سجدہ میں غایت تعظیم ہے اور رکوع تعظیم میں سجدہ سے کم ہے نیز سجدہ پر رکوع کا اطلاق مجاز ہے اور سجد سے سجدہ مراد لینا حقیقت ہے، مطلب یہ ہے کہ قیاس کا مدار مجاز پر ہے اور استحسان کا مدار حقیقت پر ہے، اور یہ حقیقت مستعملہ مجاز سے اولیٰ ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ نماز میں رکوع اور سجدہ ایک دوسرے کے قائم مقام نہیں ہوسکتے لہٰذا رکوع بھی سجدۂ تلاوت کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، مصنف علیہ الرحمہ نے کسجود الصلوٰۃ کہہ کر اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، قوت استحسان کی یہ دلیل کہ رکوع سجدہ کا غیر ہے لہٰذا رکوع سجدہ کے لئے کافی نہیں ہوگا یہ بظاھر اثر قوی معلوم ہوتا ہے لیکن اگر دقت نظر سے دیکھا جائے تو اسمیں ضعف اور فساد ہے اسی طرح قیاس میں بظاہر ضعف معلوم ہوتا ہے مگر دقت نظر سے دیکھا جائے تو قوی ہے اسی وجہ سے قیاس کو استحسان پر ترجیح دی گئی۔

فاما وجہ القیاس الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے قیاس کے ضعف ظاہری کی وجہ بیان فرما رہے ہیں جسکی طرف اوپر اشارہ کیا جاچکا ہے، مختصراً عرض یہ ہے کہ سجدہ پر رکوع کا اطلاق مجاز محض ہے مشابہت کیوجہ سے اللہ تعالیٰ نے سجدہ پر رکوع کا اطلاق کیا ہے جیسے رجل شجاع کو مجازاً اسد کہدیا جاتا ہے اور مجاز حقیقت کے مقابلہ میں ضعیف ہوتا ہے لہٰذا قیاس استحسان کے مقابلہ میں ضعیف ہوگا۔

لکن القیاس اولیٰ، مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے قیاس کے باطنی طور پر قوی ہونے کو بیان فرما رہے ہیں کہ گو

قیاس ظاہر نظر میں ضعیف اور فاسد ہے اور استحسان قوی اور صحیح ہے لیکن نظر دقیق سے قیاس استحسان سے اولیٰ اور قوی ہے اسلئے کہ قیاس کا اثر باطنی قوی اور استحسان کا اثر باطنی ضعیف ہے۔

بَيَانُهُ اَنَّ السُّجُوْدَ عِنْدَ التِّلَاوَةِ لَمْ يُشْرَعْ قُرْبَةً مَقْصُوْدَةً حَتّٰى لَا يَلْزَمُ بِالنَّذْرِ وَاِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ مُجَرَّدُ مَا يَصْلُحُ تَوَاضُعًا وَالرُّكُوْعُ فِي الصَّلٰوةِ يَعْمَلُ هٰذَا الْعَمَلَ بِخِلَافِ السُّجُوْدِ فِي الصَّلٰوةِ وَالرُّكُوْعِ فِي غَيْرِهَا فَصَارَ الْاَثَرُ الْخَفِيُّ مَعَ الْفَسَادِ الظَّاهِرِ اَوْلٰى مِنَ الْاَثَرِ الظَّاهِرِ مَعَ الْفَسَادِ الْخَفِيِّ وَهٰذَا قِسْمٌ عَزَّ وُجُوْدُهُ،

ترجمہ:۔ (قیاس کی تاثیر باطنی کی قوۃ کا) بیان یہ ہے کہ تلاوت کے لئے سجدہ قربت مقصودہ ہو کر ثابت نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ سجدہ تلاوت نذر ماننے سے واجب نہیں ہوتا بلکہ شارع کا مقصود ایسا فعل ہے جس سے خشوع ظاہر ہوسکے اور نماز کا رکوع یہ کام کرسکتا ہے بخلاف نماز کے سجدے کے اور اس رکوع کے جو نماز سے خارج ہو تو اثر خفی فساد ظاہری کے باوجود اس اثر ظاہری سے اولیٰ ہے جو فساد معنے کے ساتھ ہے اور یہ قسم ایسی ہے کہ جس کا وجود بہت کم ہے صرف چند مسائل میں پائی جاتی ہے اور پہلی قسم بے شمار ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے قیاس کی تاثیر باطنی کی قوۃ کو بیان فرمارہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تلاوت کے لئے سجدہ قربت مقصودہ نہیں بلکہ مقصد اظہار خشوع وخضوع ہے تاکہ فرمانبردار اور نافرمان کے درمیان امتیاز ہوجائے، اگر سجدہ تلاوت قربت مقصودہ ہوتا تو اس کی نذر ماننا صحیح ہوتا جیسا کہ نماز روزہ وغیرہ کی نذر ماننا صحیح ہے، معلوم ہوا سجدۂ تلاوت کا مقصد صرف اظہار خشوع ہے اور یہ مقصد نماز کے رکوع سے بھی حاصل ہوسکتا ہے۔

بخلاف سجود الصلوٰۃ، مصنف رح اس عبارت سے استحسان کے ضعف باطنی کو بیان فرمارہے ہیں اسکا خلاصہ یہ ہے کہ جسطرح نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوسکتا اسی طرح سجدہ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہیں ہوسکتا یہ قیاس ضعیف ہے اسلئے کہ نماز کا سجدہ عبادت مقصودہ ہے یہی وجہ ہے کہ اس کی نذر ماننا صحیح ہے اور سجدہ تلاوت غیر مقصودہ ہے لہٰذا سجدہ تلاوت کو سجدہ صلوٰۃ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب سجدہ تلاوت رکوع سے ادا ہوجاتا ہے تو نماز سے باہر بھی رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا ہوجانا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

جواب: محض رکوع نماز سے خارج شرعاً کوئی عبادت نہیں ہے اور نماز کا رکوع عبادت ہے لہٰذا نماز کے رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا ہوسکتا ہے خارج صلوٰۃ رکوع سے نہیں۔

فصار الاثر الخفی مع فساد الظاہر الخ یہ ماقبل کی بحث کا نتیجہ ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ قیاس اگرچہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے فاسد اور ضعیف ہے اور استحسان کا ظاہر قوی اور باطن ضعیف ہے اسی وجہ سے قیاس کو استحسان پر ترجیح حاصل ہے اور قیاس کے استحسان پر ترجیح کی مثالیں بہت کم ہیں۔

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيَتُهُ بِخِلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ بِالْاَثَرِ وَالْاِجْمَاعِ اَوِ الضَّرُوْرَةِ كَالسَّلَمِ وَالْاِسْتِصْنَاعِ وَتَطْهِيْرِ الْحِيَاضِ وَالْآبَارِ وَالْاَوَانِيْ اَلَا تَرٰى اَنَّ الْاِخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيْعِ لَا يُوْجِبُ يَمِيْنَ الْبَائِعِ قِيَاسًا لِاَنَّهُ هُوَ الْمُدَّعِيْ وَيُوْجِبُهُ اسْتِحْسَانًا لِاَنَّهُ يُنْكِرُ تَسْلِيْمَ الْمَبِيْعِ بِمَا ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِيْ ثَمَنًا وَهٰذَا الْحُكْمُ تَعَدّٰى اِلَى الْوَارِثَيْنِ وَالْاِجَارَةِ فَاَمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ بِهٖ يَمِيْنُ الْبَائِعِ اِلَّا بِالْاَثَرِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاَبِيْ يُوْسُفَ فَلَمْ يَصِحَّ تَعْدِيَتُهُ،

ترجمہ: اس کے بعد عرض یہ ہے کہ قیاس خفی کے ذریعہ حکم مستحسن کا تعدیہ صحیح ہے بخلاف اس حکم مستحسن کے جو حدیث یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوا ہو مثلاً بیع سلم اور رسائی پر بنوانا، اور حوضوں کنوؤں نیز برتنوں کو پاک کرنا، کیا آپ نہیں جانتے کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں اختلاف قیاساً بائع پر یمین کو واجب نہیں کرتا اسلئے کہ بائع مدعی ہے مگر استحساناً بائع پر یمین واجب ہے اسلئے کہ وہ اس مقدار کے عوض جسکا مشتری مدعی ہے مبیع کو سپرد کرنے سے انکار کر رہا ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو وارثوں اور اجارہ کی جانب متعدی ہوگا، پس بہرحال مبیع پر قبضہ کے بعد اختلاف سے بائع پر یمین محض حدیث کی وجہ سے خلاف قیاس واجب ہوتی ہے اور ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا تعدیہ صحیح نہ ہوگا۔

تشریح: اول یعنے استحسان کا قیاس پر راجح ہونا کثیر الوقوع ہے ہدایہ اس سے بھری پڑی ہے مصنف علیہ الرحمہ نے شہرت کیوجہ سے مثالوں کو ترک کر دیا ہے بطور نمونہ چند مثالیں تحریر کیجاتی ہیں۔

(۱) ایک جماعت چوری کے لئے کسی مکان میں داخل ہوئی انمیں سے ایک نے مال اٹھالیا اور باہر لے آیا، قیاس جلی کا تقاضہ یہ ہے کہ صرف آخذ کا ہاتھ کٹنا چاہیئے چونکہ چوری کی تکمیل مال نکالنے سے ہوتی ہے اور نکالنا ایک شخص سے پایا گیا ہے امام زفرؒ کا یہی مذہب ہے، استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ سب کا ہاتھ کٹنا چاہیئے اسلئے کہ معاونت کی وجہ سے اخراج مال سب کی طرف منسوب ہوگا۔

(۲) ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں یہ کپڑے نہ پہنوں گا حال یہ کہ وہ شخص ان کپڑوں کو پہنے ہوئے ہے مگر اس نے فوراً اتار دیئے قیاس جلی کا تقاضہ یہ ہے کہ حانث ہو جائے گا اسلئے کہ یمین کے بعد پہننا متحقق ہے اور استحسان قیاس

خفی) کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر حالف نے قسم کے فوراً بعد کپڑے اتار دیئے تو حانث نہیں ہوگا۔
دلیل اس کی یہ ہے کہ یمین کا انعقاد پورا کرنے کے لئے ہوتا ہے نہ کہ حانث ہونے کیلئے، یمین کو پورا کرنے اور بری ہونے کیلئے اتنا وقت ضروری ہے کہ جسمیں وہ کپڑے اتار سکے لہٰذا کپڑے اتارنے کا زمانہ یمین سے مستثنیٰ ہوگا۔
(۳) جنگل کے کنوؤں میں اگر قلیل مقدار میں مینگنیاں گر جائیں تو قیاس جلی کا تقاضہ یہ ہے کہ کنواں ناپاک ہوجائے اسلئے کہ ماء قلیل نجاست قلیلہ سے ناپاک ہوجاتا ہے مگر ضرورت کی وجہ سے استحسان اس بات کا متقاضی ہے کہ کنواں ناپاک نہ ہو ورنہ تو جنگل کا کوئی کنواں پاک نہیں رہ سکتا اور اگر پاک کرلیا جائے تو فوراً ہی ناپاک ہوجائے گا اسلئے کہ جنگل کے کنوؤں پر سرپوش اور منڈ نہیں ہوتے، اور جانور پانی کے لئے کنوؤں پر آتے ہیں اور مینگنیاں کرتے ہیں، سوکھنے کے بعد ہوا مینگنیوں کو کنوؤں میں ڈال دیتی ہے، رات دن یہی ہوتا رہتا ہے، ہمارے علماء نے اثر باطنی کے قوی ہونے کی وجہ سے استحسان کو قیاس پر ترجیح دی ہے۔
ثم المستحسن بالقیاس الخفی یصح تعدیتہ، مستحسن اس حکم کو کہتے ہیں جو دلیل استحسان سے ثابت ہوتا ہے، مستحسن کی چار قسمیں ہیں (۱) مستحسن بالاثر (۲) مستحسن بالضرورت (۳) مستحسن بالاجماع (۴) مستحسن بالقیاس الخفی، مصنف علیہ الرحمہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ تعدیہ صرف اس حکم کا ہوگا جس کا ثبوت استحسان خفی سے ہوا ہو اسلئے کہ استحسان ہر اعتبار سے قیاس ہی ہوتا ہے اور اسکا حکم علت مشترکہ کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جیسے شکاری پرندوں کے جھوٹے میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ناپاک ہو، چونکہ شکاری پرندے کا گوشت حرام ونجس ہوتا ہے اور جسکا گوشت حرام ونجس ہو اس کا لعاب بھی حرام ونجس ہوگا، لہٰذا شکاری پرندوں کا جھوٹا بھی حرام ونجس ہوگا، اور استحسان (قیاس خفی) کا تقاضہ یہ ہے کہ شکاری پرندوں کا جھوٹا پاک ہو اسلئے کہ یہ جانور چونچ سے پیتے ہیں جو کہ طاہر ہے، اور قاعدہ ہے کہ لقاء الطاہر طاہر، پانی بھی پاک تھا اور چونچ بھی پاک، لہٰذا اگر پاک پانی میں پاک چیز ملجائے تو پاک ہی رہے گا۔
بقیہ تین مستحسن کا ثبوت چونکہ علت مشترکہ کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ نص یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے مورد کے ساتھ خاص رہتا ہے کبھی نص کی وجہ سے قیاس کو ترک کرنا پڑتا ہے مثلاً بیع سلم میں قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ درست نہ ہو چونکہ بیع اسمیں معدوم ہوتی ہے لیکن نص کیوجہ سے بیع سلم درست ہے، نص یہ ہے آپ نے فرمایا ہے من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم، اس نص سے معلوم ہوتا ہے کہ معدوم کی بیع جائز ہے مگر اس حکم کو بیع سلم پر قیاس کرتے ہوئے متعدی نہیں کریں گے کہ مطلقاً معدوم کی بیع کو جائز قرار دیدیا جائے بلکہ یہ حکم صرف بیع سلم ہی میں محدود رہیگا، والاستصناع، یہ استحسان بالاجماع کی مثال ہے، اس بات پر اجماع ہوگیا ہے کہ سائی پر اگر کوئی چیز بنوائی جائے تو وہ درست ہے حالانکہ مبیع اسمیں بھی معدوم ہوتی ہے مثلاً اگر کوئی شخص آرڈر دے کر جوتے بنوائے تو درست ہے اور طریقہ زمانۂ صحابہ سے چلا آرہا ہے حالانکہ جس جوتے کو خریدا گیا ہے وہ معدوم ہے اور معدوم کی بیع قیاساً درست نہیں ہے، اجماع کی وجہ سے درست ہے اس حکم مستحسن بالاجماع پر قیاس کر کے دیگر

معدوم اشیاء کی بیع جائز نہ ہوگی۔

وتطہیر الحیاض والآبار والاوانی، یہ استحسان بالضرورت کی مثال ہے اگر حوض اور کنویں اور برتن ناپاک ہوجائیں تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مذکورہ اشیاء پاک ہی نہ ہوں اسلئے کہ جتنا پانی بھی ڈالا جائے گا وہ سابق پانی سے مل کر خود بھی ناپاک ہوجائے گا اسی طرح ناپاک ہوتا رہے گا، نیز مذکورہ اشیاء میں نچوڑنا بھی ممکن نہیں ہے لہٰذا مذکورہ چیزیں کبھی بھی پاک نہیں ہوسکتیں الا یہ کہ ان کے پیندے میں سوراخ ہو اور پانی نیچے کو نکلتا رہے، مگر ضرورت اس بات کی متقاضی ہے کہ مذکورہ اشیاء دھونے سے پاک ہوجائیں تاکہ لوگوں کو حرج نہ ہو، یہاں بھی قیاس کو ضرورت کی وجہ سے ترک کردیا گیا ہے اور اس حکم مستحسن بالضرورت کا تعدیہ بھی درست نہیں ہے۔

الاتری الخ، یہ المستحسن بالقیاس الخفی یصح تعدیتہ کی تائید ہے مطلب اس کا یہ ہے، اگر حکم قیاس خفی سے ثابت ہوا ہو تو اسکا تعدیہ درست ہے یعنی اس حکم پر دوسرے حکم کو قیاس کرسکتے ہیں مثلاً اگر متعاقدین کے درمیان بیع پر قبضہ کرنے سے قبل مقدار ثمن میں اختلاف ہوگیا مثلاً بائع کہتا ہے کہ میں نے دوسو درہم میں فروخت کی ہے اور مشتری کہتا ہے کہ میں نے سو درہم میں خریدی ہے حال یہ ہے کہ بیع ابھی بائع ہی کے قبضہ میں ہے، قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ بائع سے یمین نہ لیجائے اسلئے کہ موجودہ صورت میں بائع مدعی ہے اور مشتری منکر ہے گویا کہ بائع دعویٰ کر رہا ہے کہ میں نے یہ چیز دوسو درہم میں فروخت کی ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور یہ قاعدہ مشہور ہے۔ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر، اس قاعدہ کی رو سے بائع پر بینہ واجب ہے اور مشتری پر یمین واجب ہے۔

ویوجبہ استحساناً، اور استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ بائع پر بھی یمین واجب ہو یعنے دونوں پر قسم واجب ہے اسلئے کہ غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک مدعی بھی ہے اور منکر بھی، اور مشتری کی جانب سے دعویٰ یہ ہے کہ میں نے یہ چیز سو درہم کے عوض خریدی ہے اور بائع اسکا منکر ہے لہٰذا دونوں من وجہ مدعی اور من وجہ منکر ہیں لہٰذا دونوں پر حلف واجب ہوگا اور تحالف کے بعد عقد بیع کو قاضی فسخ کردے گا، تحالف کا حکم چونکہ قیاس خفی سے ثابت ہوا ہے لہٰذا اسکا تعدیہ بھی درست ہوگا یعنے جسطرح متعاقدین کو تحالف کا حق ہے اگر متعاقدین میں سے کوئی ایک یا دونوں فوت ہوجائیں تو ان کے ورثاء کی جانب حق تحالف منتقل ہوجائے گا اور ورثاء سے قسم لیکر قاضی عقد بیع کو فسخ کردیگا اور عقد بیع کا مذکورہ حکم عقد اجارہ کی جانب منتقل ہوجائے گا، مثلاً کسی نے مکان اجرت پر لیا مگر ابھی مستاجر نے مکان پر قبضہ نہیں کیا کہ مقدار اجرت میں اختلاف ہوگیا موجر کہتا ہے کہ میں نے سو درہم ماہوار پر دیا ہے اور مستاجر کہتا ہے کہ پچاس درہم ماہوار پر لیا ہے اس صورت میں بھی متعاقدین سے قسم لیجائیگی اور عقد اجارہ فسخ کردیا جائے گا۔

امابعد القبض، اور اگر مذکورہ مسئلہ اپنی پوری تفصیل کے ساتھ بعد القبض پیش آیا، یعنے مشتری نے بیع پر قبضہ کرلیا اس کے بعد مقدار ثمن میں اختلاف ہوا تو اس صورت میں تحالف نہیں ہوگا بلکہ صرف مشتری سے حلف لیا جائیگا اسلئے کہ مبیع کے مشتری کے قبضہ میں ہونے کی وجہ سے مشتری کی جانب سے کوئی دعویٰ نہیں ہے اور جب مشتری کی

جانب سے کوئی دعوے نہیں ہے تو بائع کے منکر ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، البتہ حدیث سے خلاف قیاس تحالف ثابت ہے حدیث یہ ہے قال علیہ السلام: اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا، اگرچہ حدیث میں بعد القبض کی صراحت نہیں ہے مگر ترادا کا لفظ یہ بتا رہا ہے کہ مشتری کا مبیع پر قبضہ ہو چکا ہے اسلئے کہ تحالفا وترادا کے معنے یہ ہیں کہ دونوں لوٹا دیں اور قسم کھالیں اور لوٹانا اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ قبضہ ہو چکا ہو لہٰذا بعد القبض کی صورت میں تحالف کا ثبوت خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہوگا اور جو حکم خلاف قیاس ثابت ہوتا ہے اسکا تعدیہ نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اگر متعاقدین کے بعد ورثار کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف ہوا تو تحالف کا حق متعاقدین کے ورثار کی جانب منتقل نہیں ہوگا بلکہ مشتری کے وارث کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا اسی طرح عقد اجارہ کی جانب بھی تحالف کا حکم متعدی نہیں ہوگا، چونکہ جو حکم خلاف قیاس ثابت ہوتا ہے وہ اپنے مورد ہی کے ساتھ خاص رہتا ہے امام محمدؒ کے نزدیک مذکورہ تمام صورتوں میں تحالف جاری ہوگا۔

ثُمَّ الْاِسْتِحْسَانُ لَيْسَ مِنْ بَابِ خُصُوْصِ الْعِلَلِ لِاَنَّ الْوَصْفَ لَمْ يُجْعَلْ عِلَّةً فِيْ مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالْاِجْمَاعِ وَالضَّرُوْرَةِ لِاَنَّ الضَّرُوْرَةَ اِجْمَاعٌ وَالْاِجْمَاعُ مِثْلُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكَذَا اِذَا عَارَضَهُ اِسْتِحْسَانٌ اَوْجَبَ عَدَمَهُ فَصَارَ عَدَمُ الْحُكْمِ لِعَدَمِ الْعِلَّةِ لَا لِمَانِعٍ مَعَ قِيَامِ الْعِلَّةِ وَكَذَا نَقُوْلُ فِيْ سَائِرِ الْعِلَلِ الْمُؤَثِّرَةِ،

ترجمہ: پھر استحسان تخصیص علل کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے کہ وصف، نص اور اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں علت قرار نہیں دیا گیا اسلئے کہ ضرورت اجماع ہے اور اجماع مثل کتاب و سنت ہے اور ایسے ہی جب قیاس جلی کو استحسان عارض ہو جائے تو استحسان عدم قیاس کو واجب کرے گا لہٰذا عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ قیام علت کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے،

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ ثم الاستحسان الخ سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض اور جواب سے پہلے بطور تمہید عرض یہ ہے کہ علمار کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ تخصیص علت جائز ہے یا نہیں، تخصیص علت یہ ایک اصطلاح ہے اسی کو تخلف الحکم عن العلة اور مناقضہ بھی کہتے ہیں اس کی حقیقت یہ ہے کہ علت موجود ہو اور اسکا حکم کسی مانع کی وجہ سے موجود نہ ہو، فریق اول جسمیں کچھ مشائخ حنفیہ اور عامة المعتزلہ امام مالک اور امام احمد بن حنبل شامل ہیں تخصیص علت کو جائز رکھتے ہیں اور فریق ثانی جسمیں اکثر مشائخ ہیں ناجائز کہتے ہیں، فریق اول کی دلیل یہ ہے کہ علل شرعیہ درحقیقت حکم کے لئے علامات ہیں جیسے بادل بارش کی علامت ہے اور یہ ممکن ہے کہ بادل ہو اور بارش نہ ہو، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ علت موجود ہو اور حکم موجود نہ ہو اسلئے کہ

علت کو شارع نے علامت قرار دیا ہے لہٰذا جہاں شارع نے مناسب سمجھا علت کو علامت قرار دیدیا اور جہاں نہیں سمجھا وہاں علامت قرار نہیں دیا، فریق ثانی کی دلیل یہ ہے کہ تخلف الحکم عن العلۃ کسی مانع کی وجہ سے ہوگا یا بغیر مانع کے، ثانی صورت کا بطلان ظاہر ہے اول صورت بھی باطل ہے اسلئے کہ علل شرعیہ ایسی امارات ہیں جو احکام پر اس طرح دلالت کرتی ہیں کہ جہاں کہیں وہ علل پائی جائیں حکم بھی پایا جائے، اگر حکم علت سے متخلف ہوگیا تو یہ مناقضہ ہوگا۔

فریق اول کی جانب سے فریق ثانی پر جو کہ تخصیص العلۃ کا قائل نہیں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ استحسان کے قائل ہیں اور استحسان کا مطلب یہ ہے کہ قیاس جلی کے باوجود استحسان (قیاس خفی) کو ترجیح دیدی جائے اسی کا نام تخصیص العلت ہے حالانکہ آپ تخصیص علت کے قائل نہیں ہیں، مثلاً اگر جنگل کے کنویں میں قلیل مقدار میں مینگنیاں گر جائیں تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ کنواں ناپاک ہوجائے اسلئے کہ مار قلیل کو نجاست قلیلہ ناپاک کر دیتی ہے، جب نجاست مار کی علت موجود ہے تو حکم بھی موجود ہونا چاہیئے حالانکہ استحسان بالضرورت کی وجہ سے آپ کہتے ہیں کہ علتِ نجاست موجود ہونے کے باوجود حکم نجاست موجود نہیں ہے اسی کا نام تخصیص العلت ہے۔

جواب: استحسان بالنص اور استحسان بالاجماع اور استحسان بالضرورت کی موجودگی میں قیاس کالعدم ہوجاتا ہے اسلئے کہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ اسمیں نص موجود نہ ہو اور جب قیاس ہی کالعدم ہوگیا تو اسکی علت بھی معدوم ہوگئی اور جب علت معدوم ہوگئی تو حکم بھی معدوم ہوگیا لہٰذا عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ علت کی موجودگی میں کسی مانع کی وجہ سے۔

سوال: استحسان بالنص اور استحسان بالاجماع اور استحسان بالضرورت میں تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ان کے مقابلہ میں قیاس معدوم ہوجائے اسلئے کہ یہ تینوں نص کے حکم میں ہے، نص کے مقابلہ میں قیاس کا معدوم ہونا ظاہر ہے اور اجماع بھی نص کے حکم میں ہوتا ہے اور ضرورت اجماع کے حکم میں ہے لہٰذا استحسان بالضرورت بھی نص ہی کے حکم میں ہوگا، مگر استحسان بالقیاس الخفی کے مقابلہ میں قیاس جلی کس طرح معدوم ہوگا جبکہ دونوں قیاس ہیں۔

جواب: استحسان بالقیاس الخفی چونکہ راجح اور قوی ہوتا ہے جس کی وجہ سے قیاس معدوم ہوجاتا ہے اور جب قیاس معدوم ہوگیا تو اس کی علت بھی معدوم ہوگئی لہٰذا یہاں بھی عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہوگا نہ کہ کسی مانع کی وجہ سے۔

وکذلک نقول، جو بات ہم نے اس قیاس کے بارے میں کہی ہے کہ عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ علت کی موجودگی میں کسی مانع کی وجہ سے، یہی بات ہم ہر اس علت موثرہ کے بارے میں کہیں گے جہاں قیام علت کے باوجود حکم موجود نہ ہوگا۔

وَبَيَانُ ذٰلِكَ فِي قَوْلِنَا الصَّائِمُ اِذَا صُبَّ الْمَاءُ فِي حَلْقِهٖ اَنَّهٗ يَفْسُدُ صَوْمُهٗ لِفَوَاتِ رُكْنِ الصَّوْمِ وَلَزِمَ عَلَيْهِ النَّاسِيْ فَمَنْ اَجَازَ خُصُوْصَ الْعِلَلِ قَالَ اِمْتَنَعَ حُكْمُ هٰذَا التَّعْلِيْلِ ثَمَّةَ لِمَانِعٍ وَهُوَ الْاَثَرُ وَقُلْنَا اِنَّ عَدَمَ الْحُكْمِ لِعَدَمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ لِاَنَّ فِعْلَ النَّاسِيْ مَنْسُوْبٌ اِلٰى صَاحِبِ الشَّرْعِ فَسَقَطَ عَنْهُ مَعْنَى الْجِنَايَةِ وَصَارَ الْفِعْلُ عَفْوًا فَبَقِيَ الصَّوْمُ لِبَقَاءِ رُكْنِهٖ لَا لِلْمَانِعِ مَعَ فَوَاتِ رُكْنِهٖ فَالَّذِيْ جُعِلَ عِنْدَهُمْ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ جَعَلْنَاهُ دَلِيْلَ الْعَدَمِ وَهٰذَا اَصْلُ هٰذَا الْفَصْلِ فَاحْفَظْهُ وَاَحْكِمْهُ فَفِيْهِ فِقْهٌ كَثِيْرٌ وَمَخْلَصٌ كَبِيْرٌ۔

ترجمہ: اس بات کا بیان کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ علت کے قیام کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے جیساکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں، روزہ دار کے بارے میں ہمارے اس قول میں کہ اگر پانی روزہ دار کے حلق میں جبراً ڈالدیا گیا تو اس کا روزہ رکن صوم کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا، اور اس پر ناسی کو لے کر اعتراض ہوگا، پس جو شخص تخصیص علت کا قائل ہے اس نے کہا ہے کہ ناسی کے حق میں اس تعلیل کا حکم ممتنع ہوگیا ایک مانع کی وجہ سے اور وہ (مانع) حدیث ہے اور ہم نے کہا ہے کہ حکم علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے معدوم ہوا ہے اسلئے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع کی جانب منسوب ہے یہی وجہ ہے کہ ناسی سے جنایت کے معنے ساقط ہوگئے اور فعل ناسی عفو ہوگیا تو روزہ باقی رہا اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے نہ کہ رکن صوم کے فوت ہونے کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے تو جس چیز کو ان کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اسی دلیل کو دلیل عدم علت قرار دیا ہے اور یہ (دلیل خصوص کو دلیل عدم علت قرار دینا) اس فصل کی بنیاد ہے لہٰذا اس کو محفوظ کر لو اور خوب پختہ کر لو اسمیں بہت سا فقہ اور بہت سے اعتراضوں سے چھٹکارا ہے۔

تشریح: فریق ثانی جو کہ تخصیص علت کا قائل نہیں ہے جسمیں اکثر مشائخ حنفیہ شامل ہیں اس روزہ دار کے بارے میں کہ جس کے حلق میں جبراً پانی وغیرہ ڈال دیا گیا ہو، یہ کہتے ہیں کہ رکن صوم کے فوت ہو جانے کی وجہ سے اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا، فساد صوم حکم ہے اور اسکی علت رکن صوم (جو کہ مفطرات ثلثہ سے رکنا ہے) کا فوت ہونا ہے۔

سوال: اگر کسی روزہ دار نے بھول کر کھا پی لیا تو اسکا روزہ بالاتفاق فاسد نہیں ہوتا حالانکہ بقول آپکے علت فساد یعنے رکن کا فوت ہونا موجود ہے لہٰذا روزہ فاسد ہونا چاہیئے۔

جواب: فریق اول جو کہ تخصیص علت کا قائل ہے وہ یہ جواب دیتا ہے کہ فوت رکن کی وجہ سے روزہ

تو فاسد ہو جاتا مگر ایک مانع کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوا اور وہ مانع علیہ السلام کا یہ قول ہے، من نسی وہو صائم فاکل اوشرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ. رواہ البخاری ومسلم، لہٰذا ان حضرات کے نزدیک فسادِ صوم کی علت کے باوجود مانع کی وجہ سے جو کہ حدیث ہے روزہ فاسد نہیں ہوا، مصنف علیہ الرحمہ نے فمن اجاز خصوص العلل سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اور وقلنا نحن سے فریق ثانی (جو کہ تخصیص علت کا قائل نہیں ہے) کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ان کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ نسیاناً کھانے پینے کی صورت میں روزہ کا فاسد نہ ہونا علتِ فساد نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے اسلئے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع (اللہ تعالیٰ) کیطرف منسوب ہے چونکہ علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ اللہ نے اس کو کھلایا پلایا ہے خود ناسی نے نہیں کھایا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ناسی کا نسیاناً کھانا کوئی جرم نہیں ہے بلکہ اس کا فعل کالعدم ہے گویا اس نے کھایا ہی نہیں، لہٰذا علتِ فطر ہی متحقق نہیں ہوئی اور جب علت ہی موجود نہیں تو حکم کیسے موجود ہو سکتا ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ عدمِ حکم عدمِ علت کی وجہ سے ہے نہ کہ رکن کے فوت ہونے کے باوجود مانع کی وجہ سے، لہٰذا فریق اول نے جس حدیث کو دلیل خصوص بنایا تھا ہم نے اسی کو دلیل عدم العلۃ بنا دیا اور جہاں بظاہر تخصیص علت کی وجہ سے عدمِ حکم معلوم ہوتا ہے وہ دراصل تخصیص علت نہیں ہے بلکہ عدمِ علت ہے اس اصول میں فقہ کثیر ہے اور بہت سے اعتراضوں سے مخلص ہے۔

وَاَمَّا حُكْمُهٗ، فَتَعْدِيَةُ حُكْمِ النَّصِّ اِلٰى مَا لَا نَصَّ فِيْهِ لِيَثْبُتَ فِيْهِ بِغَالِبِ الرَّاْيِ عَلَى الْاِحْتِمَالِ الْخَطَا فَالتَّعْدِيَةُ حُكْمٌ لَازِمٌ لِلتَّعْلِيْلِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح هُوَ صَحِيْحٌ بِدُوْنِ التَّعْدِيَةِ حَتّٰى جَوَّزَ التَّعْلِيْلَ بِالثَّمَنِيَّةِ وَاحْتَجَّ بِاَنَّ هٰذَا لَمَّا كَانَ مِنْ جِنْسِ الْحُجَجِ وَجَبَ اَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ الْاِيْجَابُ كَسَائِرِ الْحُجَجِ اَلَا تَرٰى اَنَّ دَلَالَةَ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً لَا يَقْتَضِيْ تَعْدِيَتَهٗ بَلْ يُعْرَفُ ذٰلِكَ بِمَعْنًى فِي الْوَصْفِ،

ترجمہ: اور بہرحال قیاس کا حکم سو وہ نص کے حکم کا تعدیہ کرنا ہے اس (فرع) کی جانب کہ جس میں کوئی نص نہیں ہے تاکہ فرع میں احتمال خطاء کے ساتھ غالب رائے سے (حکم) ثابت ہو جائے لہٰذا ہمارے نزدیک تعلیل (قیاس) کے لئے تعدیہ لازمی حکم ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک تعلیل بغیر تعدیہ بھی صحیح ہے یہی وجہ ہے کہ امام شافعی رح نے ثمنیۃ کو (حرمتِ ربوا) میں علت قرار دیا ہے اور استدلال اس طرح کیا ہے کہ جبکہ تعلیل (قیاس) مثل دیگر حجتوں کے حجت شرعیہ ہے تو واجب ہے کہ اس تعلیل (قیاس) کے ساتھ دیگر تمام حجتوں کے مانند اثباتِ حکم متعلق ہو، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل وصف کے متعدی ہونے کی متقاضی

نہیں ہے بلکہ تعدیہ وصف کے اندر ایک معنے کی وجہ سے پہچانا جاتا ہے۔

تشریح : مصنف علیہ الرحمہ نفس قیاس اور اس کی شرائط و ارکان سے فارغ ہونے کے بعد اب قیاس کا حکم بیان فرما رہے ہیں، قیاس کا لازمی حکم یہ ہے کہ نص کے حکم کا مثل اس شئے (فرع) کیجانب متعدی کر دیا جائے کہ اسمیں نص موجود نہیں ہے یعنی قیاس سے قوی کوئی دلیل اسمیں نہ ہو اسلئے کہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ مقیس میں کوئی دلیل موجود نہ ہو اور فرع میں حکم کا ثبوت ظنی یعنی محتمل خطاء ہوگا اسلئے کہ قیاس دلیل ظنی ہے نہ کہ قطعی اور مجتہد کے اجتہاد میں خطاء وصواب دونوں کا احتمال ہے اسلئے کہ جمہور علماء کا مذہب المجتہد یخطی ویصیب ہے۔

فالتعدیۃ حکم لازم للتعلیل عندنا، عامۃ المتاخرین اور بعض اصحاب شافعی کے نزدیک تعدیہ تعلیل کے لئے لازمی حکم ہے اور تعلیل و قیاس مترادف ہیں لہٰذا قیاس کے لئے تعدیہ لازمی حکم ہوگا، اور امام شافعیؒ بلکہ جمہور فقہاء و متکلمین اور بعض حنفیہ اور امام احمد بن حنبل رح کے نزدیک تعلیل بغیر تعدیہ کبھی صحیح ہے امام شافعی رح کے نزدیک تعلیل اور قیاس میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، تعلیل عام ہے اور قیاس خاص ہے، گویا کہ تعلیل کی دو قسمیں ہیں متعدی اور غیر متعدی، اگر متعدی ہے تو وہ قیاس ہے اور اگر غیر متعدی ہے تو تعلیل محض ہے اس کو علت قاصرہ بھی کہتے ہیں جسطرح کہ حیوان کی دو قسمیں ہیں ناطق اور غیر ناطق، اور حیوان ناطق حیوان ہی کی ایک قسم ہے اسی طرح قیاس بھی تعلیل ہی کی ایک قسم ہے، مطلب یہ ہے کہ ہر قیاس تعلیل ہوتا ہے مگر ہر تعلیل کا قیاس ہونا ضروری نہیں۔

اگر علت منصوصہ ہو یا مجمع علیہا ہو تو فریقین کے نزدیک وہ علت صحیح ہے اسمیں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ علت مستنبطہ میں اختلاف ہے مثلاً حرمت ربوا کی علت امام شافعی رح کے نزدیک ثمنیۃ ہے یہی وجہ ہے کہ نقدین (سونا چاندی) کے علاوہ میں ان کے نزدیک تفاضل جائز ہے، امام ابو حنیفہ رح ثمنیۃ کے بجائے قدر و جنس کو حرمت کی علت قرار دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ثمنین کے علاوہ ہر اس چیز میں بھی تفاضل حرام ہے جسمیں قدر و جنس متحد ہو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وہی وصف علت بن سکتا ہے جو متعدی ہو، ثمنیۃ چونکہ متعدی نہیں ہے اس لئے کہ ثمنیت سونے اور چاندی کے علاوہ میں نہیں پائی جاتی لہٰذا یہ علت قاصرہ کہلائے گی حالانکہ امام صاحب کے نزدیک علت کا متعدیہ ہونا ضروری ہے، امام شافعی رح کے نزدیک چونکہ علت کا متعدیہ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ علت قاصرہ بھی علت بن سکتی ہے لہٰذا ان کے نزدیک ثمنیت کو علت قرار دینا صحیح ہے۔

امام شافعی رح کا استدلال یہ ہے کہ علت قاصرہ مستنبطہ جب دیگر حجج شرعیہ مثلاً کتاب وسنت کے مانند حجت شرعیہ ہے تو کیا وجہ ہے کہ علت مستنبطہ میں تعدیہ کی شرط لگائی جائے حالانکہ دیگر حجج شرعیہ میں یہ شرط نہیں ہے لہٰذا جسطرح دیگر حجج شرعیہ کے ساتھ اثبات حکم مطلقاً متعلق ہے تعدیہ کی شرط نہیں ہے اسی طرح علتِ مستنبطہ سے بھی اثبات احکام مطلقاً متعلق ہونگے۔

الاتری الخ اس عبارت کا مقصد امام شافعیؒ کے دعوے کی تائید ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ وصف کا حکم کے لئے علت ہونا تاثیر وعدالت اور مناسبت پر موقوف ہے اور یہ اوصاف علت قاصرہ میں موجود ہیں لہٰذا وصف غیر متعدی کا اثبات حکم کے لئے علت ہونا درست ہے، اب رہا وصف کا متعدی یا غیر متعدی ہونا یہ امر آخر ہے اس کا تعلق تو وصف کے عام وخاص ہونے سے ہے لہٰذا وصف معدّل وملائم تعدیہ کا متقاضی نہیں ہے بلکہ وصف کے اندر ایک دوسرے معنی ہیں (عموم وخصوص) جن کی وجہ سے وصف کا متعدی یا غیر متعدی ہونا معلوم ہوتا ہے۔

وَوَجْهُ قَوْلِنَا اِنَّ دَلِيلَ الشَّرْعِ لَابُدَّ اَنْ يُوْجِبَ عِلْمًا اَوْ عَمَلًا وَهٰذَا لَا يُوْجِبُ عِلْمًا بِلَا خِلَافٍ وَلَا يُوْجِبُ عَمَلًا فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِاَنَّهٗ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ وَالنَّصُّ فَوْقَ التَّعْلِيْلِ فَلَا يَصِحُّ قَطْعُهٗ عَنْهُ فَلَمْ يَبْقَ لِلتَّعْلِيْلِ حُكْمٌ سِوَى التَّعْدِيَةِ، فَاِنْ قِيْلَ التَّعْلِيْلُ بِمَا لَا يَتَعَدّٰى يُفِيْدُ اِخْتِصَاصَ الْحُكْمِ بِهٖ قُلْنَا هٰذَا يَحْصُلُ بِتَرْكِ التَّعْلِيْلِ وَعَلٰى اَنَّ التَّعْلِيْلَ بِمَا لَا يَتَعَدّٰى لَا يَمْنَعُ التَّعْلِيْلَ بِمَا يَتَعَدّٰى فَتَبْطُلُ هٰذِهِ الْفَائِدَةُ،

ترجمہ: اور ہمارے قول کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم (یقینی) یا عمل کو واجب کرے اور یہ (قیاس) علم یقینی کو بالاتفاق واجب نہیں کرتا اور نہ منصوص علیہ میں عمل کو واجب کرتا ہے اسلئے کہ وجوب عمل نص سے ثابت ہے اور نص تعلیل سے بڑھ کر ہے تو وجوب حکم کو نص سے قطع کرنا صحیح نہیں ہے تو قیاس (تعلیل) کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم باقی نہیں رہا، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ایسی علت کے ذریعہ تعلیل بیان کرنا جو متعدی نہ ہو نص کے ساتھ نص کے حکم کو خاص کرنے کا فائدہ دیتی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ یہ فائدہ تو ترک تعلیل سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، اس کے علاوہ غیر متعدی علت کے ذریعہ تعلیل بیان کرنا علۃ متعدیہ کے ذریعہ تعلیل سے مانع نہیں ہے پس یہ فائدہ بھی باطل ہو جائے گا۔

تشریح: اور احناف کی دلیل اس بات پر کہ علت کے لئے متعدیہ ہونا ضروری ہے قاصرہ کافی نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ علت کے لئے یہ ضروری ہے کہ علم یقینی یا وجوب عمل کا فائدہ دے تاکہ دلیل شرعی (علت) کا عبث ہونا لازم نہ آئے اور علت قاصرہ مستنبطہ (غیر متعدیہ) کے ذریعہ علت بیان کرنا نہ تو علم یقینی کا فائدہ دیتا ہے اسلئے کہ تعلیل بالاتفاق دلیل ظنی ہوتی ہے اور دلیل ظنی علم یقینی کا فائدہ نہیں دے سکتی اور نہ منصوص علیہ (اصل) میں عمل کو واجب کرتی ہے اسلئے کہ اصل میں وجوب عمل نص سے ثابت ہے اور نص دلیل قطعی ہونے کی وجہ سے تعلیل (قیاس) سے قوی ہوتی ہے لہٰذا قوی کو چھوڑ کر ضعیف کی طرف حکم کی نسبت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ حکم نص سے منقطع کر کے تعلیل سے متعلق کرنا صحیح نہیں ہوگا، اب تعلیل کے لئے سوائے تعدیہ

کے اور کوئی فائدہ باقی نہیں رہا، اسلئے کہ تعلیل کے تین فائدے ممکن تھے ١ علم یقینی ٢ وجوب عمل ٣ تعدیہ، پہلے دو کی نفی ماقبل میں ہو چکی ہے اگر تیسرا فائدہ بھی نہ ہو تو تعلیل عبث اور بے فائدہ ہو جائے گی لہٰذا یہ ماننا پڑے گا کہ علت کے لئے متعدیہ ہونا ضروری ہے البتہ علت قاصرہ منصوصہ علت قاصرہ مستنبطہ کے مانند نہیں ہے اسلئے کہ یہ مفید علم ہوتی ہے اسلئے کہ جب شارع نے اس پر نص کر دی تو اس بات کا علم ہو گیا کہ یہی حکم میں علتِ مؤثرہ ہے اور یہ عظیم فائدہ ہے۔

فان قیل، شوافع کی جانب سے یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ تعلیل کا فائدہ صرف تین یعنے علم یقینی، ایجاب عمل اور تعدیہ ہی میں منحصر ہے بلکہ یہ بات جائز ہے کہ ان کے علاوہ بھی کوئی فائدہ ہو مثلاً یہ کہ تعلیل سے یہ بتانا مقصود ہو کہ یہ حکم نص کے ساتھ خاص ہے تاکہ مجتہد حکم کو فرع کی جانب متعدی کرنے کیلئے کسی تعلیل کے چکر میں پڑ کر اپنے قیمتی وقت کو ضائع نہ کرے، چونکہ جب مجتہد کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ یہ حکم اسی نص کے ساتھ خاص ہے تو وہ بلا وجہ حکم کو متعدی کرنے کے لئے علت متعدیہ کو تلاش نہیں کرے گا اور یہ فائدہ علتِ قاصرہ سے حاصل ہو جاتا ہے لہٰذا علت متعدیہ کی ضرورت نہیں ہے۔

احناف کی جانب سے جواب: احناف کی جانب سے اس کے دو جواب مصنف رحمہ نے دیئے ہیں اول جواب تسلیمی ہے اور دوسرا جواب غیر تسلیمی ہے،

اول جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ فوائد کا انحصار تین میں نہیں ہے بلکہ چوتھا فائدہ اختصاص کا بھی ہے یہ چوتھا فائدہ اختصاص کا جو آپ نے بیان فرمایا ہے یہ تو ترکِ تعلیل سے بھی حاصل ہو سکتا ہے اسکے لئے علت تلاش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ یہ اختصاص تو تعلیل سے قبل ہی صیغۂ نص سے ثابت تھا، چونکہ نص اپنے صیغہ ہی سے منصوص علیہ میں حکم کی تخصیص پر دلالت کرتی ہے اور عموم تو تعلیل سے ثابت ہوتا ہے جب تعلیل ترک کر دی جائے گی تو اس سے حاصل ہونے والا عموم بھی متروک ہو جائے گا تو خصوص علیٰ حالہ باقی رہے گا۔

غیر تسلیمی جواب: یعنے ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ مذکورہ تین فائدوں کے علاوہ چوتھا فائدہ بھی ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ علت قاصرہ (غیر متعدیہ) کے ذریعہ علت بیان کرنا یہ علت متعدیہ کے منافی نہیں ہے اسلئے کہ جس طرح یہ بات جائز ہے کہ اصل میں دو وصف متعدی جمع ہو جائیں ایک زیادہ متعدی ہو اور دوسرا کم، جیسا کہ اشیاء ستہ مذکورہ فی الحدیث، الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر الخ میں قدر و جنس کی علت زیادہ متعدی ہے اسلئے کہ یہ غیر مطعومات کو بھی شامل ہے اور طعم یہ بھی علت متعدیہ ہے مگر یہ جنس و قدر سے کم متعدی ہے اس لئے اسمیں غیر مطعوم شامل نہیں ہے، جب یہ بات معلوم ہو گئی تو یہ بات بھی جائز ہے کہ اصل میں دو علت ہوں ایک متعدی ہو اور دوسری غیر متعدی ہو، چنانچہ جب مجتہد نے وصف غیر متعدی کو علت قرار دیدیا تو اس سے اختصاص

حاصل نہیں ہوگا اسلئے کہ اسمیں علت متعدیہ بھی موجود ہے لہذا مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ علت متعدیہ کے ذریعہ علت بیان کرے جب کلام میں یہ احتمال پیدا ہو گیا تو اختصاص باطل ہو گیا۔

وَاَمَّا دَفْعُهٗ، فَنَقُوْلُ الْعِلَلُ نَوْعَانِ طَرْدِيَّةٌ وَمُؤَثِّرَةٌ وَعَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِسْمَيْنِ ضُرُوْبٌ مِنَ الدَّفْعِ اَمَّا وُجُوْهُ دَفْعِ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ فَاَرْبَعَةٌ اَلْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ ثُمَّ الْمُمَانَعَةُ ثُمَّ بَيَانُ فَسَادِ الْوَضْعِ ثُمَّ الْمُنَاقَضَةُ اَمَّا الْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ فَالْتِزَامُ مَا يُلْزِمُهُ الْمُعَلِّلُ بِتَعْلِيْلِهٖ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِمْ فِيْ صَوْمِ رَمَضَانَ اَنَّهٗ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَأَدّٰى اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ فَيُقَالُ لَهُمْ عِنْدَنَا لَا يَصِحُّ اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ وَاِنَّمَا نُجَوِّزُهٗ بِاِطْلَاقِ النِّيَّةِ عَلٰى اَنَّهٗ تَعْيِيْنٌ،

ترجمہ: اب رہا دفع القیاس تو ہم کہتے ہیں کہ علل کی دو قسمیں ہیں طردیہ اور مؤثرہ اور ان دونوں میں سے ہر ایک پر چند اعتراضات ہیں، بہرحال علل طردیہ کے دفع کرنے کے چار طریقے ہیں ۱ القول بموجب العلۃ ۲ ممانعت ۳ پھر فساد وضع ۴ پھر مناقضہ،

بہرحال القول بموجب العلۃ تو وہ اس حکم کا التزام (تسلیم کرنا) ہے کہ معلل اپنی تعلیل سے جس کا التزام دیرہا ہے اور وہ (القول بموجب العلۃ) شوافع کے قول کے مانند ہے رمضان کے روزے میں کہ یہ روزہ فرض روزہ ہے پس یہ نیت کی تعیین کے بغیر ادا نہیں ہوگا تو شوافع سے کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک بھی تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا اور ہم اسکو مطلق نیت سے اس وجہ سے جائز قرار دیتے ہیں کہ یہ اطلاق (شارع کیجانب سے) تعیین ہے۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ نے اس عبارت میں دفع القیاس کو بیان فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ علت کی دو قسمیں ہیں طردیہ اور مؤثرہ، امام شافعیؒ علت طردیہ سے استدلال کرتے ہیں اور مؤثرہ پر اعتراض کرتے ہیں اور احناف علت مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں اور طردیہ کو دفع کرتے ہیں، طردیہ کی تعریف یہ ہے کہ حکم اس کے وجود اور عدم کے ساتھ دائر ہو، اگر علت موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو اور اگر علت معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہو مثلاً اگر سورج موجود ہے تو دن موجود ہے سورج موجود نہیں ہے تو دن بھی موجود نہیں ہے اور بقول بعض فقط وجود کا لحاظ علت طردیہ کے لئے کافی ہے یعنی اگر علت موجود ہو تو حکم موجود ہو مگر علت موجود نہ ہو تو حکم معدوم ہونا ضروری نہیں، مثلاً اگر سورج موجود ہو تو روشنی موجود ہوگی اور اگر سورج معدوم ہو تو روشنی کا معدوم ہونا ضروری نہیں بلکہ لیمپ، بجلی، قندیل وغیرہ سے روشنی ہو سکتی ہے۔

علت مؤثرہ کی تعریف یہ ہے کہ نص یا اجماع کی وجہ سے دوسری جگہوں میں بھی اس کا اثر ظاہر ہوا ہو جیسے سور

سواکن البیوت کی نجاست کا ساقط ہونا سورہرہ پر قیاس کرتے ہوئے یعنے طواف کو سور سواکن البیوت کی نجاستہ کو ساقط ہونے کی علت قرار دینا چونکہ طواف کا علت مؤثرہ ہونا سورہرہ میں نص سے ثابت ہوچکا ہے۔

تاثیر کی اقسام اربعہ کا مفصل ذکر ملائمۃ اور عدالت کی بحث میں گذرچکا ہے ملاحظہ کرلیا جائے، علت کی دونوں قسموں پر کچھ اعتراضات ہیں، امام شافعی رح کی جانب سے علت مؤثرہ پر حملہ ہوتا ہے احناف اس کا دفاع کرتے ہیں اور احناف علت طردیہ پر حملہ کرتے ہیں تو شوافع اسکا دفاع کرتے ہیں، علت طردیہ پر حملہ کرنے کے لئے ہمارے پاس چار شیر ببر ہیں جو کہ حملہ کرکے شوافع کو اس بات پر مجبور کرتے ہیں کہ علت مؤثرہ کے قائل ہوجائیں۔

وہ چار شیر ببر یہ ہیں ۱، القول بموجب العلۃ ۲، ممانعۃ ۳، فساد وضع ۴، مناقضہ،

اما القول بموجب العلۃ، مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ چاروں کی تفصیل بیان فرمارہے ہیں. القول بموجب العلۃ یہ ہے کہ فریق مخالف نے جو علت بیان کی ہے اس کو تسلیم کرکے ایسا داؤ مارنا کہ علت وہی رہے اور حکم مختلف ہوجائے یعنے مخالف کی علت تسلیم مگر حکم تسلیم نہیں، یہ طریقہ چونکہ آسان ہے اسی وجہ سے اس کو مقدم کیا ہے اور القول بموجب العلۃ کی مثال یہ ہے کہ امام شافعی رح صوم رمضان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور جو چیز فرض ہوتی ہے وہ تعیین نیت کے بغیر صحیح نہیں ہوتی جیسے نماز، حج، زکوٰۃ، قضاء کفارہ وغیرہ، لہٰذا روزہ بھی تعیین نیت کے بغیر صحیح نہ ہوگا، شوافع نے اس حکم کو علت طردیہ سے ثابت کیا ہے کہ جہاں بھی فرضیت ہوگی تعیین نیت ضروری ہوگی جب بھی سورج ہوگا روشنی ضرور ہوگی، احناف اس کا جواب القول بموجب العلۃ سے دیتے ہیں کہ ہمیں آپ کی یہ علت تسلیم ہے کہ فرضیت کے لئے تعیین نیت ضروری ہے مگر پھر بھی بندے کی جانب سے تعیین نیت ضروری نہیں ہے اسلئے کہ تعیین کی دو قسمیں ہیں ایک بندوں کی جانب سے اور دوسری شارع کی جانب سے، دونوں قسموں میں سے جو قسم بھی پائی جائے کافی ہوتی ہے فیما نحن فیہ میں شارع کی جانب سے تعیین موجود ہے لہٰذا بندے کی تعیین کی ضرورت نہیں ہے شارع علیہ السلام نے فرمایا ہے اذا انسلخ الشعبان فلا صوم الا عن رمضان، جب ماہ شعبان ختم ہوجائے تو اب سوائے رمضان کے روزے کے دوسرا روزہ نہیں ہے، جب شارع کی جانب سے تعیین موجود ہے تو بندہ کیجانب سے تعیین کی ضرورت نہیں بلکہ مطلق صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہوجائے گا۔

وَاَمَّا الْمُمَانَعَةُ فَهِيَ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ مُمَانَعَةٌ فِي نَفْسِ الْوَصْفِ وَصَلَاحِهِ لِلْحُكْمِ وَفِي نَفْسِ الْحُكْمِ وَفِي نِسْبَتِهِ اِلَى الْوَصْفِ،

ترجمہ: اور بہرحال ممانعت اس کی چار قسمیں ہیں ۱، نفس وصف کا انکار ۲، وصف کی حکم کیلئے صلاحیت

سے انکار ۲؎ نفسِ حکم کا انکار ۳؎ وصف کیطرف حکم کی نسبت سے انکار،

تشریح: اور لیکن ممانعت اس کو کہتے ہیں کہ معترض مستدل کی دلیل کے تمام مقدمات یا تعیین کے ساتھ بعض مقدمات کا انکار کردے جس کی وجہ سے مستدل علت مؤثرہ کا قائل ہونے پر مجبور ہوجائے اسلئے کہ اب مستدل کے پاس کوئی دلیل باقی نہیں رہی اور معترض بغیر دلیل دعویٰ تسلیم کرنے کو تیار نہیں لہٰذا مجبوراً علت مؤثرہ کا قائل ہونا پڑے گا۔

ممانعۃ فی نفس الوصف، اسکا مطلب یہ ہے کہ مستدل نے حکم کی جو علت (وصف) بیان کی ہے اسکا انکار کردے اور یہ کہہ دے کہ حکم کی جو علت آپنے بیان کی ہے علت وہ نہیں ہے بلکہ دوسری ہے مثلاً امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ کفارۂ صوم صرف جماع کے ذریعہ روزہ کو فاسد کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے کھانے پینے کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا، احناف کہتے ہیں کہ کفارہ کا سبب وہ نہیں ہے جو آپنے بیان کیا ہے ورنہ بھول کر جماع کرنے کی وجہ سے بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے حالانکہ نسیاناً جماع کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ کفارہ کی علت جماع نہیں ہے بلکہ عمداً بلاعذر روزہ توڑنا ہے اور وہ اکل، شرب، جماع ہر صورت میں ہے،

ممانعۃ صلاح الوصف للحکم، اس کا مطلب یہ ہے کہ معترض مستدل سے یہ کہے کہ آپ نے حکم کی جو علت بیان کی ہے وہ موجود تو ہے مگر اسمیں اس حکم کی علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی رح نے باکرہ پر ولایت اجبار کا دار و مدار بکارت پر رکھا ہے اسلئے کہ باکرہ ناتجربہ کی بنا پر نکاح کے معاملات سے ناواقف ہوتی ہے اسلئے باکرہ پر ولایت اجبار ثابت ہوگی، معترض کہتا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ وصف بکارت اس حکم کی صلاحیت رکھتا ہے اسلئے کہ اس وصف کی تاثیر دوسری جگہ ظاہر نہیں ہوئی بلکہ اثبات ولایت کے لئے وصف صغر صلاحیت رکھتا ہے خواہ ثیبہ ہو یا باکرہ، اسلئے کہ صغر کی تاثیر دوسری جگہ ظاہر ہوچکی ہے مثلاً صغیر کے مال میں ولایت بالاتفاق حاصل ہے لہٰذا صغیر کے نفس میں بھی ولایت حاصل ہوگی اسلئے کہ نفس مال کے اعتبار سے اہم ہے۔

الممانعۃ فی نفس الحکم، اس کا مطلب یہ ہے کہ معترض مستدل سے یہ کہے کہ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ وصف موجود ہے اور اسمیں اثبات حکم کی صلاحیت بھی ہے مگر جو حکم آپنے ثابت کیا ہے وہ نہیں ہے بلکہ دوسرا ہے مثلاً امام شافعی فرماتے ہیں کہ مسح راس میں تثلیث سنت ہے اسلئے کہ مسح راس رکن ہے جسطرح غسل ید والوجہ والرجل ارکان ہیں اور ان کے غسل میں تثلیث سنت ہے لہٰذا مسح میں بھی تثلیث سنت ہوگی، امام شافعی رح نے اعضاء غسل کے تین بار دھونے کو تثلیث فی المسح کی علت قرار دیا ہے۔

معترض نے مسح راس کی تثلیث کا انکار کردیا اور کہا کہ مسح ایک ہی بار ہوگا اسلئے کہ اعضاء وضو میں تین بار دھونا مسنون نہیں ہے بلکہ محل فرض میں اداء فرض کے بعد اور زیادتی کرکے فرض کو کامل اور مکمل کرنا ہے چونکہ وضو میں پورے چہرے کا دھونا فرض ہے لہٰذا تکمیل تین مرتبہ دھونے سے ہوگی اور مسح میں چونکہ فرض پورے

سر کا مسح نہیں ہے لہٰذا مسح میں تکمیل ایک ہی مرتبہ مسح کرنے سے ہو جائے گی، مطلب یہ ہے کہ جن اعضاء کے اندر استیعاب فرض ہے وہاں تکمیل تثلیث سے ہوگی اور جہاں استیعاب فرض نہیں ہے وہاں تکمیل ایک ہی بار میں ہو جائیگی۔

الممانعۃ فی نسبۃ الحکم الی الوصف، یہ ممانعت کی چوتھی قسم ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ معترض مستدل سے یہ کہدے کہ حکم کے اثبات کی نسبت جس وصف کی طرف آپنے کی ہے وہ ہمیں مسلّم نہیں ہے بلکہ یہ حکم دوسرے وصف سے ثابت ہے مثلاً مسئلہ مذکورہ میں یہ کہا جائے کہ تثلیث کی علت رکنیت نہیں ہے جیسا کہ آپ کہتے ہیں اس لئے کہ اگر رکنیت تثلیث کی علت ہوتی تو رکوع، سجدہ اور قیام میں بھی تثلیث ہوتی چونکہ یہ بھی رکن ہیں حالانکہ انمیں تثلیث نہیں ہے اسی طرح یہ بات بھی ضروری ہوتی کہ جسمیں تثلیث ہو وہ رکن ہو، مضمضہ اور استنشاق میں تثلیث ہے حالانکہ یہ رکن نہیں ہیں۔

وَاَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَمِثْلُ تَعْلِيْلِهِمْ لِاِيْجَابِ الْفُرْقَةِ بِاِسْلَامِ اَحَدِ الزَّوْجَيْنِ وَلِاِبْقَاءِ النِّكَاحِ مَعَ اِرْتِدَادِ اَحَدِهِمَا فَاِنَّهٗ فَاسِدٌ فِي الْوَضْعِ لِاَنَّ الْاِسْلَامَ لَا يَصْلَحُ قَاطِعًا لِلْحُقُوْقِ وَالرِّدَّةُ لَا تَصْلُحُ عَفْوًا،

ترجمہ: اور بہرحال فساد وضع جیسا کہ شوافع کا احد الزوجین کے اسلام کو ایجاب فرقت کی علت قرار دینا اور ان دونوں میں سے ایک کے ارتداد کو بقائے نکاح کی علت قرار دینا، اس لئے کہ تعلیل (اصل) وضع کے اعتبار سے فاسد ہے اسلئے کہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ردّت عفو کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

تشریح: فساد وضع کے معنے ہیں اصل اور بنیاد ہی میں فساد کا واقع ہو جانا، اس کی تعریف یہ ہے "فساد الوضع ان یترتب علی العلۃ نقیض ما تقتضیہ" فساد وضع یہ ہے کہ علت پر اس کے مقتضی کے خلاف حکم مرتب ہو مثلاً امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ مسح وضو میں رکن ہے لہٰذا دیگر ارکان کے مانند مسح میں بھی تثلیث مسنون ہوگی، امام شافعی رح نے وضو کے اعضاء کے تین بار دھونے کو تین بار مسح کرنے کی علت قرار دیا ہے حالانکہ تین بار دھونے کا مقتضیٰ تغلیظ ہے اور مسح کا مقتضیٰ تخفیف ہے تو امام شافعی رح نے علت کے مقتضیٰ کے خلاف حکم مرتب کر دیا یہی فساد وضع ہے۔

دوسری مثال جو مصنف رح نے ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ امام شافعی رح نے فرقت کی علت اسلام کو قرار دیا ہے جو کہ قطع رحمی ہے حالانکہ اسلام تو صلہ رحمی کے لئے آیا ہے نہ کہ قطع رحمی کے لئے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر زوجین کافر ہوں اور انمیں سے کوئی ایک اسلام قبول کرلے تو اب سوال یہ ہے کہ زوجین کے درمیان فرقت کب واقع

ہوگی، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہے تو فوراً فرقت واقع ہو جائے گی، قضاء قاضی یا عدت کے گذرنے کا انتظار کرنے کی ضرورت نہیں جیساکہ ارتداد کی صورت میں ہوتا ہے اور اگر مدخول بہا ہے تو عدت (تین حیض) گذرنے کے بعد فرقت واقع ہوگی، فریق ثانی پر اسلام پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں (یعنے عورت مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا) فریق ثانی پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر قبول کرلے تو نکاح باقی رکھا جائے گا اور اگر انکار کردے تو فرقت واقع ہو جائے گی، فرقت کی نسبت اسلام سے انکار کی جانب ہوگی نہ کہ اسلام کی جانب اور یہ امر معقول ہے، امام شافعیؒ نے فرقت کا سبب اسلام کو قرار دیا ہے یعنی احدالزوجین کے اسلام لانے کی وجہ سے فرقت واقع ہوئی یہی فساد وضع ہے اور امر غیر معقول ہے اسلئے کہ اسلام تو محافظ حقوق ہے نہ کہ قاطع حقوق،

ولابقاء النکاح الخ، اس کا عطف ایجاب الفرقت پر ہے یہ فساد وضع کی مصنف کی بیان کردہ دوسری مثال ہے، اگر زوجین میں سے کوئی (نعوذ باللہ) مرتد ہو جائے تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تین حیض گذرنے کے بعد فرقت واقع ہوگی اور احناف کے نزدیک فرقت کے لئے عدت گذرنے کے انتظار کی ضرورت نہیں بلکہ فوراً فرقت واقع ہوگی مصنف علیہ الرحمہ نے مع ارتداد احدہما میں بجائے بآ کے مع کا لفظ اختیار کیا ہے یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ امام شافعیؒ بھی بقاء نکاح کی علت ارتداد کو نہیں مانتے اگر ایسا ہوتا تو مع کی بجائے باسببیۃ استعمال کرتے بلکہ وہ فرماتے ہیں کہ ارتداد انقضاء عدت سے پہلے نکاح کو مدخول بہا میں ختم نہیں کرتا، اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ نکاح ارتداد کے ساتھ باقی رہے حالانکہ ردت منافی عصمت ہے لہٰذا منافی نکاح بھی ہے، اسلئے کہ نکاح کا مدار عصمت پر ہے گویا کہ ارتداد کو قابل عفو جرم سمجھا حالانکہ ارتداد قابل عفو جرم نہیں ہے علت کے فساد وضع کی مثال ایسی ہے جیساکہ ادار شہادت میں فساد پایا جائے یعنے اگر شاہد دعوے کے خلاف شہادت دے تو اس کے بعد شاہد کے عادل ہونے یا نہ ہونے کی تفتیش کی ضرورت نہیں رہتی بلکہ دعوے خود بخود ساقط ہو جائیگا مثلاً زید نے دعوی کیا کہ میرے فلاں کے ذمہ دو ہزار ہیں اور گواہ میں عمر کو پیش کیا عمر نے تین ہزار کی شہادت دی تو یہ دعوے خارج ہو جائے گا اور یہ بنیادی غلطی سمجھی جائے گی۔

وَاَمَّا الْمُنَاقَضَۃُ فَمِثْلُ قَوْلِہِمْ فِی الْوُضُوْءِ وَالتَّیَمُّمِ اَنَّہُمَا طَہَارَتَانِ فَکَیْفَ اِفْتَرَقَا فِی النِّیَّۃِ قُلْنَا ھٰذَا یَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ وَالْبَدَنِ عَنِ النَّجَاسَۃِ فَیَضْطَرُّ اِلٰی بَیَانِ وَجْہِ الْمَسْأَلَۃِ وَھُوَ اَنَّ الْوُضُوْءَ تَطْہِیْرٌ حُکْمِیٌّ لِاَنَّہٗ لَا یُعْقَلُ فِی الْمَحَلِّ نَجَاسَۃٌ فَکَانَ کَالتَّیَمُّمِ فِیْ شَرْطِ النِّیَّۃِ لِیَتَحَقَّقَ التَّعَبُّدُ فَہٰذِہِ الْوُجُوْہُ تُلْجِیْ اَصْحَابَ الطَّرْدِ اِلَی الْقَوْلِ بِالتَّاثِیْرِ

ترجمہ: اور بہر حال مناقضہ پس جیسے شوافع کا قول وضو اور تیمم میں کہ یہ دونوں طہارت ہیں تو یہ دونوں نیت میں کیسے جدا ہو جائیں گے تو ہم کہیں گے کہ یہ تعلیل کپڑے اور بدن سے نجاست حقیقیہ کو دھونے سے ٹوٹ جاتی ہے تو معلل (مستدل) مجبور ہوگا، مسئلہ کی وجہ بیان کرنے کی جانب، اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضو تطہیر حکمی ہے اسلئے کہ محل غسل میں کوئی نجاست نظر نہیں آتی تو وضو نیت کے شرط ہونے میں تیمم کے مانند ہوگیا تاکہ تعبّد متحقق ہو جائے تو یہ وجوہ صاحب طرد (شوافع) کو علت مؤثرہ کے قائل ہونے کی جانب مجبور کریں گی۔

تشریح: مناقضہ تخلف الحکم عن العلۃ کو کہتے ہیں یعنے معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے اس علت کے ہوتے ہوئے بعض مواقع میں حکم موجود نہ ہو مثلاً امام شافعیؒ وضو اور تیمم کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ دونوں طہارت ہیں اور تیمم میں نیت ضروری ہے تو وضو میں نیت کیوں ضروری نہیں ہے؟ حالانکہ دونوں وصف طہارت میں مشترک ہیں مطلب یہ ہے کہ جب دونوں طہارتیں ہیں تو جسطرح تیمم میں بالاتفاق نیت ضروری ہے وضو میں بھی نیت ضروری ہوگی مگر امام شافعیؒ کا یہ دعوے کہ جہاں طہارت ہوتی ہے وہاں نیت بھی ضروری ہوتی ہے غسل ثوب اور غسل بدن سے ٹوٹ جاتا ہے اسلئے کہ یہ دونوں بھی طہارت ہیں مگر بالاتفاق نیت ضروری نہیں ہے یعنے علت موجود ہے مگر اس کا حکم وجوب نیت موجود نہیں ہے اسی کا نام مناقضہ اور تخلف الحکم عن العلۃ ہے۔

اس مناقضہ سے بچنے کے لئے شوافع اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وضو اور غسل ثوب میں وجہ فرق بیان کریں اور علت کی تاثیر کو نمایاں کریں مثلاً وہ یہ وجہ فرق بیان کرسکتے ہیں کہ غسل ثوب میں نجاست حقیقی کو دور کر کے طہارت حاصل ہوتی ہے اور یہ تقاضہ عقل کے عین مطابق ہے اور امر معقول میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی لہٰذا غسل ثوب میں نیت کی ضرورت نہیں ہے بخلاف وضو کے کہ محلّ غسل (اعضاء وضو) میں بظاہر کوئی نجاست نظر نہیں آتی لہٰذا بذریعہ وضو نجاست حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور اسطرح طہارت حاصل ہونا امر معقول نہیں ہے بلکہ امر تعبدی ہے اور عبادت نیت کے بغیر حاصل نہیں ہوتی جیساکہ نماز روزہ، اسلئے نیت کی ضرورت ہوگی جیسے تیمم کے طہارت تعبدی ہونے کی وجہ سے نیت کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا تخلف الحکم عن العلۃ نہیں ہوا اسلئے کہ نیت کی علت طہارت حکمیہ ہے جوکہ وضو اور تیمم دونوں میں موجود ہے۔ نہ کہ مطلق طہارت،

مذکورہ توجیہ کا جواب: احناف کی طرف سے اس توجیہ کا یہ جواب ہے کہ خروج نجاست سے طہارت بدن کا زائل ہونا یہ امر معقول ہے جسطرح خروج منی سے پورا بدن نجس ہو جاتا ہے اسی طرح بول وبراز اور دیگر نجاستوں کے خروج سے بھی پورا بدن نجس ہو جاتا ہے، بدن سے ہر قسم کی نجاست خارج ہونے کی وجہ سے پورے بدن کا دھونا (غسل کرنا) ضروری ہے مگر چونکہ خروج منی قلیل الوقوع ہے لہٰذا اسمیں تو حکم علی حالہ باقی رہا اور بول وبراز کا خروج چونکہ کثیر الوقوع ہے لہٰذا ان کی وجہ سے غسل کو واجب قرار دینے میں بڑا

حرج ہے چنانچہ دفع حرج کے پیش نظر ضرورۃً اعضاء اربعہ کی طہارت پر اکتفا کرلیا گیا ہے جو کہ اطراف و جوانب بدن ہیں اور گناہ سرزد ہونے کے لحاظ سے اصل اور کثیر الاستعمال ہیں اگرچہ جمیع بدن کو پاک کرنے کے لئے اعضاء اربعہ پر اکتفا کرنا خلاف عقل ہے لیکن خروج نجاست کے سبب پورے بدن کا نجس ہوجانا اور پانی کے استعمال سے نجاست کا زائل ہونا موافق عقل ہے لہٰذا اس کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہے بخلاف مٹی کے کہ وہ بظاہر بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور اپنی خلقت کے اعتبار سے طہارت کے لئے موضوع نہیں ہے اس لئے طہارت حاصل کرنے کی غرض سے اس کے استعمال کے وقت نیت کی ضرورت ہے بخلاف پانی کے کہ اس کی تخلیق ہی طہارت کے لئے ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ وانزلنا من السماء ماءً طهوراً، اور طہور اس کو کہتے ہیں جو خود بھی پاک ہو اور دوسرے کو بھی پاک کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

نتیجہ، نتیجہ یہ نکلا کہ امام شافعیؒ نے وضو میں نیت کی فرضیت کے لئے علت طردیہ سے استدلال کیا تھا اس پر احناف کی طرف سے مناقضہ کے ذریعہ نقض وارد کیا گیا، امام شافعیؒ کی طرف سے اس نقض کی توجیہ کردی گئی مگر احناف نے اس توجیہ پر بھی نقض وارد کردیا اب اس کے بعد شوافع کے پاس علت طردیہ کے ذریعہ استدلال کرنے کا امکان نہیں رہا لہٰذا مجبوراً علت مؤثرہ کا قائل ہونا پڑا ورنہ دعوے بلا دلیل رہ جائے گا۔

واللہ اعلم بالصواب

محمد جمال بلند شہری ثم میرٹھی،
خادم التدریس دار العلوم دیوبند

۷ رمضان المبارک ۱۴۱۳ھ سہ شنبہ ۱ بجے صبح

وَاَمَّا الْعِلَلُ الْمُؤَثِّرَةُ فَلَيْسَ لِلسَّائِلِ فِيْهَا بَعْدَ الْمُمَانَعَةِ اِلَّا الْمُعَارَضَةُ لِاَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقَضَةَ وَفَسَادَ الْوَضْعِ بَعْدَ مَا ظَهَرَ اَثَرُهَا بِالْكِتَابِ اَوِ السُّنَّةِ اَوِ الْاِجْمَاعِ لٰكِنَّهُ اِذَا تُصُوِّرَ مُنَاقَضَةٌ يَجِبُ دَفْعُهُ مِنْ وُجُوْهٍ اَرْبَعَةٍ كَمَا تَقُوْلُ فِي الْخَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيْلَيْنِ اَنَّهُ نَجَسٌ خَارِجٌ مِنْ بَدَنِ الْاِنْسَانِ فَكَانَ حَدَثًا كَالْبَوْلِ،

ترجمہ: اور بہر حال علل مؤثرہ پس ان میں معترض کو ممانعت کے بعد صرف معارضہ کا حق ہے اسلئے کہ علل مؤثرہ مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتیں اسلئے کہ علل مؤثرہ کی تاثیر کتاب یا سنت یا اجماع سے ظاہر ہو چکی ہوتی ہے لیکن اگر مناقضہ (صورۃً) کی صورت پیش آجائے تو اس نقض کو چار طریقوں سے دفع کرنا واجب ہے جیسا کہ تم خارج من غیر السبیلین کے بارے میں کہتے ہو کہ (خارج مذکور) بدنِ انسانی سے خارج ہونیوالی نجاست ہے لہٰذا وہ خارج، پیشاب کے مانند نجس ہوگا۔

تشریح: احناف علل مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں مذکورہ چاروں وجوہ میں سے علل مؤثرہ میں فساد وضع اور مناقضہ حقیقیہ کے ذریعہ اعتراض کرنے کا کوئی امکان نہیں ہے اسلئے کہ مناقضہ کا مطلب ہے تخلف الحکم عن العلۃ، اور جس علت کو شارع نے مؤثر مان لیا ہو اس میں تخلف نہیں ہو سکتا، اور فساد وضع کا مطلب ہے وصف کے اندر علت بننے کی صلاحیت نہ ہونا حالانکہ اگر اس وصف میں علت بننے کی صلاحیت نہ ہوتی تو شارع اس کو علت کیوں بناتا، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ علت مؤثرہ پر مذکورہ دونوں طریقوں سے اعتراض نہیں ہو سکتا، مطلب یہ ہے کہ جسطرح کتاب و سنت و اجماع میں مناقضہ اور فساد وضع کا امکان نہیں ہے اسی طرح انکی سے ہر ایک سے ثابت ہونے والی علت میں بھی مناقضہ اور فساد وضع کا امکان نہیں ہے

تاثیر بالکتاب کی مثال یہ ہے کہ نجاست اگر بدن کے کسی حصہ سے بھی خارج ہو تو وہ ناقض وضو ہوگی اسلئے کہ نقض وضو میں خروج نجاست کی تاثیر سبیلین میں اللہ تعالیٰ کے قول "اوجاء احد منکم من الغائط" میں ظاہر ہو چکی ہے۔

تاثیر بالسنۃ کی مثال یہ ہے، طواف ہونا گھر میں رہنے والے جانوروں کے جھوٹے کے نجس نہ ہونے کی علت ہے اسلئے کہ طواف کا علت ہونا سور ہرہ کے بارے میں علیہ السلام کے قول "من الطوافین علیکم و الطوافات" سے ثابت ہے۔

اور تاثیر بالاجماع کی مثال یہ ہے کہ تیسری مرتبہ چوری کرنے کی وجہ سے سارق کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اسلئے کہ اس سے جنس منفعت ید کا بالکلیہ ختم کر دینا لازم آتا ہے اسلئے کہ ایک ہاتھ پہلی مرتبہ چوری میں کٹ چکا ہے اور دوسری مرتبہ چوری میں ایک پیر کٹ چکا ہے تیسری مرتبہ چوری کی وجہ سے اگر دوسرا ہاتھ بھی کاٹ دیا

جائے تو ہاتھوں کی جو منفعت ہے وہ بالکلیہ فوت ہوجائے گی اور عدم قطع ید میں جنس منفعت کے فوت ہونیکی تاثیر اجماع سے ثابت ہوچکی ہے مثلاً حد سرقہ کی مشروعیت بالاجماع سرقہ سے لوگوں کو باز رکھنے کیلئے ہے نہ کہ جنس منفعت ید کو تلف کرنے کے لئے۔

لکنہ اذا تصور المناقضة، علل مؤثرہ میں اگرچہ مناقضہ حقیقیہ معنویہ کا امکان نہیں ہے مگر مناقضہ صوریہ کا احتمال ہے لہٰذا اگر مناقضہ صوریہ کے ذریعہ علل مؤثرہ پر اعتراض کیا گیا تو اس کا چار طریقوں سے دفع کرنا ضروری ہے اور وہ چار طریقے یہ ہیں (۱) دفع بالوصف (۲) دفع بالمعنے الثابت بالوصف (۳) دفع بالحکم (۴) دفع بالغرض،

فَيُوْرَدُ عَلَيْهِ مَا إِذَا لَمْ يَسِلْ فَنَدْفَعُهُ أَوَّلاً بِالْوَصْفِ وَهُوَ أَنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ لِأَنَّ تَحْتَ كُلِّ جِلْدٍ رُطُوْبَةً وَفِي كُلِّ عِرْقٍ دَمًا فَإِذَا زَالَ الْجِلْدُ كَانَ ظَاهِرًا لَا خَارِجًا،

ترجمہ: پس اس تعلیل پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ نجاست جب محل خروج سے تجاوز نہ کرے (تو وضو کیوں نہیں ٹوٹتا) تو ہم اسکا جواب اولاً وصف کے ذریعہ دیں گے کہ وہ غیر سائل (غیر متجاوز) نجاست خارج ہی نہیں ہے اسلئے کہ تمام جلد کے نیچے رطوبت موجود ہے اور تمام رگوں میں خون ہے لہٰذا جب جلد زائل ہوجائے گی تو وہ رطوبت وغیرہ ظاہر ہوگی نہ کہ خارج۔

تشریح: مذکورہ عبارت سے مصنفؒ امام شافعیؒ کی جانب سے کئے جانے والے اعتراض کو بیان فرما رہے ہیں، امام شافعیؒ نے مناقضہ کے ذریعہ اعتراض کیا ہے اور احناف نے اس کا جواب مذکورہ چار طریقوں میں سے دو یعنے بالوصف اور بالمعنے الثابت بالوصف کے ذریعہ دیا ہے۔

وصف کے ذریعہ دفع کی مثال، خارج من غیر سبیلین نجاست کے بارے میں احناف کا قول ہے کہ وہ بدن انسانی سے نکلنے والی نجاست ہے لہٰذا پیشاب کے مانند ناقض طہارت ہوگی، زیر بحث مسئلہ میں خروج نجاست نقض طہارت کی علت ہے اور خروج نجاست کی تاثیر سبیلین سے خارج ہونے والی نجاست میں اللہ تعالیٰ کے قول "او جاء احد منکم من الغائط" میں ظاہر ہوچکی ہے، سبیلین چونکہ بدن کا حصہ ہیں لہٰذا سبیلین سے خارج ہونے والی نجاست بدن ہی سے خارج ہونے والی نجاست ہے۔

شوافع کا اعتراض ہماری اس تعلیل پر کہ خروج نجاست من البدن ناقض طہارت ہوتی ہے امام شافعیؒ کیطرف سے بطور مناقضہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر نجاست بدن سے خارج ہو اور بہے نہیں تو وہ احناف کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہوتی، اعتراض کا مقصد یہ ہے کہ خروج نجاست جو کہ نقض وضو کی علت ہے موجود ہے مگر اسکا حکم یعنے نقض طہارۃ موجود نہیں ہے اسی کا نام مناقضہ اور تخلف الحکم عن العلۃ ہے۔

جواب: مذکورہ اعتراض کا احناف کی طرف سے دو طریقوں سے جواب دیا جاسکتا ہے اول وصف کا انکار کر کے یعنی یہ کہا جائے کہ اگر نجاست اپنی جگہ سے بہے نہیں تو وہ خروج نہیں ہے بلکہ ظہور ہے لہٰذا عدم نقض طہارت عدم علت کی وجہ سے ہے ایسا نہیں ہے کہ علت نقض طہارت موجود ہو اور نقض طہارت نہ ہو جیسا کہ امام شافعیؒ نے سمجھا ہے اگر نجاست بہے نہیں تو وہ ظہور ہوتا ہے نہ کہ خروج، اسلئے کہ جلد کے نیچے رطوبت اور رگوں میں ہمہ وقت دم موجود رہتا ہے چنانچہ جب جلد زائل ہو جاتی ہے تو رطوبت ظاہر ہو جاتی ہے خارج نہیں ہوتی۔

اس کو حسی مثال سے بخوبی سمجھا جاسکتا ہے مثلاً کوئی شخص گھر کے اندر موجود ہو اور گھر کی چھت اٹھادی جائے تو کہا جائے گا کہ فلاں شخص ظاہر ہو گیا یہ نہیں کہا جائے گا کہ فلاں شخص نکل گیا اسلئے کہ نکلنے کے لئے انتقال مکانی ضروری ہے اور نہ بہنے کی صورت میں انتقال متحقق نہیں ہوا۔

سوال: اگر دبر پر پاخانہ یا ذکر پر پیشاب ظاہر ہو جائے اور بہے نہیں تو اس صورت میں بقول احناف وضو نہیں ٹوٹنا چاہیئے اسلئے کہ سیلان متحقق نہیں ہے حالانکہ آپکے یہاں دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

جواب: دبر اور ذکر کے کناروں پر نجاست کا ظہور دراصل خروج اور سیلان ہی ہے اسلئے کہ مذکورہ دونوں مقام محل نجاست نہیں ہیں بلکہ پیشاب کا محل مثانہ اور پائخانہ کا محل امعاء (آنتیں) ہیں جب نجاست کا ظہور ہوگا تو وہ دراصل خروج اور سیلان ہی ہوگا اسلئے کہ امعاء اور مثانہ سے نجاست منتقل ہو کر آئی ہے اور انتقال ہی کا نام خروج ہے۔

ثُمَّ بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ دَلَالَةً وَهُوَ وُجُوْبُ غَسْلِ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ لِلتَّطْهِيْرِ فِيْهِ صَارَ الْوَصْفُ حُجَّةً مِنْ حَيْثُ اَنَّ وُجُوْبَ التَّطْهِيْرِ فِي الْبَدَنِ بِاعْتِبَارِ مَا يَكُوْنُ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُ الْوَصْفَ بِالتَّجَزِّيْ وَهُنَاكَ لَمْ يَجِبْ غَسْلُ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ فَانْعَدَمَ الْحُكْمُ لِانْعِدَامِ الْعِلَّةِ،

ترجمہ: پھر (ثانیاً) اس اعتراض کو وصف سے بطور دلالت ثابت ہونے والے معنی کے ذریعہ دفع کریں گے اور وہ معنے محل نجاست کو دھونے کا وجوب ہے کیونکہ انہی معنے کی وجہ سے وصف خروج کو ناقض وضو ہونے کی علت قرار دیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ خروج نجاست عن البدن کے سبب سے تطہیر بدن کے وجوب میں تجزی کا وصف محتمل نہیں ہے اور یہاں اس مقام کا دھونا واجب نہیں ہے لہٰذا حکم کا عدم، علت کے عدم کی وجہ سے ہے۔

تشریح: اعتراض مذکور کے دفع کرنے کا دوسرا طریقہ وصف سے بطور دلالت ثابت ہونے والے معنے کا انکار ہے یعنے جن معنی کی وجہ سے وصف ناقض بنتا ہے وہ معنے ہی متحقق نہیں ہیں اور وہ معنی مسئلہ

مذکورہ میں محل نجاست کو تطہیر کے لئے دھونے کا وجوب ہے اسی معنی کیوجہ سے وصف جو کہ زیر بحث مسئلہ میں نجاست کا خروج ہے نقض طہارت کے لئے علت بنا ہے اگر بقول شوافع وصف خروج تسلیم کر بھی لیں تو وہ معنی کہ جنکی وجہ سے وصف خروج ناقض بنتا ہے موجود نہیں ہیں، نجاست کا خروج خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے پورے بدن کی طہارت کو زائل کر دیتا ہے۔ سبیلین سے نجاست کا خروج چونکہ کثرت سے ہوتا ہے لہٰذا جمیع بدن کو دھونے (غسل) میں بڑا حرج ہے اس حرج کو دفع کرنے کیلئے ضرورۃً اعضاء اربعہ پر اکتفاء کر لیا گیا ہے، غیر سبیلین سے اگر نجاست خارج ہوئی ہو اور اپنے مقام سے تجاوز نہ کیا ہو تو محل خروج نجس نہیں ہوتا اسی وجہ سے اسکا دھونا ضروری نہیں، اگر نہ بہنے والی نجاست کے خروج سے نقض وضو تسلیم کر لیا جائے تو طہارت میں تجزی لازم آئے گی اسلئے کہ محل خروج کا دھونا تو ضروری نہ ہو اور غیر محل خروج (اعضاء وضو) کا دھونا ضروری ہو اسی کا نام تجزی ہے جو کہ جائز نہیں ہے، وصف طہارت کا متجزی نہ ہونا اس نجاست کے اعتبار سے ہے جو بدن سے خارج ہو اور اگر نجاست باہر سے لگی ہو تو اس میں تجزی جائز ہے مثلاً ہاتھ پر نجاست لگی ہو تو ہاتھ ہی کا دھونا ضروری ہے پورے بدن کا دھونا ضروری نہیں ہے، مصنف نے اپنے قول باعتبار مایکون منہ سے اسی کیطرف اشارہ کیا ہے۔

وَيُوْرَدُ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْجُرْحِ السَّائِلِ نَنْدَفِعُ بِالْحُكْمِ بِبَيَانِ اَنَّهٗ حَدَثٌ مُوْجِبٌ لِلطَّهَارَةِ بَعْدَ خُرُوْجِ الْوَقْتِ وَبِالْغَرَضِ فَاِنَّ غَرَضَنَا التَّسْوِيَةُ بَيْنَ الدَّمِ وَالْبَوْلِ وَذٰلِكَ حَدَثٌ فَاِذَا لَزِمَ صَارَ عَفْوًا لِقِيَامِ الْوَقْتِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا،

ترجمہ: اور امام شافعیؒ کی جانب سے اس پر نقض وارد کیا جاتا ہے رستے ہوئے زخم والے سے تو ہم اس کو حکم کے ذریعہ دفع کریں گے، یہ بات بیان کرتے ہوئے کہ یہ (بہنے والی نجاست) ایسا حدث ہے جو خروج وقت کے بعد طہارت کو واجب کرنے والا ہے اور غرض کے ذریعہ دفع کریں گے اسلئے کہ ہماری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور پیشاب حدث ہے پس جب دائم ہو جائے تو معاف ہو گا وقت کے قائم ہونے کی وجہ سے پس ایسے ہی یہاں ہے۔

تشریح: احناف کی جانب سے بالمعنی الثابت بالوصف کے ذریعہ جواب دیا گیا ہے اس پر امام شافعیؒ کی جانب سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ایسا شخص جسکا زخم مسلسل رستا رہتا ہو جو کچھ اس زخم سے نکلتا ہے وہ نجس ہے اور خارج بھی ہے حالانکہ وہ آپ کے نزدیک وقت کے اندر ناقض نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ علت نقض موجود ہے اور نقض موجود نہیں ہے یہ تخلف الحکم عن العلۃ ہے حالانکہ آپ تخلف کے قائل نہیں ہیں۔

فندفعہ بالحکم، ہم مذکورہ اعتراض کا دو طریقوں سے جواب دیں گے اول وجود حکم سے، اسکا مطلب یہ ہے کہ

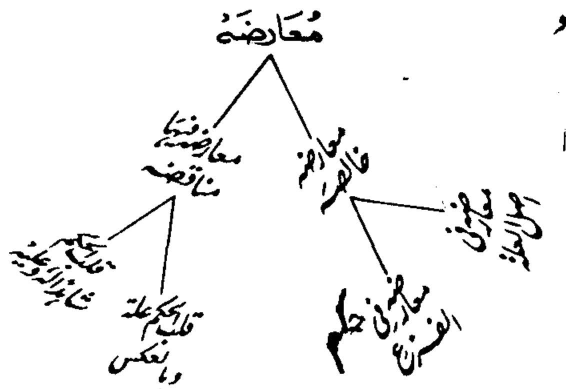
اگر علت منقض موجود ہے تو نقض بھی موجود ہے البتہ (نقض) یعنے حکم کو ضرورت کی وجہ سے خروج وقت تک کیلئے مؤخر کردیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ اسی حدث کی وجہ سے خروج وقت کے بعد وضو ٹوٹ جاتا ہے۔
وبالغرض، اسکا عطف وبالحکم پر ہے یہ دوسرے طریقہ سے جواب ہے اسکو دفع بالغرض کہتے ہیں اسکا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی کو مسلسل قطرات کا مرض ہو تو آپکے نزدیک بھی یہی حکم ہے کہ اسکا وضو ضرورت کی وجہ سے وقت کے اندر نہیں ٹوٹتا تو ہم نے فرع (زخم) کو اصل (یعنی سلسل بول) پر قیاس کرکے فرع کے لئے وہی حکم ثابت کر دیا جو اصل کا ہے اور ہمارا مقصد اصل اور فرع میں مساوات قائم کرنا ہے اور بول حدث ہے لیکن بول جب دائم ہوجاتا ہے تو حدث کا حکم معاف ہوجاتا ہے تاکہ نماز کو قائم کیا جاسکے اسی طرح یہاں (خارج من غیر سبیلین) میں بھی ہوگا لہٰذا ماجوابکم فہو جوابنا،

اَمَّا الْمُعَارَضَۃُ فَہِیَ نَوْعَانِ مُعَارَضَۃٌ فِیْہَا مُنَاقَضَۃٌ وَمُعَارَضَۃٌ خَالِصَۃٌ اَمَّا الْمُعَارَضَۃُ الَّتِیْ فِیْہَا مُنَاقَضَۃٌ فَالْقَلْبُ وَہُوَ نَوْعَانِ اَحَدُہُمَا قَلْبُ الْعِلَّۃِ حُکْمًا وَالْحُکْمُ عِلَّۃً وَہُوَ مَاْخُوْذٌ مِنْ قَلْبِ الْاِنَاءِ وَاِنَّمَا یَصِحُّ ہٰذَا فِیْمَا یَکُوْنُ التَّعْلِیْلُ فِیْہِ بِالْحُکْمِ مِثْلُ قَوْلِہِمْ اَلْکُفَّارُ جِنْسٌ یُجْلَدُ بِکْرُہُمْ مِائَۃً فَیُرْجَمُ ثَیِّبُہُمْ کَالْمُسْلِمِیْنَ قُلْنَا اَلْمُسْلِمُوْنَ اِنَّمَا یُجْلَدُ بِکْرُہُمْ مِائَۃً لِاَنَّہٗ یُرْجَمُ ثَیِّبُہُمْ فَلَمَّا احْتَمَلَ الْاِنْقِلَابَ فَسَدَ الْاَصْلُ وَبَطَلَ الْقِیَاسُ،

ترجمہ: بہرحال معارضہ پس اسکی دو قسمیں ہیں (۱) ایسا معارضہ جسمیں مناقضہ بھی ہو (۲) اور خالص معارضہ بہرحال وہ معارضہ جو مناقضہ کو متضمن ہو پس وہ قلب ہے اور قلب کی دو قسمیں ہیں انمیں سے ایک یہ ہے کہ علت کو حکم سے اور حکم کو علت سے بدل دیا جائے اور یہ (قسم) قلب الاناء سے ماخوذ ہے اور یہ قسم صرف اسی صورت میں صحیح ہوتی ہے کہ جسمیں کسی حکم کو علت قرار دیا گیا ہو جیسے (شوافع) کا قول کہ کفار ایسی جنس ہے کہ ان میں سے بکر کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو ان کے ثیب کو رجم کیا جائے گا جسطرح کہ مسلمانوں میں ہوتا ہے ہم نے کہا مسلمانوں میں سے بکر کو سو کوڑے مارے جائیں گے اسلئے کہ ان کے ثیب کو رجم کیا جاتا ہے پس جبکہ تعلیل انقلاب (تبدیلی) کا احتمال رکھتی ہے تو اصل فاسد ہوگئی اور قیاس باطل ہوگیا۔

تشریح :۔ معارضہ کی حقیقت :۔ مخالف کے مدعیٰ کی ضد کو دلیل سے ثابت کرنا اور مخالف کی دلیل سے تعارض نہ کرنا۔
مناقضہ کی حقیقت :۔ مخالف کی دلیل کا تخلف ثابت کرکے باطل قرار دینا بغیر کسی جدید دلیل کے، دونوں میں فرق یہ ہے کہ معارضہ میں مخالف کی دلیل سے کوئی تعارض نہیں کیا جاتا بلکہ اپنی دلیل سے مخالف کے مدعیٰ

کی ضد کو ثابت کیا جاتا ہے اور مناقضہ میں مخالف کی دلیل سے تعارض کر کے اس کی دلیل ہی کو باطل قرار دیدیا جاتا ہے مگر یہ دلیل کو باطل کرنا تخلف الحکم عن العلۃ کے طور پر ہوتا ہے جس سے یہ خود ہی ثابت ہو جاتا ہے کہ اس دعویٰ کی یہ دلیل نہیں ہے ورنہ تو تخلف نہ ہوتا، معترض مخالف کی دلیل کو اپنی دلیل بنا لیتا ہے۔



معارضہ کی دو قسمیں ہیں (۱) معارضہ جسمیں مناقضہ بھی ہو (۲) معارضہ خالصہ یعنے جسمیں مناقضہ نہ ہو، معارضہ فیہا المناقضہ میں چونکہ ایک خاصیت معارضہ کی اور ایک خاصیت مناقضہ کی ہوتی ہے اسی وجہ سے اسکا نام معارضہ فیہا المناقضہ رکھا گیا تاکہ دونوں خاصیتوں کی رعایت ہو جائے۔ معارضہ کی دو خاصیتیں یہ ہیں، (۱) اثبات ضد مدعی الخصم (۲) اظہار علۃ مبتدءۃ (یعنی دلیل لانا) ان دونوں میں سے معارضہ فیہا المناقضہ میں اظہار علۃ مبتدءۃ ہوتی ہے اور مناقضہ کی دو خاصیتیں یہ ہیں (۱) ابطال دلیل المخالف (۲) اثبات تخلف الحکم عن العلۃ، معارضہ فیہا المناقضہ میں ان دونوں میں سے ابطال دلیل المخالف ہوتی ہے معارضہ فیہا المناقضہ میں چونکہ دونوں کی ایک ایک خاصیت ہوتی ہے اسی وجہ سے اسکا نام دونوں کی رعایت کرتے ہوئے معارضہ فیہا المناقضہ رکھا گیا ہے۔

سوال: اس کا نام معارضہ فیہا المناقضہ کی بجائے مناقضہ فیہا المعارضہ کیوں نہیں رکھا گیا؟

جواب: معارضہ چونکہ قصداً ہوتا ہے اور مناقضہ ضمناً، اسلئے کہ مناقضہ قصدیہ حقیقیہ کا علل مؤثرہ میں امکان نہیں ہوتا قصدی اور ضمنی میں چونکہ قصدی ہی اصل ہے لہٰذا اسی کی رعایت کرتے ہوئے اس کا نام معارضہ فیہا المناقضہ رکھا گیا۔

سوال: معارضہ فیہا المناقضہ میں تو اجتماع ضدین لازم آتا ہے اسلئے کہ معارضہ میں مخالف کی دلیل سے کوئی تعارض نہیں ہوتا بلکہ مدعیٰ کی ضد کو ثابت کیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مخالف کی دلیل مسلم ہے اور مناقضہ میں دلیل ہی کو باطل کیا جاتا ہے لہٰذا معارضہ اور مناقضہ کا جمع ہونا یہ اجتماع ضدین ہے۔

جواب: معارضہ میں اگرچہ بظاہر مخالف کی دلیل کو تسلیم کرنا ہے مگر درحقیقت دلیل کو باطل کرنا ہے اسلئے کہ دلیل لازم اور مدعیٰ ملزوم ہے اور ملزوم کا ابطال لازم کے ابطال کو مستلزم ہوتا ہے لہٰذا معارضہ میں بھی دلیل ہی باطل ہوئی اور مناقضہ میں تو دلیل باطل ہوتی ہی ہے اب دونوں میں کوئی تعارض نہیں رہا۔

معارضہ فیہا المناقضہ کو قلب بھی کہتے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں (۱) قلب العلۃ حکماً والحکم علۃ، اور یہ قلب الاناء سے ماخوذ ہے یعنی برتن کو پلٹ کر اعلیٰ کو اسفل اور اسفل کو اعلیٰ کر دینا، اعلیٰ سے مراد علت ہے چونکہ

یہ اصل ہے اور اسفل سے مراد حکم ہے چونکہ حکم علت کے تابع ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ علت کو حکم اور حکم کو علت بنا دینا، اور قلب کی یہ صورت صرف اسی صورت میں متحقق ہو سکتی ہے جبکہ کسی ایسے حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیا ہو کہ اسمیں پلٹ کر دوبارہ حکم بننے کی صلاحیت ہو اور اگر وصف خالص کو علت قرار دیا ہے جو حکم بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو اسمیں قلب متحقق نہیں ہو سکتا۔

مثال : امام شافعیؒ کے نزدیک کفار کو غیر محصن ہونے کی صورت میں سو کوڑے مارے جائیں گے اور اگر محصن ہو تو رجم کیا جائے گا اور احناف کے نزدیک دونوں صورتوں میں صرف سو کوڑے مارے جائیں گے اسلئے کہ رجم کے لئے محصن ہونا شرط ہے اور احصان کے لئے اسلام شرط ہے لہٰذا کافر خواہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ محصن نہیں ہو سکتا لہٰذا ان کو رجم بھی نہیں کیا جا سکتا صرف سو کوڑے مارے جائیں گے، امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ احصان کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے لہٰذا جسطرح مسلمانوں میں محصنین کو رجم کیا جاتا ہے اور غیر محصنین کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں اسی طرح کفار میں بھی ہوگا، امام شافعیؒ نے سو کوڑوں کو رجم ثیب کے لئے مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے علت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ باکرہ کو چونکہ کوڑے لگتے ہیں لہٰذا ثیبہ کو رجم کیا جائے گا جیساکہ مسلمانوں میں ہے اور سو کوڑے مارنا حکم شرعی ہے تو گویا حکم شرعی کو رجم کی علت قرار دیا ہے اور ہم نے بطور معارضہ شوافع کی بیان کردہ علت کو حکم اور حکم کو علت کر دیا یعنے ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مسلمانوں کے حق میں کوڑے مارنا رجم کی علت ہے بلکہ اسکا عکس ہے کہ مسلمان ثیب کو رجم کرنا یہ علت ہے مسلمان باکرہ کو کوڑے مارنے کی،

مذکورہ مثال معارضہ فیہا المناقضہ کی ہے معارضہ تو اسلئے کہ امام شافعیؒ کا مدعیٰ تھا کہ ثیبہ کو رجم کیا جائیگا احناف نے قلب کے ذریعہ امام شافعیؒ کے مدعیٰ کی ضد یعنے عدم رجم کو ثابت کر دیا اسی کا نام معارضہ ہے اور مناقضہ اسلئے ہے کہ جس حکم شرعی (مأة جلدة) کو رجم کیلئے علت قرار دیا ہے اسمیں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے جلد مسلم کو رجم کی علت قرار دیا اور احناف نے اس کو پلٹ دیا اور کہا کہ رجم مسلم جلد کی علت ہے جب اصل (مقیس علیہ) ہی میں انقلاب تعلیل کا احتمال ہے تو اصل فاسد ہو گئی جس کی وجہ سے قیاس باطل ہو گیا۔

وَالثَّانِیْ قَلْبُ الْوَصْفِ شَاهِدًا عَلَى الْمُعَلِّلِ بَعْدَ اَنْ كَانَ شَاهِدًا لَهٗ وَهُوَ مَاْخُوْذٌ مِنْ قَلْبِ الْجِرَابِ فَاِنَّهٗ كَانَ ظَهْرُهٗ اِلَيْكَ فَصَارَ وَجْهُهٗ اِلَيْكَ اِلَّا اَنَّهٗ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِوَصْفٍ زَائِدٍ فِيْهِ تَفْسِيْرٌ لِلْاَوَّلِ مِثَالُهٗ قَوْلُهُمْ فِيْ صَوْمِ رَمَضَانَ اِنَّهٗ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَاَدّٰى اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ فَقُلْنَا لَمَّا كَانَ صَوْمًا فَرْضًا اِسْتَغْنٰى عَنْ تَعْيِيْنِ النِّيَّةِ بَعْدَ تَعَيُّنِهٖ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ لٰكِنَّهٗ اِنَّمَا يَتَعَيَّنُ بَعْدَ الشُّرُوْعِ وَهٰذَا تَعَيَّنَ قَبْلَ الشُّرُوْعِ،

ترجمہ: اور قلب کی دوسری قسم وہ وصف کو پلٹ دینا ہے اس طور پر کہ مستدل کے خلاف ہو جائے حالانکہ وہ وصف مستدل کے موافق تھا اور یہ قلب الجراب سے ماخوذ ہے کہ اس وصف کی تیری طرف پشت تھی اب اسکا چہرہ تیری طرف ہو جائے مگر قلب کی یہ قسم ایسے وصف زائد کے ساتھ ہوتی ہے جسمیں اول کی تفسیر ہو اس کی مثال شوافع کا قول ہے رمضان کے روزے کے بارے میں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض روزہ ہے لہذا تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جیساکہ قضاء کا روزہ (تعیین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتا) لیکن قضاء کا روزہ شروع کے بعد متعین ہوتا ہے اور یہ (صوم رمضان) پہلے ہی متعین ہو گیا ہے۔

تشریح: مصنف قلب کی قسم ثانی کو بیان فرما رہے ہیں اسکا خلاصہ یہ ہے کہ جو وصف مستدل (معلل) کے موافق تھا معترض نے اسکو اپنے موافق بنالیا، قلب کی یہ قسم قلب الجراب سے ماخوذ ہے، جراب کے معنے تھیلا یا توشہ دان کے ہیں اور توشہ دان یا تھیلے کو پلٹنے کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر باطن اور باطن ظاہر ہو جائے یعنے جس وصف کی پشت تیری طرف تھی یعنے تجھ سے رُخ پھیرے ہوئے تھا اب پشت دشمن کیجانب اور چہرہ تیری جانب ہو گیا یعنے تجھ سے راضی ہو گیا، مطلب یہ کہ جو وصف تیرے مخالف اور دشمن کے موافق تھا اب وہ تیرے موافق اور دشمن کے مخالف ہو گیا یہ مطلب اس صورت میں ہے جبکہ الیک کی ضمیر خطاب کا مرجع معترض ہو اور اگر مرجع مستدل ہو تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اے مستدل جو وصف تیری طرف سے دشمن کے ساتھ محاجہ کر رہا تھا اب وہ دشمن (یعنے معترض) کیطرف سے محاجہ کر رہا ہے۔

قلب کی اس قسم میں بھی معارضہ اور مناقضہ دونوں ہیں معارضہ اس اعتبار سے ہے کہ اب مستدل کی دلیل اس کے مدعیٰ کے خلاف دلالت کرتی ہے اور مناقضہ اس اعتبار سے ہے کہ اس دلیل سے اب مستدل کا مدعا ثابت نہیں ہوگا گویا کہ اسکی دلیل باطل ہو گئی اور دلیل کو باطل قرار دیدینا ہی مناقضہ ہے۔

سوال: وصف واحد دو متضاد حکموں کے لئے شاہد بنے یہ ناممکن ہے؟

جواب: اس وصف میں کچھ زیادتی کر دی جائے گی!

سوال: اگر اس وصف میں اضافہ کر دیا گیا تو وہ بعینہ پہلا وصف نہیں رہا تو یہ معارضہ محضہ ہوگا نہ کہ معارضہ فیہا مناقضۃ؟

جواب: یہ زیادتی وصف اول کیلئے مغیر نہیں ہوگی بلکہ مفسر ہوگی لہذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔

قلب کی قسم ثانی کی مثال یہ ہے، شوافع کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض ہے لہذا روزانہ تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جسطرح کہ قضاء کا روزہ تعیین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتا، شوافع نے فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا ہے اور صوم قضاء پر قیاس کیا ہے، ہم نے معارضہ کرتے ہوئے فرضیت ہی کو عدم تعیین کی علت بنا دیا لہذا جو شوافع کی دلیل تھی اب وہ ہماری دلیل بن گئی، ہم نے کہا جبکہ رمضان کا روزہ فرض ہے

تو اسمیں تعیین نیت کی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ شارع کی جانب سے خود ہی متعین ہے اسلئے کہ شارع علیہ السلام نے فرمایا ہے ۔ اذا انسلخ الشعبان فلا صوم الا عن رمضان ، ایک ہی تعیین کافی ہے اور وہ شارع کیجانب سے موجود ہے لہذا بندے کی جانب سے دوسری تعیین کی ضرورت نہیں ہے جسطرح کہ صوم قضاء میں ایک تعیین کافی ہوتی ہے فرق صرف یہ ہے کہ رمضان کے روزہ کی تعیین شارع کیجانب سے پہلے ہی ہوچکی ہے اور صوم قضاء میں تعیین پہلے سے نہیں بلکہ روزہ شروع کرنے کے بعد ہوئی ہے ۔

وصفِ فرضیت جو کہ مستدل کا شاہد تھا جب اسکی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ بندے کی تعیین دوسری تعیین ہے اسلئے کہ اول تعیین تو شارع کیجانب سے ہوچکی ہے لہذا اب بندے کی تعیین کی ضرورت نہیں رہتی ۔

وَقَدْ تقلبُ الْعِلَّةُ مِنْ وَجْهٍ اٰخَرَ وَهُوَ ضَعِيْفٌ مِثَالُهُ قَوْلُهُمْ هٰذِهٖ عِبَادَةٌ لَا تَمْضِي فِي فَاسِدِهَا فَوَجَبَ اَنْ لَا يَلْزَمَ بِالشُّرُوْعِ كَالْوُضُوْءِ فَيُقَالُ لَهُمْ لَمَّا كَانَ كَذٰلِكَ وَجَبَ اَنْ يَسْتَوِيَ فِيْهِ عَمَلُ النَّذْرِ وَالشُّرُوْعِ كَالْوُضُوْءِ وَهُوَ ضَعِيْفٌ مِنْ وُجُوْهِ الْقَلْبِ لِاَنَّهُ لَمَّا جَاءَ بِحُكْمٍ اٰخَرَ ذَهَبَتِ الْمُنَاقَضَةُ لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ الْكَلَامِ مَعْنَاهُ وَالْاِسْتِوَاءُ مُخْتَلِفٌ فِي الْمَعْنٰى ثُبُوْتٌ مِنْ وَجْهٍ وَسُقُوْطٌ مِنْ وَجْهٍ عَلٰى وَجْهِ التَّضَادِّ وَذٰلِكَ مُبْطِلٌ لِلْقِيَاسِ ،

ترجمہ: اور کبھی قلبِ علت دوسرے طریقہ سے بھی ہوتا ہے اور وہ ضعیف ہے اس کی مثال شوافع کا قول ہے کہ یہ نفلی عبادت ایسی عبادت ہے کہ جس کے فاسد کو پورا کرنے کا حکم نہیں ہے لہذا ضروری ہے کہ وضو کی مانند شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہو تو شوافع کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ جب بات ایسی ہے تو ضروری ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہو جیسے وضو میں ہے اور یہ طریقہ قلب کے طریقوں میں سے ضعیف طریقہ ہے اسلئے کہ جب سائل (معترض) دوسرا حکم لے کر آیا تو مناقضہ ختم ہوگیا اور اس لئے کہ کلام سے مقصود معنے ہوتے ہیں اور برابری معنے میں مختلف ہے من وجہٍ ثبوت ہے اور من وجہٍ سقوط ہے تضاد کے طریقہ پر اور یہ قیاس کو باطل کرنے والا ہے ۔

تشریح: قلب کی مذکورہ دو قسموں کے علاوہ بعض حضرات نے ایک تیسری قسم بھی بیان کی ہے اس کا نام قلبُ التسویہ ہے مگر یہ قسم ضعیف بلکہ فاسد ہے ۔

قلبِ تسویہ کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ نفلی عبادت ایسی عبادت ہے کہ فساد کی صورت میں اسکا اتمام واجب نہیں ہے لہذا شروع کرنے سے بھی واجب نہ ہوگی جیسا کہ وضو میں یہی صورت ہے ۔

یعنی جسطرح وضو میں عمل نذر اور شروع برابر ہیں کہ دونوں صورتوں میں وضو لازم نہیں ہوتا حال یہ ہے کہ

وضو شوافع کے نزدیک مقیس علیہ ہے لہٰذا وضو کے مانند نوافل میں بھی عمل نذر والشروع مساوی ہونے چاہئیں حالانکہ نوافل میں تساوی ممکن نہیں ہے کہ دونوں صورتوں میں عدم لزوم ہو چونکہ نوافل نذر سے بالاجماع لازم ہو جاتے ہیں تو ضروری ہے کہ شروع کرنے سے بھی لازم ہوں تاکہ مقیس علیہ (وضو) اور مقیس (نوافل) میں مساوات متحقق ہو جائے۔

عدم امضار فی الفساد کو شوافع نے عدم لزوم فی الشروع کی علت قرار دیا ہے اور ہم نے اسی عدم امضار فی الفساد کو استوار کی علت بنا دیا اور اس استوار سے لزوم بالشروع لازم آگیا لہٰذا اس حیثیت سے قلب ہو گیا اسلئے کہ شوافع کا دعویٰ عدم لزوم بالشروع کا تھا اور قلب سے لزوم بالشروع لازم آگیا۔

وہو ضعیف، مصنف رح قلب تسویہ کے ضعف کی وجہ بیان فرمارہے ہیں جو قلب احناف نے شوافع کے جواب میں پیش کیا ہے اس کے ضعف کی دو وجہیں ہیں ایک کو لانہ لما جاء سے بیان فرمارہے ہیں اسکی تفصیل یہ ہے کہ قلب کی صحت کے لئے مستدل کے مدعا کی نقیض کو ثابت کرنا ضروری ہوتا ہے مستدل (امام شافعیؒ) کا مدعا عدم لزوم بالشروع تھا اور معترض نے اصل وفرع میں تسویہ ثابت کیا ہے حالانکہ عدم لزوم بالشروع کی نقیض لزوم بالشروع کو ثابت کرنا چاہئے تھا لہٰذا مناقضہ ختم ہو گیا۔

ولان المقصود، اس عبارت سے مصنف رح ضعف قلب تسویہ کی دوسری قسم کو بیان فرمارہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مقصود کلام سے اس کے معنے ہوتے ہیں نہ کہ الفاظ، معترض نے قلب تسویہ کے ذریعہ اصل وفرع میں جو تسویہ ثابت کیا ہے اگرچہ یہ اثبات تسویہ مستدل کے دعوے کی نقیض کو مستلزم ہے مگر یہ استوار محض لفظی ہے حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ استوار نذر اور شروع کا اصل (وضو) میں باعتبار عدم الزام ہے اس لئے کہ وضو جس طرح نذر سے لازم نہیں ہوتا شروع کرنے سے بھی لازم نہیں ہوتا یہ استوار سقوطی ہے اور فرع (نفل) میں استواء باعتبار الزام ہے یہ استوار ثبوتی ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول ثبوت من وجہ اور سقوط من وجہ سے اشارہ کیا ہے۔

علےٰ وجہ التضاد، اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل (وضو) میں استوار باعتبار عدم لزوم ہے اور فرع (نفل) میں استوار باعتبار لزوم ہے اسی کا نام تضاد ہے۔

وذلک مبطل للقیاس، اصل وفرع میں ثبوتاً وسقوطاً استوار کا اختلاف قیاس کے لئے مبطل ہے اسلئے کہ جو حکم اصل (مقیس علیہ) میں موجود ہی نہ ہو اسکا تعدیہ فرع (مقیس) کیجانب محال ہے اسلئے کہ فرع میں جو حکم ہے وہ لزوم ہے اور شروع کا ملزم ہونا (اصل) وضو کے اندر موجود ہی نہیں ہے تو پھر فرع کی جانب اس حکم کے متعدی ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

وَاَمَّا الْمُعَارَضَةُ الْخَالِصَةُ فَنَوْعَانِ اَحَدُهُمَا فِيْ حُكْمِ الْفَرْعِ وَهُوَ صَحِيْحٌ وَالثَّانِيْ فِيْ عِلَّةِ الْاَصْلِ وَذٰلِكَ بَاطِلٌ لِعَدَمِ حُكْمِهٖ وَلِفَسَادِهٖ لَوْ اَفَادَ تَعْدِيَتَهٗ لِاَنَّهٗ لَا اِتِّصَالَ لَهٗ بِمَوْضِعِ النِّزَاعِ اِلَّا مِنْ حَيْثُ يَنْعَدِمُ تِلْكَ الْعِلَّةُ فِيْهِ وَعَدَمُ الْعِلَّةِ لَا يُوْجِبُ عَدَمَ الْحُكْمِ وَكُلُّ كَلَامٍ صَحِيْحٍ فِي الْاَصْلِ يُذْكَرُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمُفَارَقَةِ فَاذْكُرْهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمُمَانَعَةِ كَقَوْلِهِمْ فِيْ اِعْتَاقِ الرَّاهِنِ لِاَنَّهٗ تَصَرُّفٌ يُلَاقِيْ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ بِالْاِبْطَالِ فَكَانَ مَرْدُوْدًا كَالْبَيْعِ فَقَالُوْا هٰذَا كَالْبَيْعِ لِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ بِخِلَافِ الْعِتْقِ وَالْوَجْهُ فِيْهِ اَنْ يَقُوْلَ الْقِيَاسُ لِتَعْدِيَةِ حُكْمِ الْاَصْلِ دُوْنَ تَغَيُّرِهٖ وَحُكْمُ الْاَصْلِ وَقْفُ مَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالْفَسْخَ وَاَنْتَ فِي الْفَرْعِ تُبْطِلُ اَصْلًا مَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ،

ترجمہ: اور بہرحال معارضہ خالصہ کی دو قسمیں ہیں انہیں سے ایک معارضہ فی حکم الفرع ہے اور دوسرا معارضہ فی علۃ الاصل ہے اور یہ باطل ہے تعلیل کا حکم نہ ہونے کی وجہ سے اور تعلیل کے فاسد ہونے کی وجہ سے اگر تعلیل تعدیہ حکم کا فائدہ دے اسلئے کہ معارضہ فی علۃ الاصل کا محل نزاع (حکم فرع) سے کوئی تعلق نہیں ہے مگر صرف اس حیثیت سے کہ (سائل کی بیان کردہ) علت فرع میں نہیں ہے اور عدم علت عدم حکم کے لئے موجب نہیں ہوتی، اور ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے صحیح ہو جسکو مفارقت کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے آپ اس کو ممانعت کے طریقہ پر ذکر کردیں جیسے شوافع کا قول ہے اعتاق راہن کے سلسلہ میں کہ یہ ایسا تصرف ہے کہ جو حق مرتہن کو باطل کرتا ہے تو اعتاق مثل بیع مردود ہوگا تو ہمارے اصحاب نے کہا کہ یہ اعتاق بیع کے مانند نہیں ہے اسلئے کہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے بخلاف عتق کے، اور ایراد کا اسمیں طریقہ یہ ہے کہ (سائل) یوں کہے کہ قیاس اصل (مقیس علیہ) کے حکم کے تعدیہ کے لئے ہے نہ کہ اس کو متغیر کرنے کیلئے اور اصل کا حکم توقف ہے ایسا توقف جو کہ رد اور فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور آپ فرع (اعتاق) میں اس چیز کو بالکلیہ باطل کر رہے ہیں جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی۔

تشریح: معارضہ کی دو قسمیں تھیں معارضہ فیہا المناقضہ اور معارضہ خالصہ، اول کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے یہ دوسری قسم کا بیان ہے اہل مناظرہ اس کو معارضہ بالغیر کہتے ہیں اسکی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ فرع کے حکم میں معارضہ ہو اور یہ صحیح ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ معترض یہ کہے کہ ہمارے پاس ایسی دلیل ہے جو مقیس میں ثابت کردہ حکم کی ضد پر دلالت کرتی ہے اس کی پانچ قسمیں ہیں جن کو مصنف ؒ نے چھوڑ دیا ہے لہٰذا ہم نے بھی چھوڑ دیا، معارضہ کی اس قسم کی صحت کی وجہ یہ ہے اسمیں حکم اول کی ضد کو دوسری دلیل کے ذریعہ معینہ اسی محل میں ثابت کیا جاتا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ جب امام شافعی ؒ نے یہ کہا کہ مسح وضو میں رکن ہے اور رکن

میں تثلیث سنت ہے لہذا مسح میں بھی تثلیث سنت ہوگی، امام شافعی رح نے رکنیت کو تثلیث کی علت قرار دیا ہے اور اعضاء مغسولہ پر قیاس کیا ہے اور ہم نے امام شافعی رح کی ثابت کردہ سنیت تثلیث کی ضد یعنی عدم تثلیث کو دوسری دلیل سے ثابت کیا ہے اور وہ یہ کہ مسح راس کو مسح علی الخفین پر قیاس کیا ہے اور اسطرح کہا ہے کہ مسح خف بھی مسح ہے اور مسح ہونا تثلیث کو مستلزم نہیں بلکہ مسح تخفیف کو چاہتا ہے اور تخفیف ایک مرتبہ کرنے میں ہے جیسے مسح علی الخفین والجبیرہ وغیرہ لہذا مسح راس بھی ایک ہی مرتبہ ہوگا۔

مذکورہ طریقہ استدلال میں مخالف کی دلیل کو باطل نہیں کیا گیا بلکہ دوسری دلیل سے مخالف کے ثابت کردہ حکم کی ضد کو ثابت کیا ہے لہذا اسکا حکم یہ ہوگا کہ تعارض کیوجہ سے دونوں حکموں (تثلیث اور عدم تثلیث) پر عمل ممتنع ہوگا اور وجوہ ترجیح میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے گی ما قبل میں عدم تثلیث مسح کو ترجیح دی جا چکی ہے۔

والنوع الثانی فی علۃ الاصل، معارضہ خالصہ کی قسم ثانی کا بیان ہے اس کو معارضہ بالمفارقہ بھی کہتے ہیں اسلئے کہ سائل ایسی علت لاتا ہے کہ جس کیوجہ سے اصل و فرع کے درمیان فرق ہو جاتا ہے اور یہ فاسد ہے، اس قسم میں اصل (مقیس علیہ) کی علت کو باطل قرار دیدیا جاتا ہے کہ آپ نے جو علت بیان کی ہے علت وہ نہیں ہے بلکہ علت دوسری ہے اور وہ فرع (مقیس) میں موجود نہیں ہے لہذا علت مشترکہ کے نہ ہونے کی وجہ سے آپ کا ثابت کردہ حکم فرع میں بھی نہیں ہوگا، معارضہ کی یہ قسم باطل ہے اسلئے کہ معترض مستدل کی علت کے مقابلہ میں یا تو علت متعدیہ بیان کرے گا یا غیر متعدیہ، ثانی کا باطل ہونا ظاہر ہے اسلئے کہ علت کا متعدیہ ہونا ضروری ہے۔

معترض کے علت متعدیہ بیان کرنے کی مثال یہ ہے کہ جب احناف نے چونے کو چونے کے عوض متفاضلاً بیچنے کی حرمت کی علت قدر و جنس کو قرار دیا جیسا کہ گندم اور جو وغیرہ کے اندر ہے سائل (امام شافعی) نے اس پر یہ اعتراض کر دیا کہ حرمت کی علت قدر و جنس نہیں ہے بلکہ اقتیات اور ادخار ہے (یعنی غذا کے کام آنا اور ذخیرہ کی صلاحیت ہونا) اور یہ علت متعدیہ ہے اسلئے کہ گندم اور جو کے علاوہ چاول، باجرہ وغیرہ میں پائی جاتی ہے مگر یہ علت چونے میں نہیں پائی جاتی لہذا چونے کا تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا حرام نہ ہوگا، یا سائل علت غیر متعدیہ بیان کرے گا مثلاً جب احناف نے بیع الحدید بالحدید کو متفاضلاً قدر و جنس میں مشترک ہونے کیوجہ سے حرام کہا تو امام شافعی رح نے فرمایا کہ علت قدر و جنس نہیں جیسا کہ آپ فرماتے ہیں بلکہ علت ثمنیت ہے اور یہ حدید میں موجود نہیں ہے لہذا حدید کو حدید کے عوض تفاضل کے ساتھ بیچنا حرام نہ ہوگا، مگر معترض نے علت حرمت ثمنیت کو قرار دیا ہے اور یہ علت غیر متعدیہ ہے اسلئے کہ ثمنیت صرف سونے اور چاندی میں ہوتی ہے اور کسی چیز میں نہیں ہوتی، سائل کا معارضہ میں علت غیر متعدیہ بیان کرنا تو ظاہر البطلان ہے اسلئے کہ تعلیل کا

حکم موجود نہیں ہے اور وہ ہے تعدیہ لہٰذا تعلیل بلا فائدہ ہوگی، اور اول صورت جبکہ معترض علتِ متعدیہ بیان کرتا ہے تب بھی معارضہ باطل ہے اس صورت کے بطلان کو مصنف رح نے ولفسادہ لوافاد تعدیۃ الخ سے بیان کیا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ علت غیر متعدیہ کی صورت میں معارضہ کا متنازع فیہ (فرع) کے ساتھ تعلق صرف یہ ہیکہ اس سے فرع میں عدم علت ثابت ہوگی اور عدم علت عدم حکم کو واجب نہیں کرتی اسلئے کہ حکم مختلف علتوں سے ثابت ہو سکتا ہے جیساکہ حرارت آگ اور سورج سے حاصل ہوتی ہے یعنے حرارت کے لئے آگ اور سورج علتیں ہیں اگر انہیں سے ایک علت منتفی ہوجائے تو حرارت کا منتفی ہونا ضروری نہیں ہے اسی طرح روشنی سورج، چاند، چراغ وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے روشنی معلول اور یہ تینوں چیزیں اس کی علت ہیں اگر کوئی ایک علت معدوم ہوجائے تو روشنی کا معدوم ہونا ضروری نہیں۔

وکل کلام صحیح فی الاصل الخ: معارضہ فی علۃ المستدل (جس کو معارضہ بالمفارقہ بھی کہتے ہیں) چونکہ اکثر کے نزدیک فاسد ہے مصنف علیہ الرحمہ معارضہ مفارقہ کو بیان کرنے کے بعد ایک قاعدہ کلیہ بیان فرمارہے ہیں اگر معارضہ بالمفارقہ کو اس قاعدہ کے مطابق لایا جائے تو یہ معارضہ مقبولہ ہوجائے گا اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ معارضہ بالمفارقہ کو ممانعت کے طریقہ پر پیش کردیا جائے تاکہ مخالف کو یہ کہنے کا موقعہ نہ ملے کہ معارضہ بالمفارقہ تو باطل ہے اور کلام مردود ہونے کی بجائے مقبول ہوجائے۔

اس کی مثال یہ ہے مثلاً اگر راہن نے شے مرہون کو مرتہن کی اجازت کے بغیر فروخت کردیا تو بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گی اگر مرتہن اجازت دے تو بیع درست ہوگی ورنہ نہیں، اور اگر راہن عبد مرہون کو آزاد کردے تو احناف کے نزدیک عتق جائز ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک اگر راہن مالدار ہے تو عتق صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں ہے اگرچہ مرتہن اجازت بھی دیدے، امام شافعی رح نے عتق کو بیع پر قیاس کیا ہے اور بیع کو اصل اور عتق کو فرع قرار دیا ہے اور دونوں کے درمیان علتِ مشترکہ ابطالِ حقِ غیر ہے یعنے دونوں صورتوں میں مرتہن کے حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے۔

ہمارے اصحاب میں سے جو مفارقہ کے قائل ہیں انہوں نے معارضہ کے طریق پر اسکا جواب دیا ہے کہ بیع عتق کے مثل نہیں ہے کیونکہ بیع میں احتمالِ فسخ ہونے کیوجہ سے موقوف ہونے کی صلاحیت ہے مگر عتق کے اندر اولاً توقف نہیں ہوتا آزادی فوراً ثابت ہوجاتی ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر عتق منعقد ہوگیا تو اس میں احتمالِ فسخ نہیں ہے لہٰذا عتق اور بیع کے درمیان یہ بیّن فرق ہے عدم جوازِ بیع کی وہ علت نہیں ہے جو آپنے بیان فرمائی ہے بلکہ اس کی علت احتمالِ فسخ ہے حالانکہ یہ علت فرع (اعتاق) میں نہیں ہے لہٰذا قیاس درست نہیں ہے۔

مذکورہ فرق اگرچہ درست ہے مگر معارضہ کی صورت میں ہے اس کو آپ ممانعت کی صورت میں پیش کریں

اور اسطرح کہیں کہ قیاس اسلئے نہیں ہوتا کہ اصل کا حکم متغیر ہو جائے بلکہ اصل کے حکم کے تعدیہ کے لئے ہوتا ہے اور یہاں تعدیہ نہیں ہے بلکہ تغییر ہے کیونکہ اصل (بیع) کا حکم ایسا توقف ہے جو ابتداء میں احتمال رد اور بعد الانعقاد احتمال فسخ رکھتا ہے حالانکہ آپنے فرع (اعتاق) میں ابطال کلی کر دیا کیونکہ یہ فرع فسخ ورد کا احتمال نہیں رکھتی لہٰذا قیاس درست نہ ہوگا کیونکہ یہاں فرع میں اصل کا حکم ہی نہیں ہے تو پھر یہ جدید حکم ہوگا جو اصل سے متعدی ہو کر نہیں آیا اسی کا نام تغییر حکم اصل ہے۔

فَصْلٌ فِي التَّرْجِيحِ، وَإِذَا قَامَتِ الْمُعَارَضَةُ كَانَ السَّبِيلُ فِيهِ التَّرْجِيحُ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فَضْلِ أَحَدِ الْمِثْلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ وَصْفًا حَتَّى قَالُوا إِنَّ الْقِيَاسَ لَا يَتَرَجَّحُ بِقِيَاسٍ آخَرَ وَكَذٰلِكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِنَّمَا يَتَرَجَّحُ الْبَعْضُ عَلَى الْبَعْضِ بِقُوَّةٍ فِيهِ وَكَذٰلِكَ صَاحِبُ الْجِرَاحَاتِ لَا يَتَرَجَّحُ عَلَى صَاحِبِ جِرَاحَةٍ وَاحِدَةٍ،

ترجمہ: یہ فصل ترجیح کے بیان میں ہے اور جب معارضہ واقع ہو جائے تو طریقہ اسمیں ترجیح ہے اور ترجیح سے مراد دو مثلوں میں سے ایک کو وصف کے اعتبار سے فضیلت دینا یہاں تک کہ اصولیین نے کہا ہے کہ قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے راجح نہ ہوگا اور اسی طرح کتاب اور سنت، اور بعض بعض پر راجح ہوگا بعض کے اندر قوۃ کیوجہ سے اور ایسے ہی متعدد زخم والا ایک زخم والے پر راجح نہ ہوگا۔

تشریح: مصنف رح معارضہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد معارضہ کو دفع کرنے کا طریقہ بیان فرماتے ہیں جب ادلہ میں تعارض واقع ہو جاتا ہے تو ترجیح کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ معارضہ ختم ہو جائے۔ اگر مستدل وجہ ترجیح بیان کر دیتا ہے تو معترض کا معارضہ دفع ہو جاتا ہے اور مستدل کا دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے اور اگر مستدل وجہ ترجیح بیان نہ کر سکے تو منقطع الدلیل اور عاجز شمار ہوگا اور معترض کو یہ حق ہوگا کہ دوسری ترجیح پیش کر کے اس کا معارضہ کرے،

ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کو دوسرے پر کسی خاص وصف کی وجہ سے ترجیح دیدینا مصنف کے قول وصفاً کا یہ مطلب ہے کہ وہ شے جس کی وجہ سے ترجیح واقع ہو رہی ہے وہ دلیل مستقل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر پائی جائے، وصفاً کی قید سے ترجیح بکثرت الادلہ خارج ہو گئی بایں طور کہ ایک جانب ایک آیت ہو اور دوسری طرف دو آیتیں، یا ایک جانب ایک حدیث ہو اور دوسری جانب دو حدیثیں یا ایک جانب ایک قیاس ہو اور دوسری جانب دو قیاس ہوں اسلئے کہ یہ زیادتی ذات میں ہے نہ کہ وصف میں، یہی وجہ ہے کہ اکثر اصولیین نے کہا ہے کہ ترجیح کثرت ادلہ سے نہیں ہوگی اسلئے کہ شے میں قوت اس

وصف کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جو شئے کی ذات میں موجود ہو دو عادل شاہدوں کی عدالت میں ان کے ساتھ اور شاہد ملانے سے قوت پیدا نہیں ہوگی، مثلاً شاہدین عدلین پر چار عادل شاہدوں کو ترجیح نہیں ہوگی ترجیح وصف کی وجہ سے ہوگی مثلاً شاہدین عدلین کی شہادت بہت سے مستور الحال کی شہادت پر راجح ہوگی اسی طرح دو عادل شاہدوں کی شہادت پر چار عادل شاہدوں کی شہادت کو ترجیح نہیں ہوگی۔

وکذلک الکتاب والسنۃ، کتاب وسنت وقیاس میں بھی ترجیح کثرت کی وجہ سے نہیں ہوگی بلکہ وصف کی وجہ سے ہوگی مثلاً ایک طرف آیت مفسر ہو اور دوسری طرف مجمل تو مفسر کو ترجیح ہوگی، اسی طرح ایک جانب خبر واحد ہو اور دوسری جانب خبر مشہور تو خبر مشہور کو ترجیح ہوگی۔

وکذلک صاحب الجراحات سے مصنف رح ترجیح کے مسئلہ کو ایک حسّی مثال سے سمجھا رہے ہیں مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص کے چند مہلک زخم لگا دیئے اور دوسرے نے صرف ایک مہلک زخم لگایا اور مجروح مرگیا تو دیت دونوں زخم لگانے والوں پر برابر واجب ہوگی یہ نہیں ہوگا کہ زیادہ زخم لگانے والے پر زیادہ واجب ہو اور کم لگانے والے پر کم واجب ہو البتہ شدت اور خفت کے اعتبار سے دیت میں فرق ہوگا مثلاً ایک شخص نے مہلک زخم لگایا مثلاً گردن کاٹ دی اور دوسرے نے ہاتھ کاٹ دیا تو اس صورت میں گلا کاٹنے والے پر دیت واجب ہوگی اور ہاتھ کاٹنے والے پر دیت واجب نہ ہوگی۔

وَالَّذِیْ یَقَعُ بِہِ التَّرْجِیْحُ اَرْبَعَۃٌ اَلتَّرْجِیْحُ بِقُوَّۃِ الْاَثَرِ لِاَنَّ الْاَثَرَ مَعْنًی فِی الْحُجَّۃِ فَمَہْمَا قَوِیَ کَانَ اَوْلٰی لِفَضْلٍ فِیْ وَصْفِ الْحُجَّۃِ عَلٰی مِثَالِ الْاِسْتِحْسَانِ فِیْ مُعَارَضَۃِ الْقِیَاسِ وَالتَّرْجِیْحُ بِقُوَّۃِ ثَبَاتِہٖ عَلَی الْحُکْمِ الْمَشْہُوْدِ بِہٖ کَقَوْلِنَا فِیْ مَسْحِ الرَّاْسِ اَنَّہٗ مَسْحٌ لِاَنَّہٗ اَثْبَتُ فِیْ دَلَالَۃِ التَّخْفِیْفِ مِنْ قَوْلِہِمْ اَنَّہٗ رُکْنٌ فِیْ دَلَالَۃِ التَّکْرَارِ فَاِنَّ اَرْکَانَ الصَّلٰوۃِ تَمَامُہَا بِالْاِکْمَالِ دُوْنَ التَّکْرَارِ فَاَمَّا اَثَرُ الْمَسْحِ فِی التَّخْفِیْفِ فَلَازِمٌ فِیْ کُلِّ مَا لَا یُعْقَلُ تَطْہِیْرًا کَالتَّیَمُّمِ وَنَحْوِہٖ،

ترجمہ: اور جن کے ذریعہ ترجیح واقع ہوتی ہے وہ چار ہیں ۱ قوت تاثیر کی وجہ سے ترجیح اسلئے کہ اثر حجت میں ایک وصف ہے پس اثر جس قدر قوی ہوگا تو اس سے احتجاج کرنا اولیٰ ہوگا، وصف حجت میں زیادتی کی وجہ سے جیسے استحسان کی مثال ہے قیاس کے معارضہ میں ۲ ترجیح واقع ہوتی ہے قوت ثبات وصف سے اس حکم پر جسکا یہ شاہد اور دلیل ہے جیساکہ ہمارا قول ہے مسح راس میں کہ یہ مسح ہے (فلا یسن تکرارہ) اسلئے کہ مسح اثبت ہے تخفیف کی دلالت میں، شوافع کے اس قول سے کہ وہ رکن ہے لہٰذا تکرار پر دلالت زیادہ ہوگی

اسلئے کہ ارکان صلوٰۃ کی تتمیم تکمیل سے ہوتی ہے نہ کہ تکرار سے، پس بہر حال مسح کا اثر تخفیف میں لازم ہے تطہیر غیر معقول میں جیسے تیمم اور اس کے مثل،

تشریح: وہ امور کہ جن سے ایک قیاس کی دوسرے قیاس پر ترجیح واقع ہوتی ہے وہ چار ہیں ۱ قوۃ تاثیر جیسے اکثر مقامات پر استحسان کو قیاس جلی پر ترجیح دی جاتی ہے وہ صرف قوتِ تاثیر کی وجہ سے دیجاتی ہے اسلئے کہ اثر تحت میں ایک وصف ہے مستقل دلیل نہیں ہے۔

۲ والترجیح بقوۃ ثباتہ، ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ الزم ہو اور دوسرے قیاس کا الزم نہ ہو تو الزم کو غیر الزم پر ترجیح دیجائیگی اسی کا نام قوتِ ثباتِ وصف ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے تثلیثِ مسح راس کی علت رکنیت نکالی ہے اور احناف نے مسح ہی کو علت قرار دیا ہے اسلئے کہ مسح خود تخفیف کو چاہتا ہے احناف کی بیان کردہ علت شوافع کی بیان کردہ علت سے اثبات حکم کے لئے الزم ہے اسلئے کہ خود مسح کے معنی میں تخفیف داخل ہے اور تخفیف عدم تکرار میں ہے نہ کہ تکرار میں، امام شافعیؒ نے رکنیت کو تثلیث کی علت قرار دیا ہے حالانکہ رکنیت کی معنے کے اعتبار سے تثلیث پر کوئی دلالت نہیں ہے اسلئے کہ ارکانِ صلوٰۃ کی تتمیم اکمال سے ہے نہ کہ تکرار سے اسی کا نام طمانینتِ ارکان ہے رکنیت کی وجہ سے تکرار سوائے اعضاء مغسولہ کے وضو میں اور کہیں نہیں پائی جاتی بخلاف مسح کے کہ مسح ہر جگہ تخفیف کا باعث ہے مثلاً مسح خف میں، مسح جبیرہ میں، تیمم میں، نماز میں بہت سے ارکان ہیں مگر کسی میں تکرار نہیں ہے جیسے قیام، رکوع، معلوم ہوا کہ رکنیت تکرار کی علت نہیں ہے، بظاہر سجدہ سے شبہ ہو سکتا ہے کہ اسمیں تکرار ہے حالانکہ تکرار نہیں ہے اسلئے کہ ہر سجدہ مستقل رکن ہے اگر ایک سجدہ رہ گیا تو نماز ہی درست نہ ہوگی۔

فی کل مالا یعقل الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، **سوال:** آپ نے فرمایا کہ مسح اپنے معنے کے اعتبار سے تخفیف کو چاہتا ہے یہی وجہ ہے جہاں جہاں مسح ہے تکرار نہیں ہے حالانکہ مسح بالحجر بوقت الاستنجاء بھی مسح ہے مگر اسمیں تثلیث سنت ہے۔

جواب: تطہیر سے مراد تطہیر غیر معقول ہے اور مسح استنجاء میں تطہیر معقول ہے، مطلب یہ ہیکہ تثلیث تطہیر غیر معقول میں سنت نہیں ہے تطہیر معقول میں تثلیث سنت ہو سکتی ہے۔

وَالتَّرْجِيْحُ بِكَثْرَةِ الْأُصُوْلِ لِأَنَّ فِيْ كَثْرَةِ الْأُصُوْلِ زِيَادَةَ لُزُوْمِ الْحُكْمِ مَعَهٗ وَالتَّرْجِيْحُ بِالْعَدَمِ وَهُوَ أَضْعَفُ مِنْ وُجُوْهِ التَّرْجِيْحِ لِأَنَّ الْعَدَمَ لَا يَتَعَلَّقُ بِهٖ حُكْمٌ لٰكِنَّ الْحُكْمَ إِذَا تَعَلَّقَ بِوَصْفٍ ثُمَّ عَدِمَ عِنْدَ عَدَمِهٖ كَانَ أَوْضَحَ لِصِحَّتِهٖ،

ترجمہ: اور ترجیح واقع ہوتی ہے کثرت اصول سے اسلئے کہ کثرت اصول میں حکم کے لزوم کی زیادتی ہے وصف کے ساتھ، اور ترجیح واقع ہوتی ہے عدم وصف کے وقت عدم حکم سے اور یہ طریقہ وجوہ ترجیح میں سے اضعف ہے اسلئے کہ عدم کے ساتھ حکم کا تعلق نہیں ہوتا لیکن حکم جب کسی وصف کے ساتھ متعلق ہو اور پھر وہ حکم عدم وصف کی وجہ سے معدوم ہو جائے تو یہ تعلق صحت حکم کے لئے اوضح ہوگا۔

تشریح: وجوہ ترجیح کی اقسام اربعہ میں سے یہ تیسری وجہ کا بیان ہے اس کو ترجیح بکثرۃ الاصول کہتے ہیں اسکا مطلب یہ ہے کہ جس حکم کے اصول (مقیس علیہ) جسقدر زیادہ ہوں گے وہ حکم اپنے وصف کے لئے اسی قدر لازم ہوگا اسلئے کہ کثرت اصول تاکید کو واجب کرتی ہے جس کی وجہ سے نفس وصف میں قوت پیدا ہو جاتی ہے اسی وجہ سے اس وصف میں ترجیح کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے، مطلب یہ کہ جس حکم کے جسقدر شواہد اور نظائر زیادہ ہونگے اسی کو ترجیح دی جائے گی مثلاً مسح راس میں عدم تثلیث کے اصول (مقیس علیہ) زیادہ ہیں بہ نسبت تثلیث کے مثلاً مسح جبیرہ میں تثلیث نہیں مسح علی الخفین میں نہیں بخلاف تثلیث کے کہ اسکا مقیس علیہ صرف ایک ہے اور وہ ہے وضو میں اعضار مغسولہ کا تین بار دھونا۔

سوال: سابق میں گذر چکا ہے کہ ترجیح بکثرت الادلہ جائز نہیں ہے ترجیح کی قسم ثالث سے معلوم ہوتا ہے کہ جائز ہے یہی وجہ ہے کہ شوافع اور احناف میں سے بعض حضرات نے ترجیح بکثرت اصول سے انکار کیا ہے۔

جواب: ترجیح مذکورہ وجوہ ثلثہ درحقیقت ایک ہیں یعنے ترجیح بقوۃ التاثیر، مگر جہات کے مختلف ہونے کی وجہ سے بظاہر تین معلوم ہوتی ہیں اول وجہ ترجیح میں نظر وصف پر ہے اور ثانی میں حکم پر اور ثالث میں مقیس علیہ پر،

والترجیح بالعدم عند عدمہ، یہ چوتھی وجہ ترجیح کا بیان ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر علت موجود ہو تو حکم موجود ہو مگر علت کے معدوم ہونے کی صورت میں حکم کا معدوم ہونا ضروری نہ ہو مثلاً سورج اور روشنی، جب سورج ہوگا روشنی ہوگی مگر یہ ضروری نہیں کہ اگر سورج نہ ہو تو روشنی بھی نہ ہو بلکہ دیگر طریقوں سے روشنی ہو سکتی ہے اس کا نام اطراد ہے، کبھی علت ایسی ہوتی ہے کہ علت موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو علت معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہو جیسے دن اور سورج، سورج دن کے لئے علت تامہ ہے جب سورج موجود ہوگا تو دن ضرور موجود ہوگا اور جب سورج معدوم ہوگا تو دن بھی معدوم ہوگا اس کا نام انعکاس ہے لہٰذا جہاں وجوداً اور عدماً حکم کے وجود اور عدم کا تعلق وصف کے ساتھ ہوگا اس کو اس حکم پر ترجیح ہوگی جہاں حکم کا تعلق وصف کے ساتھ صرف وجوداً ہوگا۔

(مثال) مسح راس میں حکم کا تعلق وصف کے ساتھ وجوداً اور عدماً ہے جہاں مسح ہے وہاں تثلیث نہیں ہے مثلاً مسح علی الخفین، مسح علی الجبیرہ وغیرہ، اور جہاں مسح نہیں ہے وہاں تثلیث ہے مثلاً غسل اعضار فی الوضو

بخلاف رکنیت کے کہ رکنیت کے ساتھ تعلق وجوداً اور عدماً نہیں ہے مثلاً شوافع کا کہنا کہ مسح راس چونکہ رکن ہے لہٰذا اسمیں تثلیث ہوگی جیسا کہ اعضاء مغسولہ میں تثلیث ہے حالانکہ اسمیں عکس نہیں ہے اسلئے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو رکن نہ ہو اسمیں تثلیث نہ ہو حالانکہ مضمضہ اور استنشاق رکن نہیں ہیں مگر انکی تثلیث ہے ترجیح کی یہ قسم عام اصولیین کے نزدیک صحیح ہے اسلئے کہ حکم کے عدم اور وجود کا دار ومدار اگر علت کے وجود اور عدم پر ہو تو یہ علت کے ساتھ اختصاص کی علامت ہے۔

وہو اضعف من وجوہ الترجیح، ترجیح کی چوتھی قسم ضعیف ہے اگر چوتھی قسم کا اول تین میں سے کسی کے ساتھ معارضہ ہوجائے تو اس قسم پر راجح ہوگی، ترجیح کی اس قسم کی صحت میں بھی اختلاف ہے بعض متاخرین کے نزدیک اس قسم کا کوئی اعتبار نہیں ہے اسلئے کہ عدم کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا کیونکہ عدم کوئی شئے نہیں ہوتی لہٰذا یہ قسم مرجح بھی نہیں بن سکتی مگر عامۃ المتاخرین اس کی صحت کے قائل ہیں اور اسباب ترجیح میں سے ایک سبب سمجھتے ہیں اسلئے کہ عدم حکم عند عدم الوصف حکم کے اس وصف کے ساتھ اختصاص کی علامت ہے اس طریقہ سے یہ قسم بھی مرجح بن سکتی ہے لیکن ضعیف ہے اسلئے کہ اس قسم میں نسبت عدم کی طرف لازم آتی ہے اور عدم کوئی شئے نہیں ہوتی۔

وَاِذَا تَعَارَضَ ضَرْبَا تَرْجِیْحٍ کَانَ الرُّجْحَانُ بِالذَّاتِ اَحَقُّ مِنْہُ بِالْحَالِ لِاَنَّ الْحَالَ قَائِمَۃٌ بِالذَّاتِ تَابِعَۃٌ لَہٗ وَالتَّبَعُ لَایَصْلُحُ مُبْطِلاً لِلْاَصْلِ وَعَلٰی ھٰذَا قُلْنَا فِیْ صَوْمِ رَمَضَانَ اِنَّہٗ یَتَاَدّٰی بِنِیَّۃٍ قَبْلَ اِنْتِصَافِ النَّھَارِ لِاَنَّہٗ رُکْنٌ وَاحِدٌ یَتَعَلَّقُ بِالْعَزِیْمَۃِ فَاِذَا وُجِدَتْ فِی الْبَعْضِ دُوْنَ الْبَعْضِ تَعَارَضَا فَرَجَّحْنَا بِالْکَثْرَۃِ لِاَنَّہٗ مِنْ بَابِ الْوُجُوْدِ وَلَمْ نُرَجِّحْ بِالْفَسَادِ اِحْتِیَاطًا فِیْ بَابِ الْعِبَادَاتِ لِاَنَّہٗ تَرْجِیْحٌ بِمَعْنًی فِی الْحَالِ،

ترجمہ: اور جب ترجیح کی دو قسموں میں تعارض واقع ہوجائے تو وصف ذاتی کی وجہ سے رجحان زیادہ حقدار ہوگا اس رجحان سے جو وصف عارضی کی وجہ سے ہو اسلئے کہ حال ذات کے ساتھ قائم اور اس کے تابع ہوتا ہے اور تابع میں اصل کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور اسی اصول کے مطابق ہم نے رمضان کے روزے کے بارے میں کہا ہے کہ رمضان کا روزہ قبل نصف النہار ادا ہوجائے گا اسلئے کہ روزہ ایک رکن ہے اس کی صحت نیت سے متعلق ہے پس جب نیت بعض نہار میں پائی گئی نہ کہ بعض میں تو دونوں میں تعارض واقع ہوگیا تو ہم نے کثرت اجزاء کے اعتبار سے ترجیح دیدی اسلئے کہ (کثرت اجزاء) کے اعتبار سے ترجیح باب وجود (ذات) سے ہے اور باب عبادات میں فساد کو ترجیح نہیں دی اسلئے کہ (ترجیح الفساد) ایسے

معنے کے ذریعہ ہے جو وصفِ عارضی کے درجہ میں ہے۔

تشریح: جسطرح ادلہ کے درمیان تعارض واقع ہوجاتا ہے اور ترجیح کی ضرورت پیش آتی ہے اسی طرح وجوہ ترجیح میں بھی تعارض واقع ہوجاتا ہے مثلاً دو قیاسوں میں تعارض واقع ہوا اور ہر قیاس کے لئے وجہ ترجیح ہے تو اس صورت میں ترجیح کی دونوں قسموں کے درمیان تعارض واقع ہوگا۔

تعارض بین الترجیحین کی تین قسمیں ہیں ۱؎ دونوں کی ترجیح وصف ذاتی کے اعتبار سے ہو ۲؎ دونوں کی ترجیح وصف عارضی کے اعتبار سے ہو ۳؎ ایک کی ترجیح وصف ذاتی اور دوسرے کی ترجیح وصف عارضی کے اعتبار سے ہو، پہلی دونوں قسموں میں قوۃ معانی کے اعتبار سے ترجیح ہوگی اگر ممکن ہو ورنہ تعارض کی وجہ سے تساقط ہوجائے گا اور تیسری قسم میں وصف ذاتی کے اعتبار سے ترجیح اولیٰ ہوگی نہ کہ وصف عارضی کے اعتبار سے، مصنف علیہ الرحمہ نے اسی کی طرف اپنے قول واذا تعارض ضربا ترجیح سے اشارہ کیا ہے جسکی تفصیل ماقبل میں مذکور ہوئی۔

اور اسی قاعدہ کے مطابق کہ ترجیح بالوصف الذاتی اولیٰ ہے ترجیح بالوصف العارضی سے، ہم نے کہا کہ رمضان کا روزہ قبل الزوال کی نیت سے بھی ادا ہوجائے گا یعنی اگر کوئی شخص رات سے نیت نہ کرسکا تو قبل الزوال نیت سے بھی روزہ ادا ہوجائے گا بخلاف امام شافعی رح کے ان کے یہاں رات سے روزہ کی نیت ضروری ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ روزہ وحدت اعتباریہ شرعیہ ہے اسمیں تجزی جائز نہیں ہے یا تو کل روزہ صحیح ہوگا یا غیر صحیح ہوگا، یہ نہیں ہوسکتا کہ روزہ کا بعض حصہ صحیح اور بعض غیر صحیح ہو اور صحت اور عدم صحت کا تعلق نیت سے ہوگا اور اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ بعض نہار میں نیت ہو اور بعض میں نہ ہو مثلاً اگر نیت قبل نصف النہار کی تو اول نصف نہار بغیر نیت کے گذر گیا اور ثانی نصف نہار میں نیت پائی گئی لہٰذا ان دونوں نصفوں میں تعارض واقع ہوگیا اسلئے یا تو پورا روزہ صحیح ہوگا یا غیر صحیح ہوگا، نصف صحیح اور نصف غیر صحیح نہیں ہوسکتا چونکہ روزہ تجزی کو قبول نہیں کرتا۔

امام شافعی رح نے عدم صحت کو ترجیح دی ہے یعنے مذکورہ صورت میں روزہ صحیح نہیں ہوگا اور امام ابوحنیفہ رح نے صحت کو ترجیح دی ہے یعنے روزہ صحیح ہوگا، نہار کے جس حصہ میں نیت پائی گئی ہے اگر اسکو ترجیح دیجائے تو روزہ صحیح ہوگا اور اگر اس حصہ کو ترجیح دی جائے کہ جسمیں نیت نہیں پائی گئی تو روزہ صحیح نہیں ہوگا، امام شافعی رح نے احتیاطاً اس حصہ کو ترجیح دی کہ جس حصہ میں نیت نہیں پائی گئی لہٰذا ان کے نزدیک روزہ صحیح نہ ہوگا اور امام ابوحنیفہ رح نے اس حصہ کو ترجیح دی ہے جسمیں نیت موجود ہے۔

امام شافعی رح کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ روزہ عبادت ہے اور عبادت بغیر نیت صحیح نہیں ہوتی لہٰذا احتیاطاً

اسی میں ہے کہ روزہ کو غیر صحیح قرار دیا جائے، امام شافعی رح نے وصفِ عبادت کو ترجیح دی ہے جو کہ امساک کے لئے وصف عارضی ہے اسلئے کہ امساک ذات کے اعتبار سے عبادت نہیں ہوتا بلکہ نیت کی وجہ سے عبادت ہوتا ہے اور یہ عبادت خارج عن الامساک ہے اور امام ابوحنیفہ رح نے کثرت اجزار کی وجہ سے دن کے اس حصہ کو ترجیح دی ہے جسمیں نیت موجود ہے اور ترجیح بکثرت الاجزار وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح ہے اور ذات عرض پر مقدم ہوتی ہے اسلئے کہ وصفِ عارضی بمنزلہ معدوم ہوتا ہے وصف ذاتی کے مقابلہ میں اگرچہ عام عبادات میں احتیاطاً جانب فساد کو بالاتفاق ترجیح دی جاتی ہے جیساکہ امام شافعی رح نے روزہ میں بھی جانب فساد کو ترجیح دی ہے مگر احناف نے روزہ کے مسئلہ میں جانبِ فساد کو ترجیح نہیں دی اسلئے کہ ترجیح بالفساد معنےً وصف عارضی کو ترجیح دینا ہے اسلئے کہ روزہ کا عبادت ہونا وصفِ عارضی ہے چونکہ امساک اپنی ذات کے اعتبار سے عبادت نہیں ہے جیساکہ ماقبل میں گذرا ہے۔

فَصْلٌ، ثُمَّ جُمْلَةُ مَا يَثْبُتُ بِالْحُجَجِ الَّتِي مَرَّ ذِكْرُهَا سَابِقًا عَلَىٰ بَابِ الْقِيَاسِ شَيْئَانِ اَلْاَحْكَامُ الْمَشْرُوْعَةُ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْاَحْكَامُ الْمَشْرُوْعَةُ وَاِنَّمَا يَصِحُّ التَّعْلِيْلُ لِلْقِيَاسِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ فَاَلْحَقْنَاهَا بِهٰذَا الْبَابِ لِتَكُوْنَ وَسِيْلَةً اِلَيْهِ بَعْدَ اَحْكَامِ طَرِيْقِ التَّعْلِيْلِ،

ترجمہ: یہ فصل ہے (احکام کے بیان میں) پھر وہ تمام چیزیں جو حجج سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر باب قیاس سے پہلے گذر چکا ہے وہ دو چیزیں ہیں (اول) احکام مشروعہ (دوم) وہ چیزیں کہ جن سے احکام مشروعہ متعلق ہیں اور قیاس کی تعلیل صحیح ہوتی ہے ان تمام (احکام و ما یتعلق بہ الاحکام) کی معرفت کے بعد لہٰذا ہم نے ان تمام چیزوں کو اس باب کے ساتھ متعلق کر دیا تاکہ یہ معرفت قیاس تک رسائی کا وسیلہ بن جائے طریق تعلیل کو مضبوط کرنے کے بعد،

تشریح ـــــ یہ فصل احکام کے بیان میں ہے، یہ بات شروع میں گذر چکی ہے کہ علم اصول کا موضوع مذہب مختار کے مطابق ادلہ اربعہ اور احکام ہیں جب مصنف ادلہ ثلثہ کے بیان سے فارغ ہو گئے جو کہ مثبت للاحکام ہیں، اب احکام کے مباحث شروع کرتے ہوئے فرمایا ثم جملۃ ما یثبت، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ادلہ ثلثہ مذکورہ سے دو قسم کے احکام ثابت ہوتے ہیں ۱ احکام مشروعہ کالحلۃ والحرمۃ ۲ متعلقات احکام مشروعہ یعنے احکام مشروعہ کی علل واسباب و شرائط۔

سوال ـــــ باب القیاس سے احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ کا کیا تعلق ہے بابُ القیاس میں

ان کو کیوں داخل کیا ہے؟
جواب ـــــ مذکورہ چیزوں کی معرفت کے بعد ہی قیاس کما حقہ درست ہو سکتا ہے اسی وجہ سے مذکورہ جملہ چیزوں کو اس باب کے ساتھ لاحق کر دیا ہے تاکہ طریق تعلیل کے مستحکم کرنے کے بعد معرفت مذکورہ قیاس تک رسائی کا ذریعہ بنجائے، مصنف نے انما یصح التعلیل سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

أَمَّا الاحكامُ فَانواعٌ أَربعةٌ حقوقُ اللهِ تعالى خالِصةٌ وحقوقُ العبادِ خالِصةٌ وما اجْتَمَعَ فيهِ حقَّانِ وحقُّ اللهِ تعالى فيهِ غالِبٌ كحدِّ القذفِ واجتمعا فيهِ وحقُّ العبدِ فيهِ غالِبٌ كالقصاصِ وحُقوقُ اللهِ تعالى ثمانيةٌ أنواعٍ عِباداتٌ خالِصةٌ كالإيمانِ والصلوٰةِ والزكوٰةِ ونحوِها وعقوباتٌ كامِلةٌ كالحُدُودِ وعقوباتٌ قاصِرةٌ ونُسَمِّيها أجزيةً وذلِكَ مثلُ حرمانِ الميراثِ بالقتلِ وحقوقٌ دائرةٌ بَيْنَ الأمرَيْنِ وهِيَ الكفاراتُ وعبادةٌ فيها معنى المؤنةِ حتّى لا يُشترطُ لها كمالُ الأهليةِ فهِيَ صدقةُ الفطرِ ومؤنةٌ فيها معنى القربةِ وهو العُشْرُ ولِهٰذا لا يَبتدئُ على الكافرِ وجازَ البقاءُ عليهِ عِندَ محمدٍ ومؤنةٌ فيها معنى العقوبةِ وهو الخراجُ ولذلِكَ لا يبتدئُ على المُسلِمِ وجازَ البقاءُ عليهِ،

ترجمہ: بہر حال احکام کی چار قسمیں ہیں (۱) خالص حقوق اللہ (۲) خالص حقوق العباد (۳) جس میں دونوں جمع ہوں مگر حق اللہ غالب ہو (۴) جس میں دونوں حق جمع ہوں مگر حق العبد غالب ہو جیسا کہ قصاص، حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں (۱) عبادات خالصہ جیسے ایمان، صلوٰۃ، زکوٰۃ اور اس کے مثل اور (۲) عقوبات کاملہ جیسا کہ حدود اور (۳) عقوبات قاصرہ اور ہم ان کا نام جزاء رکھتے ہیں اور اس کی مثال جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا اور (۴) ایسے حقوق جو دونوں امروں کے درمیان دائر ہوں اور وہ کفارات ہیں اور (۵) ایسی عبادت کہ جس میں مؤنت کے معنے ہوں یہاں تک کہ اس کے لئے کمال اہلیت شرط نہیں ہے پس وہ صدقۃ الفطر ہے اور (۶) ایسی مؤنت کہ جس میں عبادت کے معنے ہوں اور وہ عشر ہے یہی وجہ ہے کہ ابتداء کافر پر واجب نہیں ہوتا البتہ بقاءً اس پر جائز ہے، امام محمدؒ کے نزدیک، اور (۷) ایسی مؤنت کہ جس میں عقوبت کے معنے ہوں اور وہ خراج ہے اور اسی وجہ سے مسلمان پر ابتداءً واجب نہیں ہوتا البتہ بقاءً اس پر جائز ہے۔

تشریح: اما الاحکام فانواع اربعۃ، احکام سے مراد محکوم بہ ہے جو کہ فعل مکلف ہے احکام کی چار قسمیں ہیں (۱) حقوق اللہ خالص (۲) حقوق العباد خالص (۳) حقوق اللہ اور حقوق العباد سے مرکب مگر حقوق اللہ غالب

۳ دونوں سے مرکب مگر حقوق العباد غالب،

(۱) حقوق اللہ خالص وہ ہیں کہ جن کے ساتھ نفع عام وابستہ ہو جیسے حرمت بیت اللہ نماز میں قبلہ بنانے کے اعتبار سے عام لوگوں کا نفع اس سے متعلق ہے اور حرمت زنا اسکا نفع بھی عام لوگوں سے وابستہ ہے اسلئے کہ انساب محفوظ رہتے زنا کی وجہ سے جو آپس میں قتل وقتال ہوتا ہے اس سے حفاظت رہتی ہے، ان حقوق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف تعظیماً ہے ورنہ تو اللہ تعالیٰ انتفاع سے پاک ہے۔

(۲) حقوق العباد خالص اور وہ وہ ہے کہ جس کے ساتھ مصلحت خاصہ وابستہ ہو جیسا کہ غیر کے مال کی حرمت (۳) تیسری قسم وہ ہے کہ جو دونوں قسموں کے حقوق سے مرکب ہو مگر اسمیں حق اللہ غالب ہو جیسا کہ حد قذف اسمیں حق اللہ اسلئے ہے کہ حد قذف عفیف صالح پاک دامن کی بے عزتی کی سزا ہے اس سے بھی عام لوگوں کا نفع وابستہ ہے اسلئے کہ عفیف کو تہمت لگانے سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے اور عالم میں فساد برپا ہوتا ہے اور حق عبد اس حیثیت سے ہے کہ مقذوف سے عار کا ازالہ ہوتا ہے حق اللہ اسمیں غالب ہے اسلئے کہ قذف زنا کی تہمت کو کہتے ہیں اور زنا خالص حق اللہ ہے لہٰذا اظہار زنا یعنی تہمت زنا بھی حق اللہ ہوگا اور اسمیں حق عبد اسلئے کہ قذف میں مقذوف کی بے عزتی بھی ہوتی ہے اور حق عبد کے مغلوب ہونے کی علامت یہ ہے کہ اسمیں ارث اور عفو جاری نہیں ہوتے بایں طور کہ مقذوف کا انتقال ہو جائے تو ورثاء کو قذف کا دعوے کرنے کا حق نہیں ہے اگر حق العبد غالب ہوتا تو وارث کو دعوے کا حق ہوتا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حد قذف میں حق العبد غالب ہے یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں ارث اور عفو جاری ہوتے ہیں۔

(۴) اور چوتھی قسم وہ ہے کہ جو حق اللہ اور حق العبد سے مرکب ہو مگر حق عبد غالب ہو جیسا کہ قصاص اس میں حق اللہ کا ہونا تو ظاہر اسلئے کہ قصاص کے خوف سے عالم فساد سے محفوظ رہتا ہے اور یہ نفع عام ہے اور حق عبد اسلئے ہے کہ بندے کو قتل کرکے اس کے نفس پر جنایت کی ہے اور قصاص میں مقتول کے اولیاء کی تسلی ہے اور حق العبد غالب ہونے کی علامت یہ ہے کہ قصاص میں ارث جاری ہوتی ہے مقتول کے ورثاء کو قصاص لینے اور معاف کرنے یا صلح کرنے کا حق حاصل ہے۔

حقوق اللہ تعالیٰ ثمانیۃ انواع:۔ حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں ۱ عبادات خالصہ کہ جنمیں نہ عقوبات کا شائبہ ہو اور نہ مؤنت کا جیسا کہ ایمان، نماز، روزہ، حج وغیرہ ۲ عقوبات کاملہ یعنی جو عقوبات ہونے میں تام ہوں جیسے حد زنا وحد شرب وحد قذف وسرقہ ۳ عقوبات قاصرہ ان کو اجزیہ بھی کہتے ہیں کامل اور قاصر میں فرق کرنے کے لئے، عقوبت قاصرہ کی مثال مورث کو قتل کرنے کی وجہ سے وارث کا وراثت

سے محروم ہوجانا یہ عقوبت قاصرہ اسلئے ہے کہ اسمیں قاتل کو نہ تو جسمانی تکلیف ہوتی ہے اور نہ اس کے مال میں نقصان ہوتا ہے بلکہ جو مال ملنے والا ہوتا ہے وہ نہیں ملتا، اور عقوبت قاصرہ ہونے کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ یہ نابالغ پر بھی جاری ہوتی ہے یعنے اگر کوئی بچہ اپنے مورث کو قتل کردے تو وہ بھی میراث سے محروم ہوگا بخلاف عقوبت کاملہ کے کہ یہ بچوں پر جاری نہیں ہوتی۔

(۴) چوتھی قسم وہ حقوق ہیں جو عبادت اور عقوبت سے مرکب ہیں جیسے کفارات، انکیں عبادت کے معنے اسلئے ہیں کہ انکی ادائیگی صوم، اعتاق، طعام اور کسوہ سے ہوتی ہے اور یہ تمام چیزیں عبادات ہیں اور عقوبت کے معنے اسلئے ہیں کہ کفارات بلاکسی وجہ ابتداءً واجب نہیں ہوتے بلکہ جزائے فعل کے طور پر واجب ہوتے ہیں۔

(۵) پانچویں قسم وہ عبادات ہیں کہ جسمیں مؤنت ہو جیسے صدقۃ الفطر، اصل اسمیں عبادت ہے لیکن مؤنت کے معنے بھی اسمیں ہیں اسی لئے اس قسم کا نام عبادت فیہا معنے المؤنت ہے اسمیں معنے مؤنت ہونے کی وجہ سے ہر اس شخص کیطرف سے واجب ہوگا جو اس کی کفالت میں داخل ہوگا مثلاً خود اس کا نفس، اولاد صغار وغلام وغیرہ حتیٰ لایشترط الخ یہ فیہا معنے المؤنۃ پر تفریع ہے اس پانچویں قسم کے لئے کمال اہلیت شرط نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ اگر اسمیں مؤنت کے معنے نہ ہوتے اور خالص عبادت ہوتی تو اہلیت یعنے عاقل، بالغ، مسلمان ہونا شرط ہوتا حالانکہ یہ شرط نہیں ہیں۔

(۶) چھٹی قسم مؤنت جسمیں معنے عبادت بھی ہوں جیساکہ عُشر، عشر درحقیقت زمین کا کرایہ ہے اگر زمیندار عشر ادا نہ کرے تو بادشاہ کو حق ہوگا کہ وہ زمین واپس لے لے مگر اسمیں عبادت کے معنے بھی ہیں اسلئے کہ اس کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا ہے اور عشر ابتداءً صرف مسلمانوں ہی پر واجب ہوتا ہے کافر پر ابتداءً واجب نہیں ہوتا اسلئے کہ کافر عبادت کی اہلیت نہیں رکھتا البتہ بقاءً کافر پر بھی عشر واجب ہوسکتا ہے مثلاً کوئی ذمی کافر مسلمان سے عشری زمین خریدلے تو اس صورت میں کافر پر بھی عشر واجب رہے گا۔ امام محمدؒ مؤنت کا خیال کرتے ہیں مؤنت کا کافر اہل ہوتا ہے لہٰذا عشر بقاءً کافر پر بھی واجب ہوسکتا ہے۔

(۷) ایسی مؤنت کہ جسمیں عقوبت کے معنے ہوں جیساکہ خراج، خراج درحقیقت اس زمین کی مؤنت ہے جس کی کاشت کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر زارع خراج (ٹیکس) نہ دے تو سلطان کو یہ حق ہے کہ زمین واپس لے لے خراج میں چونکہ ذلت کے معنے ہوتے ہیں اسلئے ابتداءً مسلمان پر واجب نہیں ہوتا البتہ امام محمدؒ کے نزدیک بقاءً مسلمان پر بھی واجب ہوجاتا ہے مثلاً کسی مسلمان نے کسی ذمی کافر سے خراجی زمین خریدلی تو مسلمان پر بھی خراج باقی رہے گا۔ حقوق اللہ کی آٹھویں قسم کا بیان مندرجہ ذیل عبارت میں ہے۔

وحقٌّ قائمٌ بنفسہٖ وھو خمسُ الغنائم والمعادن فانہٗ حقٌّ وجبَ للہ تعالےٰ

ثابتًا بنفسه بناءً على ان الجهاد حقه فصار المصاب له كله لكنه اوجب اربعة اخماس للغانمين منة منه فلم يكن حقًا لزمنا اداءه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان اخذه وقسمته ولهذا جوزنا صرفه الى من استحق اربعة الاخماس من الغانمين بخلاف الزكوة والصدقات وحل لبني هاشم لانه على هذا التحقيق لم يصر من الاوساخ واما حقوق العباد فانها اكثر من ان تحصى،

ترجمہ:۔ اور آٹھویں قسم ایسا حق ہے جو بالذات قائم ہے اور وہ معادن اور مال غنیمت کا پانچواں حصہ ہے یہ ایسا حق ہے جو اللہ کے لئے بالذات واجب ہے اس بنا پر کہ جہاد اللہ تعالیٰ کا حق ہے تو جہاد کے ذریعہ حاصل شدہ مال بھی کل کا کل اللہ ہی کا ہوگا لیکن اللہ تعالیٰ نے چار خمس اپنے فضل واحسان سے مجاہدین کے لئے واجب کر دیئے تو یہ خمس ایسا حق نہیں ہے کہ جس کی ادائیگی ہم پر لازم ہوتی ہو بلکہ ایسا حق ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے روک لیا ہے لہٰذا سلطان جو خدا کا نائب ہے اس کے لینے اور تقسیم کرنیکا ذمہ دار ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے جائز قرار دیا ہے اس کے خرچ کرنے کو ان لوگوں پر جو غانمین میں سے چار خمس کے مستحق ہوئے ہیں بخلاف زکوٰۃ اور صدقات کے اور خمس حلال ہے بنی ہاشم کے لئے اسلئے کہ خمس تحقیق مذکورہ کے مطابق اوساخ ناس میں سے نہیں ہے اور رہے حقوق العباد وہ تو بے شمار ہیں۔

تشریح: یہ آٹھویں اور آخری قسم کا بیان ہے حقوق اللہ میں سے آٹھواں حق وہ ہے جو بذات خود قائم ہے لہٰذا اس کی ادائیگی بندے کی جانب سے بطور عبادت نہ ہوگی بلکہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنی ذات کے لئے باقی رکھا ہے اور اس کو وصول کرنے اور مصارف میں تقسیم کرنے کی ذمہ داری اپنے نائب یعنے سلطان کو سونپی ہے اور وہ مال غنیمت اور معادن سے حاصل ہونے والی دھات ہے، مال غنیمت وہ مال ہے جو حربیوں سے دوران حرب زبردستی حاصل کیا جاتا ہے اور معدن وہ دھاتیں ہیں جنکو اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر پیدا فرمایا ہے مثلاً سونا، چاندی، لوہا، تانبا وغیرہ، جہاد چونکہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے اسلئے کہ جہاد اللہ کے دین کو غالب کرنے اور کلمۃ اللہ کو بلند کرنے کے لئے کیا جاتا ہے لہٰذا جہاد کے ذریعہ جو مال حاصل ہوگا وہ بھی بتمامہ اللہ تعالیٰ کا حق ہوگا مگر اللہ تعالیٰ نے رحمۃً وشفقۃً غانمین کے لئے چار خمس واجب کر دیئے ہیں اور صرف ایک خمس اپنے لئے باقی رکھا ہے۔ یہی حال معادن کا بھی ہے نہ کہ چار حصے پانے والے کے ہیں۔ اگر زمین کسی کی ملکیت کی نہ ہو اور اگر ملکیت کی ہو تو زمین کے مالک کے ہیں اور ایک حصہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

مال غنیمت اور معادن چونکہ لوگوں کے اموال کا میل نہیں ہوتے اسلئے بنی ہاشم کے لئے حلال ھیں بخلاف دیگر صدقات کے کہ بنی ہاشم کے لئے حلال نہیں ہیں چونکہ یہ واجب کو ادا کرنے کا آلہ اور مال کا

میل ہوتے ہیں۔

واما حقوق العباد الخ حقوق العباد خالصہ بے شمار ہیں جیسے ضمانِ تلف، ضمانِ مغصوب، ضمانِ دیت وغیرہ۔

وَاَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِیْ فَاَرْبَعَۃٌ السَّبَبُ وَالْعِلَّۃُ وَالشَّرْطُ وَالْعَلَامَۃُ اَمَّا السَّبَبُ الْحَقِیْقِیْ فَمَا یَکُوْنُ طَرِیْقًا اِلَی الْحُکْمِ مِنْ غَیْرِ اَنْ یُّضَافَ اِلَیْہِ وُجُوْبٌ وَّلَا وُجُوْدٌ وَلَا یُعْقَلُ فِیْہِ مَعَانِی الْعِلَلِ لٰکِنْ یَتَخَلَّلُ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْحُکْمِ عِلَّۃٌ لَا تُضَافُ اِلَی السَّبَبِ وَذٰلِکَ مِثْلُ دَلَالَۃِ السَّارِقِ عَلٰی مَالِ اِنْسَانٍ لِیَسْرِقَہٗ فَاِنْ اُضِیْفَ اِلَی السَّبَبِ صَارَ لِلسَّبَبِ حُکْمُ الْعِلَّۃِ وَذٰلِکَ مِثْلُ قَوْدِ الدَّابَّۃِ وَسَوْقِہَا ھُوَ سَبَبٌ لِّمَا یُتْلَفُ بِہَا لٰکِنَّہٗ فِیْہِ مَعْنَی الْعِلَّۃِ فَاَمَّا الْیَمِیْنُ بِاللّٰہِ تَعَالٰی فَسُمِّیَ سَبَبًا لِلْکَفَّارَۃِ مَجَازًا وَکَذٰلِکَ تَعْلِیْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالشَّرْطِ لِاَنَّ اَدْنٰی دَرَجَاتِ السَّبَبِ اَنْ یَّکُوْنَ طَرِیْقًا وَالْیَمِیْنُ تُعْقَدُ لِلْبِرِّ وَذٰلِکَ قَطُّ لَا یَکُوْنُ طَرِیْقًا لِلْکَفَّارَۃِ وَلَا لِلْجَزَاءِ لٰکِنَّہٗ یَحْتَمِلُ اَنْ یَّؤُوْلَ اِلَیْہِ فَسُمِّیَ سَبَبًا مَجَازًا وَھٰذَا عِنْدَنَا،

ترجمہ:۔ اور بہر حال قسم ثانی سو وہ چار ہیں (۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت، لیکن سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو بغیر اس کے کہ حکم کا وجوب یا وجود اس کی طرف منسوب ہو اور اسمیں علیت کے معنے مفہوم نہ ہوں لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایسی علت موجود ہو کہ جو سبب کیطرف مضاف نہ ہو اور اسکی مثال چور کا دلالت (رہنمائی) کرنا ہے کسی کے مال کی جانب تاکہ اس کو چرالے، پس اگر علت سبب کیطرف مضاف ہو تو سبب کے لئے علت کا حکم ہوگا اور اس کی مثال چوپائے کا کھینچنا اور ہانکنا ہے یہ سبب ہے اس کا کہ جو اس دابہ کے ذریعہ تلف ہو جائے گا لیکن اس سبب میں علت کے معنے ہیں، بہر حال یمین باللہ کو کفارہ کا سبب مجازاً کہا گیا ہے اور اسی طرح طلاق اور عتاق کو شرط پر معلق کرنے کا نام سبب مجازاً رکھا گیا ہے اسلئے کہ سبب کا ادنےٰ درجہ یہ ہے کہ (حکم) تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اور قسم سو یہ پورا کرنے کے لئے کھائی جاتی ہے اور یہ (قسم پورا کرنا) ہرگز کفارہ کا (یمین باللہ میں) اور جزاء کا (یمین بغیر اللہ میں) ذریعہ نہیں ہوسکتا لیکن حلف (مذکور) اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ مفضی الی الحکم ہو جائے پس اسی وجہ سے (حلف) کو سبب کہا گیا ہے مجازاً اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔

تشریح:۔ مصنف رح نے فصل کی ابتداء میں یہ بات فرمائی تھی کہ ادلۂ ثلثہ سے دو چیزیں ثابت ہوتی ہیں احکام اور ما یتعلق بہا الاحکام، اب مصنف رح احکام کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد ما یتعلق

بہا الاحکام کو بیان فرمارہے ہیں۔
فرمایا کہ قسم ثانی یعنے ما یتعلق بہا الاحکام کی چار قسمیں ہیں سبب، علت، شرط، علامت،
سبب کے لغوی معنے ـــــ ما یتوصل بہ الے المقصود یعنے جو مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اسی وجہ سے راستہ کو سبب کہتے ہیں چونکہ راستہ منزل تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح بادل کو بھی سبب کہتے ہیں چونکہ بادل بارش کا ذریعہ ہوتا ہے، رسی کو بھی سبب کہتے ہیں چونکہ کنویں سے ڈول نکالنے کا ذریعہ ہوتی ہے۔
سبب کے اصطلاحی معنے ـــــ مصنف رح نے سبب کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں کی ہے اما السبب الحقیقی فما یکون طریقًا الے الحکم، سبب حقیقی وہ ہے جو مفضی الے الحکم ہو بغیر اس کے کہ اس سبب کی طرف حکم کا وجوب یا وجود مضاف ہو اور نہ اسمیں علیت کے معنے مفہوم ہوں۔
حقیقی کی قید سے سبب مجازی خارج ہو گیا جیسا کہ وقت نماز کے لئے اور شہر رمضان روزہ کے لئے اور بیت اللہ حج کے لئے اسباب ہیں مگر یہ اسباب مجازی ہیں حقیقی نہیں۔
طریقًا الے الحکم کی قید سے علامت خارج ہو گئی اسلئے کہ علامت مفضی الے الحکم نہیں ہوتی بلکہ ما مفضی الے الحکم پر دلالت کرتی ہے۔
من غیر ان یضاف الیہ وجوب کی قید سے علت خارج ہو گئی اسلئے کہ علت کی جانب وجوب حکم مضاف ہوتا ہے۔
ولا وجود کی قید سے شرط سے احتراز ہو گیا اسلئے کہ شرط کیجانب وجود حکم مضاف ہوتا ہے۔ اور ولا یعقل فیہ معانی العلل کی قید سے سبب مشابہ علت اور سبب فیہ معنے العلۃ خارج ہو گئے اسلئے کہ اگر سبب مشابہ علت ہو گا یا اسمیں علت کے معنے ہوں گے تو وہ سبب حقیقی نہ ہو گا بلکہ سبب (شبہ العلۃ یا سبب فیہ معنے العلۃ) ہو گا حالانکہ تعریف سبب حقیقی کی ہو رہی ہے۔
ولکن یتخلل بینہ وبین الحکم علۃ لا تضاف الے السبب، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک شبہ کا جواب دے رہے ہیں۔
شبہ ـــــ شبہ یہ ہے کہ سبب حقیقی کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ سبب حقیقی وہ ہے کہ سبب اور حکم کے درمیان بالکل علت کا واسطہ نہ ہو۔
جواب ـــــ سبب اور حکم کے درمیان علت آسکتی ہے بشرطیکہ وہ علت سبب کیجانب مضاف نہ ہو اسی کیطرف مصنف رح نے لکن یتخلل بینہ الخ سے اشارہ فرمایا ہے اسلئے کہ اگر علت سبب کی جانب مضاف ہو گی تو سبب علۃ العلۃ ہو جائے گا اور حکم چونکہ علت کی طرف مضاف ہے لہٰذا اس طریقہ سے حکم سبب کیجانب مضاف ہو جائے گا اسی کا نام سبب فیہ معنے العلۃ ہے اور یہ سبب حقیقی نہ ہو گا

مطلب یہ کہ سبب علۃ العلۃ ہونے کی وجہ سے حکم کی علت ہو جائے گا اور اسی کا نام سبب فیہ معنی العلۃ ہے۔
وذلک مثل دلالۃ السارق، یہ سبب حقیقی کی مثال ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے چور کی کسی کے مال کیطرف رہنمائی کی اور سارق نے رہنمائی (دلالت) کیوجہ سے مال چرالیا اس مثال میں تین جز ہیں، ۱ دلالت ۲ سارق کا فعل سرقہ ۳ سرقہ، دلالت سرقہ کے لئے سبب حقیقی ہے اور سارق کا فعل سرقہ سرقہ کی علت ہے اور یہ فعل سرقہ دلالۃ (رہنمائی) کیطرف مضاف نہیں ہے یعنے یہ نہیں کہہ سکتے کہ فعل سرقہ دلالۃ (رہنمائی) کیوجہ سے ہوا ہے اسلئے کہ دال کی دلالت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ سارق لازمی طور پر دلالت کیوجہ سے چوری کر ہی لے بلکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دلالت کے باوجود اللہ تعالےٰ کی توفیق یا کسی اور مانع کیوجہ سے چوری نہیں کرتا، اگر سبب یعنے دلالت میں علیت کے معنے ہوتے تو دلالت کے بعد چوری کرنا لازمی اور ضروری ہوتا اسلئے کہ علت اپنے معلول سے جدا نہیں ہو سکتی، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ دلالت سبب حقیقی یعنے سبب محض ہے ایسی علیت کا شائبہ بھی نہیں ہے اور حکم کی اضافت علت کیطرف ہوتی ہے نہ کہ سبب کیطرف، لہٰذا چوری کی نسبت سارق کیطرف ہو گی نہ کہ دلالت کرنے والے کیطرف اور قطع ید سارق کا ہو گا نہ کہ دلالت کرنے والے کا۔

سوال ــــ اگر محرم غیر محرم کو شکار پر دلالت (رہنمائی) کرے اور محرم کی دلالت کی وجہ سے غیر محرم شکار کرے تو رہنمائی کرنے والے محرم پر جزاء صید واجب نہیں ہونی چاہیئے اسلئے کہ بقول آپ کے دلالت تو سبب محض ہے اصل علت تو شکاری کا فعل ہے اور سبب کیجانب حکم کی اضافت نہیں ہوا کرتی۔

جواب ــــ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ محرم کی دلالت سبب حقیقی یعنے سبب محض ہے بلکہ یہ تو جنایت علی الاحرام ہے اسلئے کہ محرم نے احرام باندھکر اپنے اوپر لازم کر لیا کہ وہ نہ خود شکار کرے گا اور نہ شکار پر دلالت کر کے شکار کے امن کو زائل کرے گا جب اس نے شکار کیطرف دلالت کر دی تو گویا اس نے شکار کے امن کو زائل کر کے اس کی خلاف ورزی کی جسکو اپنے اوپر لازم کیا تھا اور یہ جنایت علی الاحرام ہے لہٰذا دلالت کرنے والا اس جانور کی قیمت کا ضامن ہو گا، اس کی مثال ایسی ہی کہ ایک شخص مودِع نے دوسرے شخص مودَع کے پاس کوئی ودیعت رکھی تو مودَع پر لازم ہے کہ اس شے کی حفاظت کرے مگر مودَع نے خود ہی مالِ ودیعت کیطرف چوری کی رہنمائی کر دی جس کے نتیجہ میں چور نے وہ چیز چرالی تو یہ مودَع مالِ ودیعت کی قیمت کا ضامن ہو گا اسلئے کہ مودَع نے ودیعت قبول کر کے اپنے اوپر مالِ ودیعت کی حفاظت کو لازم کر لیا اور جب اس نے خود ہی مالِ ودیعت کیطرف چور کی رہنمائی کر دی تو گویا اس نے اپنے اوپر لازم کردہ حفاظت کو پورا نہیں کیا جسکی وجہ سے مودَع مالِ ودیعت کی قیمت کا ضامن ہو گا۔

فان اضیف الی السبب، اور اگر سبب اور حکم کے درمیان کی علت سبب کیطرف مضاف ہو تو

اس سبب کو بھی علت ہی کہا جائے گا اور حکم کی نسبت اس سبب کیطرف ہوگی، مثلاً کوئی چوپائے کو ہانکر یا کھینچکر لے کر چلا اور اس چوپائے نے روند کر مال یا جان کا نقصان کر دیا، چوپائے کو کھینچکر لے چلنا یہ سبب نقصان ہے اسلئے کہ یہ مفضی الی النقصان ہے اور چوپائے کا روند کر نقصان کرنا یہ علت ہے اور نقصان حکم ہے مگر چوپائے کو کھینچکر اس کی مرضی کے خلاف لیجانا یہ سبب (محض) نہیں ہے بلکہ ایسا سبب ہے کہ اسمیں علت کے معنی ہیں اسلئے کہ نقصان کی اصل علت جانور کا روندنا ہے مگر یہ روندنا لیجانے والے کیطرف منسوب ہوگا اسلئے کہ جانور کا فعل لیجانے والے کے فعل کے تابع ہے لہٰذا چوپائے پر عدم اہلیت کی وجہ سے کوئی ضمان لازم نہیں آئے گا، اب رہی یہ بات کہ سبب پر ضمان لازم آئے گا یا نہیں تو اسکی تفصیل یہ ہے کہ ایک تو ہوتا ہے ضمان محل اور ایک ہوتا ہے ضمان فعل، ضمان محل یعنے تلف شدہ شے کے نقصان کا جانور کو لیجانے والا ضامن ہوگا البتہ ضمان فعل کا ضامن نہیں ہوگا یعنے تلف کی نسبت (سائق) یعنے لیجانے والے کیطرف نہیں کیجائے گی بلکہ تلف کی نسبت تو چوپائے کی طرف ہی رہے گی مگر چونکہ چوپائے میں ضمان کی اہلیت نہیں ہے اسلئے ضمان فعل چوپائے پر بھی واجب نہیں ہوگا، مثلاً ایک شخص چوپائے کو لے کر چلا اور چوپائے نے اسی شخص کے والد کو ہلاک کر دیا تو لڑکا اپنے باپ کی ہلاکت کا ضامن نہیں ہوگا بایں طور کہ لڑکے کو اس کے والدِ مقتول کی میراث سے محروم کر دیا جائے اسلئے کہ لڑکا اپنے باپ کا قتل کا براہ راست مرتکب نہیں ہوا ہے بخلاف اس صورت کے کہ کوئی شخص اپنے والد کو براہ راست قتل کر دے تو لڑکا والد کی میراث سے محروم رہے گا۔

فاما الیمین باللہ تعالےٰ، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال — آپنے فرمایا تھا کہ سبب حقیقی وہ ہوتا ہے جو مفضی الی الحکم ہو مگر یمین باللہ (مثلاً کوئی شخص کہے واللہ لاافعل کذا) اور یمین بغیر اللہ (مثلاً اپنی باندی سے کہے اِن دخلتِ الدارَ فانتِ حرۃ) مفضی الی الحکم نہیں ہے مگر پھر بھی ان دونوں کو سبب کہا جاتا ہے یمین باللہ کفارہ کا اور یمین بغیر اللہ جزاء کا سبب ہے۔

فائدہ۔ یمین باللہ مفضی الی الحکم اسلئے نہیں ہے کہ یمین مانع حنث ہے اور بغیر حنث نہ کفارہ ہوتا ہے اور نہ جزاء لازم ہوتی ہے۔

جواب — یمین باللہ اور یمین بغیر اللہ کو مجازاً مایؤل کے اعتبار سے سبب کہدیا گیا ہے جیسے قرآن مجید میں عنب کو خمر کہدیا گیا ہے اور قال اللہ تعالےٰ "انی ارانی اعصر خمرا" بعض اوقات جبکہ مانع حنث مرتفع ہو جاتا ہے تو یہ یمین ہی سبب کفارہ اور سبب جزاء بنجاتی ہے مثلاً جس چیز کو کرنے کی قسم کھائی ہے اگر وہ نہ کی تو حانث ہو جائیگا اسی طرح اگر دخول دار پایا گیا تو طلاق یا عتاق واقع ہو جائے گا۔

اور مایؤل مجاز کے علاقوں میں سے ایک علاقہ ہے۔

شافعیؒ جَعَلَهٗ سَبَبًا هُوَ فِیْ مَعْنَی الْعِلَّةِ وَعِنْدَنَا لِهٰذَا الْمَجَازِ شُبْهَةُ الْحَقِیْقَةِ حُکْمًا خِلَافًا لِزُفَرَؒ وَیَتَبَیَّنُ ذٰلِكَ فِی مَسْئَلَةِ التَّنْجِیْزِ هَلْ یُبْطِلُ التَّعْلِیْقَ فَعِنْدَنَا یُبْطِلُهٗ لِاَنَّ الْیَمِیْنَ شُرِعَتْ لِلْبِرِّ فَلَمْ یَکُنْ بُدٌّ مِنْ اَنْ یَصِیْرَ الْبِرُّ مَضْمُوْنًا بِالْجَزَاءِ وَاِذَا صَارَ مَضْمُوْنًا بِالْجَزَاءِ صَارَ لِمَا ضُمِنَ بِهِ الْبِرُّ لِلْحَالِ شُبْهَةُ الْوُجُوْبِ کَالْمَغْصُوْبِ مَضْمُوْنٌ بِقِیْمَتِهٖ فَیَکُوْنُ لِلْغَصْبِ حَالَ قِیَامِ الْعَیْنِ شُبْهَةُ اِیْجَابِ الْقِیْمَةِ وَاِذَا کَانَ کَذٰلِكَ لَمْ یَبْقَ الشُّبْهَةُ اِلَّا فِیْ مَحَلِّهٖ کَالْحَقِیْقَةِ لَا تَسْتَغْنِیْ عَنِ الْمَحَلِّ فَاِذَا فَاتَ الْمَحَلُّ بَطَلَ بِخِلَافِ تَعْلِیْقِ الطَّلَاقِ بِالْمِلْكِ فَاِنَّهٗ یَصِحُّ فِیْ مُطَلَّقَةِ الثَّلٰثِ وَاِنْ عُدِمَ الْمَحَلُّ لِاَنَّ ذٰلِكَ الشَّرْطَ فِیْ حُکْمِ الْعِلَلِ فَصَارَ ذٰلِكَ مُعَارِضًا لِهٰذِهِ الشُّبْهَةِ السَّابِقَةِ عَلَیْهِ،

ترجمہ:۔ اور امام شافعیؒ نے یمین باللہ اور یمین بغیر اللہ کو ایسا سبب قرار دیا ہے جو علت کے معنی میں ہے (یعنی علۃ العلۃ ہے)، اور ہمارے نزدیک سبب مجازی حکم کے اعتبار سے سبب حقیقی کے مشابہ ہے بخلاف امام زفرؒ کے اور ثمرۂ اختلاف مسئلہ تنجیز میں ظاہر ہوگا آیا تنجیز تعلیق کو باطل کر دیتی ہے یا نہیں، چنانچہ ہمارے نزدیک باطل کر دیتی ہے اسلئے کہ یمین کی مشروعیت بر (قسم پوری کرنے) کے لئے ہوئی ہے لہٰذا یہ ضروری ہے کہ یمین مضمون بالجزاء ہو (یعنے یمین پوری نہ ہونے کی صورت میں جزاء لازم ہو) اور جب یمین مضمون بالجزاء ہوگئی تو ما ضمن بہ البر (یعنے طلاق وعتاق) کے لئے فی الحال قبل فوات البر، ثبوت کا شبہ پیدا ہوگیا جیساکہ شے مغصوب ہلاک ہونے کے بعد اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہوتی ہے لہٰذا غصب کے لئے شے مغصوب کے موجود ہونے کے باوجود ایجاب قیمت کا شبہ باقی رہے گا اور جب بات ایسی ہے (یعنے یمین سبب مجازی ہے مگر مشابہ بالحقیقت ہے)، تو مشابہت باقی نہیں رہے گی مگر سبب کے محل میں، مثل حقیقت کے جوکہ محل سے مستغنی نہیں ہوتا اور جب تنجیز ثلث سے محل ہی فوت ہوگیا تو تعلیق بھی باطل ہوگئی بخلاف طلاق کو ملک نکاح پر معلق کرنے کے سو یہ تعلیق صحیح ہے مطلقۃ الثلاث کے حق میں اگر محل معدوم ہوگیا ہو اسلئے کہ یہ شرط نکاح علت کے حکم میں ہے (یعنی یہ تعلیق بالشرط فی حکم العلۃ) اس مشابہت کے معارض ہوگی جو شرط کے متحقق ہونے سے پہلے موجود ہے۔

تشریح:۔ والشافعی جعلہ، یمین باللہ اور تعلیق کے بارے میں امام شافعیؒ کا مذہب بیان فرما رہے ہیں اس کے بعد امام زفرؒ کا مذہب بیان فرمائیں گے امام ابوحنیفہؒ کا مذہب بیان فرما چکے ہیں۔
ان تینوں حضرات کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے۔ امام شافعیؒ یمین باللہ اور یمین بغیر اللہ کو سببٌ فیہ معنی العلۃ (یعنے سبب حقیقی) کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ سبب مجازی مشابہ بالسبب الحقیقی مانتے ہیں

اور امام زفرؒ سبب مجازی محض مانتے ہیں، امام شافعیؒ افراط کیطرف گئے ہیں اور امام زفرؒ تفریط کیطرف اور امام ابوحنیفہؒ نے درمیانی راستہ اختیار فرمایا ہے گویا کہ امام صاحب کا مسلک خیر الامور اوساطہا کا مصداق ہے، امام زفرؒ امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ اس بات میں تو متفق ہیں کہ یمین باللہ اور یمین بغیر اللہ کفارہ کے لئے سبب مجازی ہیں مگر اختلاف اس بات میں ہے کہ امام زفرؒ سبب مجازی خالص مانتے ہیں اور امام صاحب سبب مجازی مشابہ بالحقیقت مانتے ہیں۔

امام شافعی کی دلیل ـــــ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب حالف حانث ہوگیا تو اس پر کفارۂ یمین واجب ہوگیا اور سبب وجوب یمین ہی ہے اسی طرح تعلیق میں جب معلق علیہ پایا گیا تو جزاء واقع ہو جائے گی اور جزاء کا موجب تعلیق ہی ہے مثلاً اگر کسی نے اِن دخلتِ الدارَ فانتِ طالق کہا تو جب دخول دار پایا گیا تو طلاق واقع ہوگئی، سببٌ فیہ معنی العلۃ کے یہی معنی ہیں، علت میں معلول فوراً واقع ہو جاتا ہے مثلاً اگر انتِ طالق کہدیا جائے تو طلاق فوراً واقع ہو جائے گی اور سبب فیہ معنی العلۃ میں حکم حنث اور معلق علیہ کے وجود پر معلق رہتا ہے جب یہ دونوں موجود ہو جاتے ہیں تو حکم بھی موجود ہو جاتا ہے۔

وعندنا لہٰذا المجاز شبہۃ الحقیقۃ حکمًا، یعنے ہمارے نزدیک یمین باللہ اور تعلیق، مجاز خالص نہیں ہیں بلکہ مجاز مشابہ بالحقیقہ ہے اس اعتبار سے کہ یمین بر (یعنے پورا کرنے) کے لئے مشروع کی گئی ہے یعنے حالف قسم اسی لئے کھاتا ہے کہ اس کو پورا کرے لہٰذا اگر حالف یمین پوری نہیں کرتا تو اس پر جزاء تعلیق کی صورت میں اور کفارہ یمین باللہ کی صورت میں لازم آئے گا، بر کے مضمون بالجزاء ہونے کا یہی مطلب ہے لہٰذا مضمون بالبر یعنے کفارہ اور جزاء کے لئے فی الحال (قبل فوات البر) ثبوت کا شبہ پیدا ہو جائے گا لہٰذا یمین کے لئے مشابہت بالحقیقۃ ثابت ہو جائے گی، مطلب یہ ہے کہ یمین اور تعلیق جب حنث کی صورت میں سبب بنتے ہی ہیں تو حانث ہونے سے قبل بھی سبب بننے کا شبہ پیدا ہو جائے گا اسی کا نام سبب مشابہ بالحقیقۃ ہے یا یوں کہیئے کہ یمین اگرچہ فی الحال مفضی الی الکفارہ نہیں ہے مگر فوات یمین کی صورت میں مفضی الی الکفارہ ہو جانے کا احتمال ہے اسی وجہ سے یمین مشابہ بالسبب الحقیقی کہلاتی ہے۔

خلافًا لزفرؒ، امام زفرؒ کے نزدیک یمین باللہ اور معلق بالشرط مجاز محض ہیں انکیں حقیقت کا شائبہ بھی نہیں ہے ان پر سبب کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے اسلئے کہ یمین کی مشروعیت بر (قسم پوری کرنے) کیلئے ہے اور بر مفضی الی الکفارہ نہیں ہو سکتی اسلئے کہ کفارہ حنث کیوجہ سے واجب ہوتا ہے اور حنث اور بر میں تضاد ہے لہٰذا بر کفارہ کا سبب نہیں بن سکتی اس کے باوجود اگر یمین پر سبب کا اطلاق کیا جاتا ہے تو وہ محض مجازاً ہی ہوگا۔

ویتبین ذلک فی مسئلۃ التنجیز، ہمارے اور امام زفرؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اور نتیجہ مسئلہ تنجیز

میں ظاہر ہوگا آیا تنجیز تعلیق کو باطل کرتی ہے یا نہیں، ہمارے نزدیک باطل کرے گی اور امام زفرؒ کے نزدیک باطل نہیں کرے گی۔

مسئلہ تنجیز کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی منکوحہ سے کہا ان دخلتِ الدار فانت طالق ثلثاً پھر اسنے تین طلاقیں علی الفور دیدیں بعد انقضائے عدت دوسرے شخص سے اس عورت نے نکاح کرلیا اور اسنے بھی وطی کے بعد طلاق دیدی بعد انقضائے عدت شوہر اول سے دوبارہ نکاح کرلیا اس کے بعد وہ عورت گھر میں داخل ہوئی ہمارے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی اسلئے کہ ہمارے نزدیک تنجیز نے تعلیق سابق کو باطل کردیا اور امام زفرؒ کے نزدیک دخول دار کی وجہ سے طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ ان کے نزدیک تعلیق کے وقت انت طالق مجازاً پایا گیا تھا جسمیں حقیقت کا کوئی شائبہ نہیں تھا اسی وجہ سے اس وقت انت طالق کو محل کی ضرورت نہیں تھی بلکہ احتمالِ حدوثِ محلیت کافی تھا اور وہ قائم تھا اسلئے کہ مطلقۃ الثلث کے حق میں یہ احتمال موجود ہے کہ عورت اس کیطرف حلالہ کے بعد لوٹ آئے اور جب نکاح ثانی کے بعد دخول دار پایا گیا تو گویا کہ اسی وقت شوہر نے انتِ طالق کہا ہے لہٰذا طلاق واقع ہوجائے گی۔

اور ہمارے نزدیک جبکہ شوہر کا قول انتِ طالق تعلیق کے وقت مجاز مشابہ بالحقیقۃ کے طور پر موجود تھا لہٰذا اس کے لئے محل کی ضرورت تھی جیسا کہ حقیقت کو محل کی ضرورت ہوتی ہے یعنے انت طالق کو جس طرح محل کی ضرورت ہے بغیر محل بیکار ہے اسی طرح انتِ طالق ان دخلتِ الدار کو بھی محل کی ضرورت ہے بغیر محل یہ بھی بیکار ہے اور محل تنجیزاً طلاق کیوجہ سے فوت ہوگیا لہٰذا اسکا قول انت طالق بھی باقی نہیں رہا تو دخول دار کے وقت طلاق کیسے واقع ہوسکتی ہے۔ لان الیمین شرعت سے احناف کی دلیل کا بیان ہے جسکی تفصیل اوپر گذرچکی ہے۔

فائدہ ـــــ صار لما ضمن بہ البر للحال شبہۃ الوجوب کی تسہیل یہ ہے ای صار لما ضمن (وہو الطلاق والعتاق) شبہۃ الثبوت فی الحال (ای قبل فوات البر)

لما میں جو ما موصولہ ہے اس سے مراد طلاق اور عتاق ہیں مطلب یہ ہے کہ تعلیق کی صورت میں طلاق اور عتاق کے لئے شبہۃ بر فوت (یعنے حانث ہونے سے قبل ہی پیدا ہوگیا اور فوات بر یعنے حانث ہونے کے بعد تو طلاق اور عتاق کا ثبوت یقینی ہوگا۔

کالمغصوب مضمون بقیمتہ، اس عبارت سے مصنف رح احناف کے مذہب کی مثال سے تائید ذکر فرمارہے ہیں یعنے بر اسی طرح مضمون بالجزاء ہوتی ہے جسطرح کہ شے مغصوب مضمون بالقیمۃ ہوتی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ طلب محل میں شے کا مشابہ شے کے قائم مقام ہوتا ہے یعنے جسطرح سبب حقیقی کو محل کی ضرورت ہوتی ہے وہ محل سے مستغنی نہیں ہوسکتا اسی طرح سبب مشابہ بالسبب الحقیقی کو بھی محل کی ضرورت

ہوتی ہے۔
کالمغصوب بر کے ساتھ متعلق ہے مطلب یہ ہے کہ برا اسی طرح مضمون بالجزا ر ہوتی ہے جسطرح مغصوب شئے مضمون بالقیمۃ ہوتی ہے غصب میں اصل شئے مغصوب عنہ کو واپس کرنی ہوتی ہے اور اگر شئے ہلاک ہو جائے اور ذوات الامثال میں سے ہو تو مثل واجب ہوتا ہے اور ذوات القیم میں سے ہو تو قیمت واجب ہوتی ہے لیکن شئے مغصوب کے موجود ہونے کی صورت میں بھی ایجاب قیمت کا شبہ ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ مالک کا غاصب کو شئے مغصوب کی قیمت سے بری کرنا جائز ہوتا ہے یہانتک کہ بری کرنے کے بعد اگر شئے مغصوب ہلاک ہوگئی تو غاصب پر ضمان واجب نہیں ہوگا اسی طرح مغصوب کے موجود ہونے کے باوجود مغصوب کی قیمت کی کفالت درست ہے مغصوب کے ہلاک ہونے سے پہلے اگر قیمت کا ثبوت کسی درجہ میں بھی نہ ہوتا تو مذکورہ احکام درست نہ ہوتے جیسا کہ قبل الغصب ابراء، کفالت وغیرہ درست نہیں ہیں۔
بخلاف تعلیق الطلاق بالملک، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے امام زفرؒ کے قیاس کا جواب دینا چاہتے ہیں، امام زفرؒ نے تعلیق الطلاق بالشرط کو تعلیق الطلاق بالملک پر قیاس کیا حالانکہ یہ قیاس مع الفارق ہے امام زفرؒ کے قیاس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اجنبیہ یا اپنی مطلقۃ الثلث سے کہے ان نکحتک فانت طالق تو اس صورت میں بالاتفاق مسئلہ یہ ہے کہ جب اس عورت سے نکاح کرے گا تو طلاق واقع ہو جائیگی حالانکہ اجنبیہ اور مطلقۃ الثلث طلاق کا محل نہیں مگر اس کے باوجود طلاق واقع ہو جاتی ہے اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی طلاق واقع ہونی چاہیئے۔
امام زفرؒ کے قیاس کا خلاصہ یہ ہے کہ بقاء تعلیق بقاء محل کی محتاج نہیں ہے جسطرح کہ اگر کوئی شخص اجنبیہ سے یوں کہے اِن نکحتکِ فانتِ طالق اور پھر اس سے نکاح کرے تو طلاق واقع ہو جاتی حالانکہ اجنبیہ اور مطلقۃ الثلث ابتداءً ہی سے محل طلاق نہیں ہے جب ابتداءً تعلیق بدون المحل جائز ہے تو بقاءً تعلیق بدون المحل بطریق الاولےٰ جائز ہوگی اسلئے کہ بقاء اسہل ہوتی ہے ابتداء سے۔
امام زفرؒ کے قیاس کا جواب ——— جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ امام زفرؒ کا تعلیق بالشرط کو تعلیق بالملک پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ دونوں مسئلوں میں بہت بڑا فرق ہے، تعلیق الطلاق بالملک عدم محل کی صورت میں بھی صحیح ہے اسلئے کہ نکاح کہ جس پر طلاق کو معلق کیا ہے (اِن نکحتکِ فانتِ طالق کہا ہے) وہ نکاح ملک طلاق کے لئے علت کے حکم میں ہے اسلئے کہ ملکِ طلاق مستفاد ہے ملک نکاح سے، یعنے اگر نکاح نہ ہو تو حق طلاق کہاں سے حاصل ہو سکتا ہے لہٰذا نکاح طلاق کے لئے علۃ العلۃ کے درجہ میں ہوگا اسلئے کہ قائل کے قول اِن نکحتکِ فانتِ طالق میں نکاح عِلت ہے صحت تعلیق کے لئے اور تعلیق علت ہے وقوع طلاق کے لئے لہٰذا نکاح علت ہے وقوع طلاق کے لئے لہٰذا نکاح کے لئے مشابہ

علت ہونا ثابت ہوگیا اور شبہ علت، علت کے حکم میں ہوتی ہے اور تعلیق الحکم بحقیقۃ العلۃ حقیقت ایجاب کو باطل کرتی ہے کوئی فائدہ نہ ہونے کیوجہ سے، یعنے اگر حکم کو علت پر معلق کر دیا جائے تو اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا کیونکہ وہ کسی حکم کو واجب نہیں کر سکتی، مثلاً اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا ان اعتقتک فانت حر تو یہ قول باطل ہے اسلئے کہ حریت کو اس کی علت یعنے اعتاق پر معلق کیا ہے لہٰذا غلام آزاد نہوگا اسی طرح اگر اپنی منکوحہ سے کہا ان طلقتک فانت طالق تو طلاق واقع نہ ہوگی اسلئے کہ وقوع طلاق کو ایقاع طلاق پر معلق کیا ہے اور ایقاع طلاق وقوع طلاق کے لئے علت ہے اور حکم کو اس کی علت پر معلق کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔

فصار ذلک معارضا الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے امام زفرؒ کے قیاس کا دوسرا جواب دینا چاہتے ہیں جسکا خلاصہ یہ ہے، ان نکحتک فانت طالق میں دو حیثیتیں ہیں ایک تعلیق کی حیثیت ہے اسلئے کہ وقوع طلاق کو نکاح پر معلق کیا ہے، اس تعلیق کیوجہ سے انت طالق وقوع طلاق کے لئے سبب مجازی ہے اسلئے کہ اگر تعلیق نہوتی تو انت طالق سبب حقیقی ہوتا اور سبب مجازی وجود شرط کے وقت وجود محل کا تقاضہ کرتا ہے اور دوسری حیثیت شرط نکاح کا علت کے حکم میں ہونا ہے یہ حیثیت عدم محل کا تقاضہ کرتی ہے جب ان نکحتک فانت طالق میں اقتضاء محل اور عدم اقتضاء محل میں تعارض واقع ہوگیا تو تعارضا تساقطا کیوجہ سے قیام محل کی شرط ختم ہوگئی اور تعلیق باقی رہ گئی لہٰذا جب شرط نکاح پائی جائے گی تو طلاق واقع ہوجائے گی بخلاف تعلیق بالشرط کے کہ وہ مشابہ بالسبب الحقیقی ہونے کی وجہ سے محل کا تقاضہ کرتی ہے اور تعلیق کے بعد تین طلاقیں تنجیزاً دینے کی وجہ سے محل فوت ہوگیا اور ثابت شدہ محل جب فوت ہوجاتا ہے تو دوبارہ تعلیق مذکور کے لئے محل نہیں بنتا لہٰذا قائل کا قول ان دخلت الدار فانت طالق باطل ہوگیا اور جب انت طالق ہی باطل ہوگیا تو طلاق کہاں سے واقع ہوگی، امام زفرؒ اس گہرائی تک نہ پہنچ سکے اور تعلیق بالشرط کو تعلیق بالملک پر قیاس کر لیا حالانکہ دونوں کے درمیان بون بعید ہے۔

وَاَمَّا الْعِلَّۃُ فَہِیَ فِی الشَّرِیْعَۃِ عِبَارَۃٌ عَمَّا یُضَافُ اِلَیْہِ وُجُوْبُ الْحُکْمِ اِبْتِدَاءً وَ ذٰلِکَ مِثْلُ الْبَیْعِ لِلْمِلْکِ وَالنِّکَاحِ لِلْحِلِّ وَالْقَتْلِ لِلْقِصَاصِ وَلَیْسَ مِنْ صِفَۃِ الْعِلَّۃِ الْحَقِیْقِیَّۃِ تَقَدُّمُہَا عَلَی الْحُکْمِ بَلِ الْوَاجِبُ اِقْتِرَانُہُمَا مَعًا وَ ذٰلِکَ کَالْاِسْتِطَاعَۃِ مَعَ الْفِعْلِ عِنْدَنَا فَاِذَا تَرَاخَی الْحُکْمُ لِمَانِعٍ کَمَا فِی الْبَیْعِ الْمَوْقُوْفِ وَالْبَیْعِ بِشَرْطِ الْخِیَارِ کَانَ عِلَّۃً اِسْمًا وَمَعْنًی لَا حُکْمًا وَدَلَالَۃُ کَوْنِہٖ عِلَّۃً لَا سَبَبًا اَنَّ الْمَانِعَ اِذَا زَالَ وَجَبَ الْحُکْمُ بِہٖ مِنَ الْاَصْلِ حَتّٰی یَسْتَحِقَّہُ الْمُشْتَرِیْ

بِزَوَائِدِہٖ،

ترجمہ:۔ اور بہر حال علت سے مراد شریعت میں وہ ہے کہ جسکی طرف حکم کا وجوب مضاف ہو بلا واسطہ اور اس کی مثال جیساکہ بیع ملک کے لئے اور نکاح حلت کے لئے اور قتل قصاص کے لئے اور علتِ حقیقیہ کی یہ صفت نہیں ہے کہ وہ حکم پر مقدم ہو بلکہ واجب علت اور حکم دونوں ایک ساتھ ہونا ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیساکہ استطاعت فعل کے ساتھ ہمارے نزدیک، پس اگر حکم (علت سے) کسی مانع کیوجہ سے مؤخر ہو جائے جیساکہ بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار میں ہوتا ہے تو وہ اسماً اور معنًے علت ہوگی نہ حکماً، اور اس علت ہونے اور سبب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب مانع زائل ہو جائے تو حکم اس کے ذریعہ اول امر ہی سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ مشتری بیع کا اس کے زوائد کے ساتھ مستحق ہوگا۔

تشریح:۔ ابتداء فصل میں یہ بات بتائی گئی تھی کہ ادلہ ثلثہ سے دو چیزیں ثابت ہوتی ہیں ۱؎ احکام ۲؎ وما یتعلق بہ الاحکام، ما یتعلق بہ الاحکام کے بارے میں فرمایا تھا کہ وہ چار ہیں سبب، علت، شرط، علامت، سبب کے بیان سے فراغت کے بعد اب علت کا بیان فرما رہے ہیں۔

علت کے لغوی معنے اس عارض کے ہیں کہ جس کے لاحق ہونے سے محل کا وصف متغیر ہو جائے جیساکہ مرض کہ جس کے لاحق ہونے کی وجہ سے محل یعنے جسم میں تغیر آجاتا ہے اور اصطلاح شرع میں اس شے کا نام علت ہے جس کیطرف حکم کا وجوب بلا واسطہ منسوب ہو۔

علت کی تعریف مصنف رح نے ان الفاظ سے کی ہے عما یضاف الیہ وجوب الحکم ابتداءً، اسمیں عما یضاف الیہ بمنزلہ جنس ہے اور وجوب الحکم فصل اول ہے، اس قید سے شرط خارج ہو گئی اسلئے کہ شرط کی جانب وجودِ حکم مضاف ہوتا ہے نہ کہ وجوبِ حکم، ابتداءً یہ فصل ثانی ہے اس قید سے سبب، علامت اور علۃ العلۃ خارج ہو گئے اسلئے کہ سبب اور علۃ العلۃ کے ذریعہ حکم بالواسطہ ثابت ہوتا ہے حالانکہ علت وہ ہوتی ہے کہ جس کے ذریعہ حکم بلا واسطہ ثابت ہو اور علامت سے حکم ثابت ہی نہیں ہوتا۔

وذلک مثل البیع، مصنف رح نے علت کی تین مثالیں پیش کی ہیں ۱؎ بیع علت ہے اثبات ملک کیلئے ۲؎ نکاح علت ہے اثباتِ حلت کے لئے اور قتل علت ہے قصاص کے لئے۔

مذکورہ تینوں چیزیں بلا واسطہ بغیر تاخر زمانی کے ثابت ہوتی ہیں یعنے جب علت کا وجود ہوتا ہے تو بلا تاخیر اس کا حکم ثابت ہو جاتا ہے مثلاً جب نکاح ہو گیا تو بلا تاخیر حلت ثابت ہوگی علیٰ ہذا القیاس، علتِ شرعیہ میں کمال تین اوصاف کے پائے جانے سے ہوتا ہے ۱؎ اسم کے اعتبار سے علت ہو یعنے اس علت کی وضع کسی خاص حکم کے لئے ہو اور ثبوتِ حکم کی نسبت بلا واسطہ اسی علت کیطرف ہو ۲؎ معنوی اعتبار سے

علت ہو یعنے ثبوت حکم میں علت کی تاثیر پائی جاتی ہو ۳ حکم کے اعتبار سے بھی علت ہو یعنے وجود علت کے ساتھ متصلاً بلا تاخیر حکم ثابت ہو۔

جس علت میں اوصاف ثلثہ مذکورہ پائے جائیں وہ علت کاملہ ہوگی اور اگر بعض اوصاف پائے جائیں اور بعض نہ پائے جائیں تو وہ علت قاصرہ کہلائے گی، پہلے وصف کے اعتبار سے اس علت کو علت اسماً کہیں گے اور دوسرے وصف کے اعتبار سے علت معنےً کہیں گے اور تیسرے وصف کے اعتبار سے علت حکماً کہیں گے، اوصاف ثلثہ کے اعتبار سے علت کی کل سات قسمیں حاصل ہوتی ہیں ۱ علت اسماً ومعناً وحکماً ۲ اسماً فقط ۳ معناً فقط ۴ حکماً فقط ۵ اسماً ومعناً لاحکماً ۶ اسماً وحکماً لا معنےً ۷ معناً وحکماً لا اسماً، ہر ایک کی تفصیل مع امثلہ آئندہ آرہی ہے۔

علتِ حقیقیہ کی صفت یہ نہیں ہے کہ وہ حکم پر مقدم ہو بلکہ جو بات ضروری ہے وہ یہ ہے کہ علت اور حکم دونوں ساتھ پائے جائیں مثلاً قدرت علی الفعل فعل کے ساتھ، اہل سنت والجماعت کا یہی مذہب ہے البتہ معتزلہ قدرت علی الفعل کو فعل سے مقدم اور ساتھ مانتے ہیں۔

استطاعت وہ عرض ہے جو افعال کی علت ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے ہر حیوان کے اندر پیدا فرمایا ہے جس سے حیوان اپنے افعال اختیاریہ کرتا ہے، جیسا کہ اوپر معلوم ہوا کہ استطاعت اور فعل دونوں ساتھ ہوتے ہیں البتہ آلات اور اسباب کی سلامتی قدرت علی الفعل سے مقدم ہوتی ہے، جب استطاعت کا عرض ہونا معلوم ہوگیا اور اعراض کی بقا بغیر محل کے محال ہے لہٰذا اگر استطاعت کو قبل الفعل مانتے ہیں تو فعل کا وقوع بغیر استطاعت لازم آئے گا حالانکہ یہ خلاف اصل ہے،

معتزلہ کی جانب سے تکلیف مالا یطاق کا اعتراض لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تکلیف کا مدار صحت آلات پر ہے۔

علت اپنے معلول پر بحسب الذات مقدم ہوتی ہے اسمیں کسی کا اختلاف نہیں ہے اس کو تقدم ذاتی کہتے ہیں اور علت عقلیہ تامہ کے اپنے معلول کے ساتھ اقتران زمانی میں بھی کسی کو اختلاف نہیں ہے تاکہ تخلف الحکم عن العلۃ لازم نہ آئے مثلاً حرکت اصابع اور حرکت قلم میں تخلف نہیں ہوسکتا البتہ علل شرعیہ کے بارے میں اختلاف ہے محققین علل شرعیہ کے لئے بھی علل عقلیہ کے مانند مقارنت زمانی کو ضروری سمجھتے ہیں اور علت شرعیہ کا تخلف حکم سے جائز نہیں سمجھتے۔

محققین کا استدلال یہ ہے کہ اگر علت شرعیہ اور اس کے حکم کے درمیان تخلف جائز ہو تو ثبوت علت سے ثبوت حکم پر استدلال صحیح نہیں ہوگا اور اس سے علل کو احکام کے لئے وضع کرنے کی شارع کی غرض فوت ہوجائے گی البتہ ہمارے بعض مشائخ مثلاً ابوبکر اور محمد ابن فضل وغیرہ علت عقلیہ اور

شرعیہ میں فرق کرتے ہیں اسطرح کہ علت عقلیہ میں علت سے معلول کا تخلف جائز نہیں ہے اور علت شرعیہ سے حکم شرعی کا تخلف جائز ہے۔

واذا تراخی الحکم لمانع، مصنف علیہ الرحمہ علت کی اقسام سبعہ کو مع امثلہ بیان کرنا چاہتے ہیں علت کاملہ کی جس کو علت حقیقیہ بھی کہتے ہیں تین مثالیں اوپر گذر چکی ہیں یعنے بیع مطلق، نکاح، قصاص، یہاں سے پانچویں قسم یعنے علت اسماً ومعناً لاحکماً کی مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں جیساکہ بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار بیع موقوف کو بیع فضولی بھی کہتے ہیں اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی شخص کسی چیز کو مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کردے تو یہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف رہے گی جب تک مالک اجازت نہ دے مشتری کی ملکیت مبیع میں ثابت نہیں ہوگی گویاکہ بیع کا جو حکم ہے ثبوت ملک وہ مؤخر رہے گا البتہ دو وصف اسمیں موجود ہیں علت اسماً اور علت معنےً، علت اسماً تو اسلئے کہ بیع کی وضع ہی اثبات ملک کے لئے ہے اور ملک بیع کیطرف مضاف بھی ہے اور علت معناً اسلئے ہے کہ بیع اثبات ملک میں مؤثر ہے مگر چونکہ بیع موقوف ہونے کیوجہ سے حکم مؤخر ہے اسلئے علت حکماً نہیں ہے، بیع بشرط الخیار بھی قسم ثانی کی مثال ہے خیار خواہ مشتری کا ہو یا بائع کا یا دونوں کا، بہرحال خیار شرط کیوجہ سے مشتری کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی، گویاکہ خیار شرط کے ختم ہونے تک بیع کا ثبوت مؤخر رہے گا، اس سے معلوم ہوا کہ بیع بشرط الخیار اثبات ملک کے لئے حکماً علت نہیں ہے البتہ اسماً اور معناً علت ہونا اول مثال کے مانند ظاہر ہے۔

ودلالۃ کونہ علۃً لاسبباً، مصنف رحاس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال ـــــ بیع موقوف اور بیع بخیار الشرط میں جب حکم علت سے مؤخر ہوتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں قسم کی بیع اثبات ملک کے لئے علت نہیں ہیں بلکہ سبب ہیں چونکہ سبب ہی میں حکم مؤخر ہوتا ہے نہ کہ علت میں؟

جواب ـــــ حکم بھی کبھی اپنی علت سے کسی مانع کیوجہ سے متاخر ہوجاتی ہے مثلاً شہر رمضان وجوب صوم کے لئے علت ہے مگر حکم (وجوب صوم) مسافر کے حق میں متاخر ہے الی ادراک عدۃ من ایام اخر، بیع بشرط الخیار کی صورت میں اصل بیع صحیح ہے البتہ مانع (خیار) کی وجہ سے حکم متاخر ہوگیاہے بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کے علت ہونے اور سبب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب مانع زائل ہوجاتا ہے توحکم ابتداءِ امر سے ثابت ہوتا ہے اگر سبب ہوتا توحکم ابتداءً امر سے نہیں بلکہ مانع کے زوال کے وقت سے ثابت ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اگر مشتری نے خیار شرط کے ساتھ مثلاً بکری خریدی اور خیار شرط کے ایام میں بکری نے بچہ دیدیا تو بچہ بھی مشتری کا ہوگا اسی طرح ایام خیار میں جو اضافہ بھی مبیع میں ہوگا وہ مشتری کا ہوگا اگر بیع موقوف وغیرہ اثبات حکم کیلئے سبب ہوتی تو زوائد کا حقدار مشتری نہ ہوتا۔

وكذلك عقد الاجارة علة اسمًا ومعنًى لا حكمًا ولهذا صح تعجيل الأجرة لكنه يشبه الأسباب لما فيه من معنى الإضافة حتى لا يستند حكمه وكذلك كل ايجاب مضاف إلى وقت علة اسمًا ومعنًى لا حكمًا لكنه يشبه الأسباب وكذلك نصاب الزكوة في أول الحول علة اسمًا لأنه وضع له ومعنًى لكونه مؤثرًا في حكمه لأن الغناء يوجب المواساة لكنه جعل علة بصفة النماء فلما تراخى حكمه أشبه الأسباب الا ترى أنه إنما تراخى إلى ما ليس بحادث به وإلى ما هو شبيه العلل ولما كان متراخيًا إلى وصف لا يستقل بنفسه أشبه العلل وكان هذه الشبهة غالبًا لأن النصاب أصل والنماء وصف،

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی عقد اجارہ علت ہے اسمًا اور معنًے لا حکمًا اور اسی وجہ سے اجرت کی تعجیل صحیح ہے لیکن عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے اسلئے کہ اجارہ میں مستقبل کیجانب اضافت کے معنے ہیں یہاں تک کہ عقد اجارہ کا حکم وجود علت کیجانب مستند نہ ہوگا اور اسی طرح ہر وہ ایجاب جو وقت کی جانب مضاف ہو اسم ومعنے کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ حکم کے اعتبار سے، لیکن وہ اسباب کے مشابہ ہے اور ایسا ہی زکوٰۃ کا نصاب سال کے شروع میں اسمًا علت ہے اسلئے کہ نصاب ایجاب زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنے علت ہے نصاب کے مؤثر ہونے کی وجہ سے وجوب زکوٰۃ کے حکم میں اسلئے کہ غنار فقرار کی غمخواری کو واجب کرتا ہے لیکن نصاب کو صفت نما کے ساتھ (کامل) علت قرار دیا گیا ہے پس جب نصاب کا حکم مؤخر ہوگیا تو نصاب اسباب کے مشابہ ہوگیا، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ حکم نصاب ایسی چیز تک مؤخر ہے جو نصاب سے پیدا ہونے والی نہیں ہے اور ایسی چیز تک مؤخر ہے جو علل کے مشابہ ہے اور جبکہ حکم ایسے وصف تک مؤخر ہو جو مستقل بنفسہ نہیں ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہ مشابہت قوی ہے اسلئے کہ نصاب اصل ہے اور نما وصف ہے۔

تشریح:۔ مصنف رح نے علت اسمًا ومعنًا لا حکمًا کی چار مثالیں پیش کی ہیں ایک کا بیان اوپر گذرا ہے یہ دوسری مثال ہے، عقد اجارہ ملک منافع کی علت ہے یعنے اگر کسی چیز کو اجرت پر لے لیا جائے تو اس سے نفع حاصل کرنا جائز ہو جاتا ہے، جسطرح عقد بیع اثبات ملک کی علت ہے اسی طرح عقد اجارہ اثبات ملک منافع کی علت ہے مگر یہ علت اسمًا و معنًے ہے حکمًا نہیں ہے، اسمًا تو اسلئے ہے کہ اجارہ کی وضع ہی اجرت پر لی ہوئی چیز سے نفع حاصل کرنے کے لئے ہے اور حکم کی اضافت بھی اجارہ کی طرف ہوتی ہے اور معنًا اسلئے ہے کہ عقد اجارہ ملک منافع ثابت کرنے میں مؤثر ہے یہی وجہ ہے کہ قبل العمل

اجرت کی ادائیگی جائز ہے، عقد اجارہ اثبات ملک منافع کے لئے حکماً علت نہیں ہے اسلئے کہ حکماً علت کیلئے یہ ضروری ہے کہ جب علت موجود ہو تو حکم بلا تاخیر موجود ہو اور عقد اجارہ میں یہ ضروری نہیں ہے بلکہ بعض اوقات علت موجود ہوتی ہے مگر اس کا حکم مؤخر ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص عقد اجارہ شعبان میں کرے مگر اجارہ کی ابتدار رمضان سے کرے تو یہ درست ہے مثلاً کوئی شخص شعبان میں کہے اجرتک ہذہ الدار من مدۃ رمضان تو اجارہ رمضان سے ہوگا نہ شعبان سے عقد اجارہ میں حکم کا تحقق فی الفور نہیں ہوا ہے اور ہو بھی نہیں سکتا اسلئے کہ منافع فی الوقت معدوم ہیں وہ تو شیئاً فشیئاً موجود ہوتے رہتے ہیں مثلاً اگر سائیکل ایک گھنٹہ کے لئے اجرت پر لی تو لیتے ہی منافع حاصل نہیں ہو جاتے بلکہ تھوڑے تھوڑے ایک گھنٹہ میں حاصل ہوتے ہیں اسی کو حکم کا مؤخر ہونا کہتے ہیں بہر حال اجارہ کے اسما اور معناً علت ہونے کی وجہ سے اجرت قبل الوقت لینا جائز ہے جیساکہ ریلوں اور بسوں میں اجرت پہلے ہی لے لی جاتی ہے حالانکہ منافع شیئاً فشیئاً بعد میں حاصل ہوتے ہیں اور یہ اجرت کا قبل الوقت لے لینا ایسا ہی ہے جیساکہ زکوٰۃ حولانِ حول سے قبل ہی ادا کر دی جائے۔

سوال ـــــ مصنف رحؒ نے علت اسماً و معناً لا حکماً کی دو مثالیں کیوں پیش کی ہیں اسمیں کیا مصلحت ہے؟

جواب ـــــ پہلی مثال جوکہ بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کی ہے اور دوسری عقد اجارہ کی یہ دونوں مثالیں اگرچہ علت اسماً و معناً لا حکماً ہونے میں مشترک ہیں مگر دونوں میں قدرے فرق ہے وہ یہ کہ عقد اجارہ علت مشابہ بالاسباب ہے اور پہلی دونوں بیوع محض علت ہیں مشابہ بالاسباب نہیں ہیں، سبب اور اس کے حکم میں تخلل زمانی ہوتا ہے یعنی سبب کے حکم کا بالفور ثابت ہونا ضروری نہیں ہوتا بلکہ مؤخر بھی ہوتا ہے یہی صورت عقد اجارہ میں بھی ہے اسلئے کہ اجارہ میں اضافت وقت مستقبل کیطرف ہوتی ہے مثلاً عقد اجارہ کیا شعبان میں اور اجرت کی ابتدار رمضان سے جیسے کوئی شخص شعبان میں مکان کرایہ پر لینے کا معاملہ اسطرح کرے کہ کرایہ کی ابتدار رمضان سے ہوگی وقت عقد اجارہ اور اس کے حکم کے درمیان فصل زمانی پایا گیا بخلاف بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کے کہ حکم وقت علت ہی سے ثابت ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر خیار شرط کی مدت میں مبیع میں کچھ اضافہ ہوا تو وہ بھی مشتری کا ہوگا۔

وکذٰلک کل ایجاب مضاف الیٰ وقت علۃ، اقسام سبعہ میں سے پانچوں قسم کی یہ تیسری مثال ہے مگر اس کو قاعدہ کلیہ کے طور پر بیان کیا ہے یعنے جہاں ایسی صورت ہوگی وہ اسماً معناً لا حکماً علت ہوگی یعنے ہر وہ ایجاب جو زمانِ مستقبل کیطرف مضاف ہو تو وہ بھی اسماً معناً لا حکماً علت ہوگی مثلاً انتِ طالق غداً، یا انتِ حرٌ غداً، ان دونوں مثالوں میں علتِ طلاق اور علتِ عتاق تکلم کے وقت موجود ہے مگر

ان کا حکم یعنے وقوع طلاق وعتاق موجود نہیں ہے بلکہ اسکا وجود کل آئندہ ہوگا لہٰذا علت اور حکم کے درمیان فصل زمانی آگیا یہی سبب ہونے کی علامت ہے لہٰذا یہ دونوں مثالیں بھی علت مشابہ بالسبب ہوں گی۔

وکذلک نصاب الزکوٰۃ الخ یعنے جسطرح عقد اجارہ علت اسماً ومعناً لاحکماً مشابہ بالسبب ہے اسیطرح نصاب زکوٰۃ بھی علت اسماً ومعناً لاحکماً مشابہ بالسبب ہے اقسام سبعہ میں سے پانچویں قسم کی یہ چوتھی مثال ہے نصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے اسماً علت تو اسلئے ہے کہ نصاب وجوب زکوٰۃ ہی کیلئے شرعاً موضوع ہے اور زکوٰۃ کی اضافت نصاب کیطرف ہوتی ہے کما یقال نصاب زکوٰۃ الابل، اور معناً علت اسلئے ہے کہ نصاب وجوب زکوٰۃ میں مؤثر ہے اسلئے کہ غنا احسان الے الفقیر کو واجب کرتا ہے اور غنا (مالداری) کا مدار شرعاً نصاب پر ہے یعنے شریعت کی نظر میں وہ شخص غنی ہے جو مالک نصاب ہو لیکن نصاب صفت نمو کی وجہ سے علت ہے اور نمو کے قائم مقام حولان حول ہے جیساکہ سفر کو مشقت کے قائم مقام قرار دیدیا گیا ہے حدیث میں وارد ہوا ہے ،، لا زکوٰۃ فی مال حتے یحول علیہ الحول ،جب وجوب زکوٰۃ حولان حول تک کے لئے مؤخر ہوگیا تو نصاب، علت مشابہ بالسبب لاحکماً ہوگیا، اگر وجوب زکوٰۃ حولان حول تک مؤخر نہوتا تو نصاب علت حقیقیہ غیر مشابہ بالسبب ہوتا اور اگر صفت نمو حکم کے لئے علت حقیقیہ ہوتی تو نصاب سبب محض ہوتا۔

الا ترے انہ الخ یہ نصاب کی سبب کے ساتھ مشابہت کی تائید ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ حکم (وجوب زکوٰۃ) کا تعلق نمو سے ہے اور نمو کا تعلق نصاب سے نہیں ہے لہٰذا حکم کا تعلق نصاب سے نہیں ہوگا، نمو کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور حکمی، پھر حقیقی کی دو قسمیں ہیں اول نفس شے میں نمو (اضافہ) جیسے سائمہ جانوروں میں لبن، نسل سمن، صوف وغیرہ کا اضافہ دوم تجارت کیوجہ سے نفس مال میں اضافہ اور نمو حکمی جیساکہ حولان حول کو حکماً اضافہ مان لیا گیا ہے، نمائے حقیقی اور حکمی دونوں کا تعلق نصاب سے نہیں ہے بلکہ نمائے حقیقی کا تعلق سائمہ ہونے سے ہے اور نمائے حکمی جس کا قائم مقام حولان حول ہے لوگوں کی رغبت اور طلب پر ہے، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نما حادث بالنصاب نہیں ہے اور حکم کا تعلق نما سے ہے تو یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ حکم کا تعلق نصاب سے نہیں ہے اور جب نصاب سے حکم کا عدم تعلق ثابت ہوگیا تو حکم اور نصاب کے درمیان انفصال مؤکد ہوگیا اسلئے کہ علت کے لاحکماً ہونے کے لئے نصاب سے حکم کا مؤخر ہونا ضروری ہے۔

سوال ـــــ رمی بالسہم یہ زخمی کرنے کا ذریعہ ہے مگر بواسطہ وصول الے المرمی الیہ مطلب یہ ہے کہ تیر زخمی جب ہی کرے گا کہ جب جس کو تیر مار رہا ہے اس تک تیر کی رسائی اور نفوذ ہو جیساکہ نصاب سے

حکم ثابت ہونے کا ذریعہ نما ہے لہٰذا جسطرح نصاب علت مشابہ بالسبب ہے نہ کہ علت حقیقیہ اسی طرح رمی بالسہم بھی علت مشابہ بالسبب ہونی چاہیئے نہ کہ علت حقیقیہ حالانکہ رمی مجروح کرنے کیلئے علۃ حقیقیہ ہے؟

جواب ــــ نصاب اور رمی کے واسطوں میں فرق ہے نصاب کا واسطہ جوکہ نما ہے نصاب سے حادث (پیداشدہ) نہیں ہے بخلاف رمی کے واسطہ کے جوکہ وصول اور نفوذ ہے رمی ہی سے حادث (پیداشدہ) ہے لہٰذا نصاب علت مشابہ بالسبب ہے اور رمی علت حقیقیہ ہے۔

والنما ہو شبیہ بالعلل، نصاب کے مشابہ بالسبب ہونے کی یہ دوسرے طریقہ سے توضیح ہے اسکا ماحصل یہ ہے کہ نصاب کا حکم نما کی طرف مؤخر ہے یعنے جب تک نصاب میں نمار نہیں ہوگا زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی اور نمار مشابہ بالعلت ہے نہ کہ علت حقیقیہ، اگر نمار علت حقیقیہ ہوتا تو نصاب سبب حقیقی ہوتا جیساکہ دلالۃ السارق میں گذرچکا ہے، نما مشابہ بالعلت اسلئے ہے کہ اصل علت نصاب ہے اور نصاب فقرار کے ساتھ ہمدردی کا ذریعہ ہے کیونکہ غنی ہی فقرار کے ساتھ ہمدردی کرسکتا ہے اور اس ہمدردی میں نما کیوجہ سے اضافہ ہوتا ہے لہٰذا جو کام نصاب سے ہوتا ہے اسی کام کو نمار کیوجہ سے تقویت حاصل ہوتی ہے لہٰذا نمار مشابہ علت ہوگا نہ کہ اصل علت۔

قاعدہ ــــ اگر واسطہ علت حقیقیہ ہو تو اول سبب حقیقی ہوگا، زیر بحث مسئلہ میں نصاب اول ہے اور نمار واسطہ ہے اور حکم ثالث ہے جیساکہ دلالت سارق میں فعل سارق جوکہ دلالت اور سرقہ کا واسطہ ہے سرقہ کی علت حقیقیہ ہے لہٰذا دلالت سبب حقیقی ہوگا اور اگر واسطہ نہ علت حقیقیہ ہو اور نہ مشابہ بالعلۃ تو اول علت حقیقیہ ہوتا ہے جیساکہ قاتل کا کسی کو تلوار سے عمداً قتل کردینا اسمیں قاتل علت حقیقیہ ہے اسلئے کہ تلوار جوکہ واسطہ ہے نہ علت حقیقیہ ہے اور نہ مشابہ بالعلت ہے اور اگر واسطہ علت حقیقیہ تو نہ ہو مگر مشابہ علت ہو جیساکہ نما نصاب میں مشابہ علت ہے چونکہ اصل علۃ نصاب ہے تو اول (نصاب) مشابہ علت ہوگا۔

یہ جاننا ضروری ہے کہ جب واسطہ مشابہ علت ہوتا ہے جیساکہ نما مشابہ علت ہے تو اول (نصاب) میں دو احتمال ہوتے ہیں (۱) یہ کہ علت مشابہ سبب ہو (۲) سبب مشابہ علت ہو۔ زیر بحث مسئلہ میں نمار واسطہ مشابہ علت ہے جیساکہ اوپر گذرچکا ہے۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جب واسطہ مشابہ علت ہوتا ہے تو اول میں دو احتمال ہوتے ہیں علت مشابہ سبب اور سبب مشابہ علت حالانکہ آپ نصاب کو علت مشابہ سبب کہتے ہیں اسکا برعکس کیوں نہیں کہتے؟

جواب ــــ نصاب جسطرح مشابہ بالسبب ہے مشابہ بالعلت بھی ہے اسلئے کہ اگر نصاب کا حکم (وجوب زکوٰۃ

متراخی نہ ہوتا تو نصاب علت حقیقیہ ہوتا اور اگر نصاب کا حکم علت حقیقیہ کیجانب متراخی ہوتا تو نصاب سبب حقیقی ہوتا اور اگر نصاب کا حکم ایسے وصف کیجانب متاخر ہو جو مشابہ علت ہو تو نصاب مشابہ علت بھی ہوگا اور مشابہ سبب بھی جیسا کہ زیر بحث مسئلہ میں نصاب کا حکم (وجوب زکوٰۃ) نماء کیجانب متاخر ہے نماء کا مشابہ علت ہونا ماسبق میں معلوم ہوچکا ہے نصاب کی مشابہت اگرچہ علت اور سبب دونوں کے ساتھ ہے مگر علت کے ساتھ مشابہت باعتبار اصل اور ذات کے ہے جو کہ قوی ہے اور سبب کے ساتھ مشابہت باعتبار وصف کے ہے جو کہ ضعیف ہے کیونکہ وصف اصل کے تابع ہونے کی وجہ سے ضعیف ہوتا ہے لہٰذا ذات کے اعتبار سے مشابہت کو قوی ہونے کی وجہ سے وصف کے اعتبار سے مشابہت پر ترجیح دیجائیگی لہٰذا نصاب، علت مشابہ بالسبب کہلائے گا نہ کہ سبب مشابہ بالعلۃ ورنہ تو ضعیف کی قوی پر ترجیح لازم آئے گی مصنف رح کے قول وکان ہٰذہ الشبہۃ غالبًا لان النصاب اصل والنماء وصف کا یہی مطلب ہے۔

وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّهٗ لَا يَظْهَرُ وُجُوْبُ الزَّكٰوةِ فِيْ اَوَّلِ الْحَوْلِ قَطْعًا بِخِلَافِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْبُيُوْعِ وَلَمَّا اَشْبَهَ الْعِلَلَ وَكَانَ ذٰلِكَ اَصْلًا كَانَ الْوُجُوْبُ ثَابِتًا مِنَ الْاَصْلِ فِي التَّقْدِيْرِ حَتّٰى صَحَّ التَّعْجِيْلُ لٰكِنَّهٗ يَصِيْرُ زَكٰوةً بَعْدَ الْحَوْلِ وَكَذٰلِكَ مَرَضُ الْمَوْتِ عِلَّةٌ لِتَغْيِيْرِ الْاَحْكَامِ اِسْمًا وَمَعْنًى اِلَّا اَنَّ حُكْمَهٗ يَثْبُتُ بِهٖ بِوَصْفِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَوْتِ فَاَشْبَهَ الْاَسْبَابَ مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ وَهُوَ عِلَّةٌ فِي الْحَقِيْقَةِ وَهٰذَا اَشْبَهُ بِالْعِلَلِ مِنَ النِّصَابِ وَكَذٰلِكَ شِرَاءُ الْقَرِيْبِ عِلَّةٌ لِلْعِتْقِ لٰكِنْ بِوَاسِطَةٍ هِيَ مِنْ مُوْجِبَاتِ الشِّرٰى وَهُوَ الْمِلْكُ فَكَانَ عِلَّةً يُشْبِهُ السَّبَبَ كَالرَّمْيِ،

ترجمہ:۔ اور نصاب کا حکم یہ ہے کہ اول حول میں زکوٰۃ کا وجوب ہرگز ظاہر نہیں ہوگا بخلاف ان بیوع کے کہ جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں اور جبکہ نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہی (علل کے ساتھ مشابہت) اصل ہے تو تقدیر شرعی کے اعتبار سے وجوب زکوٰۃ اصل ہی سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ تعجیل صحیح ہوگی لیکن یہ (معجل) حول کے بعد ہی زکوٰۃ شمار ہوگا اور ایسے ہی مرض الموت تغیر احکام کی اسمًا اور معنًی علت ہے مگر مرض الموت سے مرض الموت کا حکم موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہوگا تو اس وجہ سے مرض الموت اسباب کے مشابہ ہوگیا اور یہ مرض الموت حقیقت میں علت ہے اور علت کے زیادہ مشابہ ہے بہ نسبت نصاب کے، اور ایسے ہی شراء قریب عتق کی علت ہے لیکن اس

واسطہ کیوجہ سے جو شراء کے مقتضیات میں سے ہے اور وہ مقتضے اشراء ملک ہے یہ (شراء قریب) ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے جیسے رمی (تیر پھینکنا)

تشریح:۔ اوپر بتایا جاچکا ہے کہ نصاب قبل الحول امام مالک رح کے نزدیک وجوب زکوٰۃ کی علت ہی نہیں ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک علت تامہ ہے اور احناف کے نزدیک علت مشابہ بالسبب ہے اسلئے کہ نصاب کا حکم نمار پائے جانے تک مؤخر ہے اور نمار کی مدت حولان حول ہے لہٰذا یہ ممکن نہیں ہے کہ سال پورا ہونے سے پہلے ہی ابتداء سال میں زکوٰۃ واجب ہوجائے اسلئے کہ نصاب صفت نمار کے ساتھ متصف ہوکر علت ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ علتِ موصوفہ بغیر وصف کے عمل نہیں کرسکتی، اس کی مزید تفصیل اوپر گذرچکی ہے۔

کذلک مرض الموت الخ علت مشابہ بالسبب کی یہ پانچویں مثال ہے مرض الموت بھی تغیر احکام کیلئے اسمًا معنًے لاحکمًا علت ہے، اسمًا تو اسلئے کہ شارع نے مرض الموت کو تغیر احکام کے لئے وضع کیا ہے مریض کو حالتِ صحت میں اپنے مال میں مطلقًا تصرف کرنے کی اجازت تھی مگر حالتِ مرض میں شارع نے ثلث مال سے زیادہ میں تصرف کرنے پر پابندی لگادی گویا کہ احکام متغیر ہوگئے اور معنًا اسلئے علت ہے کہ مرض الموت مریض کو تصرفات سے منع کرنے میں مؤثر ہے مرض الموت چونکہ حکمًا علت نہیں ہے اسکی طرف مصنف رح نے اپنے قول الا ان حکمہ یثبت بہ بوصف الاتصال بالموت سے اشارہ کیا ہے، مرض الموت کا حکم جو کہ تصرف پر پابندی ہے اور وہ امر آخر پر موقوف ہے اور وہ امر آخر موت ہے لہٰذا مرض الموت علت مشابہ بالسبب ہوگا جسطرح نصاب کا حکم (وجوب زکوٰۃ) امر آخر یعنے نمار پر موقوف ہونے کی وجہ سے علت مشابہ سبب ہے اسی طرح مرض الموت کے حکم کے موت پر موقوف ہونے کی وجہ سے مرض الموت بھی علت مشابہ بالسبب ہے۔

وہو علۃ فے الحقیقۃ، اسکا مطلب یہ نہیں ہے کہ مرض علت حقیقیہ کاملہ ہے اسلئے کہ علت حقیقیہ وہ ہوتی ہے جس کے اندر اوصاف ثلثہ یعنے اسمًا معنًے حکمًا پائے جائیں اور مرض کے اندر صرف پہلے دو پائے جاتے ہیں بلکہ مصنف کا مقصد اسبات پر تنبیہ کرنا ہے کہ مرض احکام کے لئے سبب نہیں ہے بلکہ درحقیقت علت ہے البتہ چونکہ مرض الموت کا حکم جو کہ حجر عن التصرف ہے اتصال بالموت تک کے لئے مؤخر ہوتا ہے اسلئے مرض مشابہ بالسبب ہوگیا ورنہ تو فے الحقیقۃ مرض الموت علت ہی ہے جبکہ موت تک مؤخر ہونے کی ایک صورت مثلًا یہ ہے کہ اگر کسی مریض نے اپنا تمام مال ہبہ کردیا اور موہوب لہٗ کو سپرد بھی کردیا تو یہ مال فے الحال موہوب لہ کی ملکیت ہوگا اسلئے کہ مرض اگرچہ منع عن التصرفات کی علت ہے مگر مانع تب ہی ہوگا کہ جب مرض الموت مفضی الے الموت ہوجائے پس اگر

مریض کل مال ہبہ کرنے کے بعد مرگیا تو علت منع یعنے مرض متصل بالموت ہونے کی وجہ سے تام ہوگئی لہٰذا ثلث سے جو مال زائد ہے وہ موہوب لہ سے واپس لیا جائے گا اور اگر مریض تندرست ہوگیا تو اسکا تصرف نافذ ہوگا اسلئے کہ علت تام نہیں ہوئی۔

وہٰذا اشبہ بالعلل من النصاب، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت میں نصاب اور مرض الموت میں موازنہ کرکے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ان دونوں میں علت کے ساتھ زیادہ مشابہ کون ہے، فرماتے ہیں کہ مرض بہ نسبت نصاب کے علت سے زیادہ مشابہ ہے اسلئے کہ وصف اتصال یعنے موت کہ جسکی طرف احکام مؤخر ہیں وہ وصف مرض ہی سے پیدا ہوا ہے اسلئے کہ آلام جو موصل الی الموت ہوتے ہیں وہ مرض ہی کیوجہ سے پیدا ہوتے ہیں، مطلب یہ کہ مرض سے آلام واوجاع پیدا ہوتے ہیں اور آلام و اوجاع موت کی علت ہوتے ہیں لہٰذا مرض موت کی علۃ العلۃ ہوا، بخلاف نصاب کے کہ نماء نصاب سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ یا تو چراگاہوں میں جانوروں کو چرانے یا لوگوں کی رغبت زیادہ ہونیکی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔

وکذلک شراء القریب علۃ للعتق الخ علت مشابہ بالسبب اسماً ومعنےً لاحکماً کی یہ چھٹی مثال ہے، فرمایا کہ نصاب ومرض وغیرہ کے مانند یہ بھی علت مشابہ بالسبب کی مثال ہے شراء قریب عتق کے لئے علت تو اسلئے ہے کہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک عتق کی علت ہے لقولہ علیہ السلام من ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ، لہٰذا شراء عتق کے لئے علۃ العلۃ ہونے کی وجہ سے علت ہے مگر شراء کا عتق کے لئے علت ہونا یہ بواسطہ ملک ہے جو کہ شراء کا مقتضےٰ ہے لہٰذا اس اعتبار سے مشابہ بالسبب ہے اسلئے کہ علت اور حکم کے درمیان جب فصل ہوتا ہے تو وہ علت مشابہ بالسبب ہوتی ہے۔

اس کی مثال قتل بالرمی ہے رمی بالسہم قتل کی علت ہے اور روح خارج کرنے میں مؤثر ہے اس اعتبار سے رمی قتل کی علت ہے مگر قتل کی علت بواسطہ وصول ونفوذ فی البدن ہے یعنے تیر فضاء سے گذرتا ہوا مرمے الیہ کے بدن تک پہنچے اور اس کے بدن میں نفوذ کرے تب جاکر قتل ہوگا محض تیر چلانے سے قتل نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ محض تیر چلانے سے قصاص واجب نہیں ہوتا بلکہ تیر نفوذ کرکے قتل بھی کردے تب قصاص واجب ہوتا ہے لہٰذا رمی بالسہم یہ قتل کے لئے علت مشابہ سبب ہے اسی طرح شراء قریب عتق کے لئے علت مشابہ سبب ہے اور ان دونوں علتوں میں علۃ العلۃ کے معنی بھی پائے جاتے ہیں،

سوال ــــــ مصنف علیہ الرحمہ نے شراء قریب کی مثال میں لاحکماً کی صراحت نہیں کی حالانکہ علت مشابہ بالسبب کی سابقہ تمام مثالوں میں اس کی تشریح فرمائی ہے اسکی کیا وجہ ہے؟

جواب ــــــ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسمیں تینوں اوصاف یعنے اضافت، تاثیر، مقارنت

پائے جاتے ہیں، اضافت اور تاثیر کے معنے تو ظاہر ہیں اور مقارنت اسلئے ہے کہ شراء کے متصل بلا توقف عتق ثابت ہو جاتا ہے جو کہ حکماً ہونے کی علامت ہے اسی احتمال کی وجہ سے مصنف نے لا حکماً کی صراحت نہیں کی مگر چونکہ عتق اور شراء کے درمیان ملک کا واسطہ بھی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شراء عتق کے لئے حکماً علت نہیں ہے۔

مگر صحیح بات یہی ہے کہ شراء قریب علت اسماً ومعناً لا حکماً ہی کی مثال ہے اسلئے کہ شراء قریب اگر خیار شرط کے ساتھ ہو تو شراء اور عتق کے درمیان فصل زمانی واقع ہو جائیگا جو کہ حکماً علت نہ ہونے کی علامت ہے اور صراحت اسلئے نہیں کہ بعض اوقات فصل نہیں بھی ہوتا مثلاً اس صورت میں کہ جب بلا شرط خیار کسی ذی رحم محرم کو خریدا ہو۔

یہ بھی ممکن ہے کہ مصنف رح نے فخر الاسلام کی اتباع کرتے ہوئے علت مشابہ بالسبب کی ایک دوسری قسم بیان کی ہو اور اسکو علت اسماً ومعنےً لا حکماً کے بعد میں ذکر کر دیا ہو اور اسکی مثال علت اسماً ومعنےً ہو۔

وَاِذَا تَعَلَّقَ الْحُكْمُ بِوَصْفَيْنِ مُؤَثِّرَيْنِ كَانَ اٰخِرُهُمَا وُجُوْدًا عِلَّةً حُكْمًا لِاَنَّ الْحُكْمَ يُضَافُ اِلَيْهِ لِرُجْحَانِهٖ عَلَى الْاَوَّلِ بِالْوُجُوْدِ عِنْدَهٗ وَمَعْنًى لِاَنَّهٗ مُؤَثِّرٌ فِيْهِ وَلِلْاَوَّلِ شِبْهَةُ الْعِلَلِ حَتّٰى قُلْنَا اِنَّ حُرْمَةَ النَّسَاءِ تَثْبُتُ بِاَحَدِ وَصْفَيْ عِلَّةِ الرِّبٰوا لِاَنَّ الرِّبٰوا النَّسِيْئَةَ شُبْهَةُ الْفَضْلِ فَيَثْبُتُ بِشُبْهَةِ الْعِلَّةِ وَالسَّفَرُ عِلَّةٌ لِلرُّخْصَةِ اِسْمًا وَمَعْنًى لَا حُكْمًا فَاِنَّ الْمُؤَثِّرَ هِيَ الْمَشَقَّةُ لٰكِنَّ السَّبَبَ اُقِيْمَ مَقَامَهَا تَيْسِيْرًا وَاِقَامَةُ الشَّيْئِ مَقَامَ غَيْرِهٖ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اِقَامَةُ السَّبَبِ الدَّاعِيْ مَقَامَ الْمَدْعُوِّ كَمَا فِي السَّفَرِ وَالْمَرَضِ وَالثَّانِيْ اِقَامَةُ الدَّلِيْلِ مَقَامَ الْمَدْلُوْلِ كَمَا فِي الْخَبَرِ عَنِ الْمَحَبَّةِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْمَحَبَّةِ فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ اَحْبَبْتِنِيْ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَكَمَا فِي الطُّهْرِ اُقِيْمَ الْحَاجَةُ فِيْ اِبَاحَةِ الطَّلَاقِ،

ترجمہ:۔ اور جب حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ متعلق ہو تو انہیں سے جو وجود کے اعتبار سے بعد میں ہوگا وہی حکماً علت ہوگا اسلئے کہ حکم اسی کیطرف مضاف ہوگا آخری کے اول پر راجح ہونیکی وجہ سے حکم کے آخر الوجود کے وقت پائے جانے کے سبب سے اور معنےً علت اسلئے ہوگا کہ وہی آخر الوجود حکم میں موثر ہوگا اور اول کے لئے شبہۃ العلت ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا کہ ادھار کی

حرمت علت ربوا کی دو وصفوں میں سے ایک سے ثابت ہو جائے گی اسلئے کہ ربوا نسیہ ربوا بر فضل کے مشابہ ہے لہٰذا مشابہ بالعلت سے ثابت ہو جائے گا اور سفر رخصت کی علت ہے اسمًا حکمًا لا معنیً اسلئے کہ رخصت میں مؤثر مشقت ہے لیکن سہولت کی غرض سے سبب (سفر) کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور کسی شے کو دوسری کے قائم مقام کرنے کی دو قسمیں ہیں ایک سبب داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا ہے جیسے سفر میں اور مرض میں اور دوسری قسم دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا ہے جیسا کہ محبت کی خبر کو محبت کے قائم مقام کرنا جیسا کہ قائل کے اس قول میں "اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے تو تجھے طلاق ہے" اور جیسا کہ طہر میں حاجت کو اباحتِ طلاق کے قائم مقام کر دیا ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ اقسام سبعہ میں سے ساتویں قسم کی جو کہ علت معنیً حکمًا لا اسمًا ہے مثال بیان فرما رہے ہیں، اور جب حکم دو وصفوں سے متعلق ہو حال یہ کہ دونوں مؤثر ہوں اسلئے کہ اگر ایک مؤثر اور دوسرا غیر مؤثر ہوگا تو جو مؤثر ہوگا وہ علت ہوگا اور غیر مؤثر شرط ہوگا، جب حکم دو وصفوں سے متعلق ہوگا تو ان دونوں میں سے جو وصف آخر میں موجود ہوگا وہ حکم کی حکمًا اور معنیً علت ہوگا اور اول وصف صرف معنیً علت ہوگا وجود کے اعتبار سے آخری وصف اول سے قوی ہوتا ہے اسلئے کہ وصفِ آخر کے موجود ہونے کے وقت ہی حکم موجود ہوتا ہے وصف اول بھی اگرچہ موجود ہے مگر حکم کی اضافت اس کی طرف نہیں ہوتی چونکہ وصف اول کے موجود ہونے سے حکم موجود نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وصف آخر وصف اول سے قوی اور راجح ہے لہٰذا حکم کی اضافت راجح کی جانب ہوگی اگرچہ معنیً دونوں مؤثر ہیں مگر وجودِ حکم ثانی کی وجہ سے ہوگا۔

ایسے حکم کی مثال جو دو وصفوں سے متعلق ہو عتق ہے جو کہ قرابت اور ملک سے متعلق ہے ان دونوں وصفوں کا مجموعہ عتق کی علت ہے مگر مؤثر وہ وصف ہوگا جو بعد میں موجود ہوگا مثلاً اگر ملک آخر میں موجود ہوگی تو یہی عتق معنیً اور حکمًا علت ہوگی مثلاً کسی شخص نے اپنے ذی رحم محرم کو خریدا تو وہ آزاد ہو جائے گا ذی رحم محرم ہونا تو پہلے سے موجود تھا مگر خریدنے کی وجہ سے ملک بھی ثابت ہو گئی لہٰذا ملک آخر میں موجود ہونے والا وصف ہوا اسی کے موجود ہونے کے بعد عتق موجود ہوا ورنہ قرابت تو پہلے سے تھی مگر عتق میں بہرحال کچھ نہ کچھ تاثیر وصف اول کی بھی ہے اسلئے کہ محض خریداری عتق کی علت نہیں ورنہ تو جس کو بھی خریدا جائے وہ آزاد ہو جائے لہٰذا وصف اول علت ہے معنیً اور وصف آخر علت ہے حکمًا اور معنیً البتہ اسمًا دونوں علت نہیں ہیں اسلئے کہ شرار کی وضع عتق کے لئے نہیں ہے۔

اور اگر قرابت بعد میں موجود ہو تو وہ حکماً اور معنےً علت ہوگی اور ملک صرف معنےً علت ہوگی مثلاً عبد مجہول النسب کو خریدا، خریداری کے بعد دعوےٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا یا بھائی ہے تو یہ قرابت عتق حکماً اور معنےً علت ہوگی، حکماً تو اسلئے کہ ثبوت قرابت کے ساتھ متصلاً عتق ثابت ہوگیا اور معنے اسلئے کہ قرابت عتق میں مؤثر ہے اور اول یعنے ملک اگرچہ پہلے سے موجود ہے مگر وہ صرف معنےً علت ہوگی اسلئے کہ بہرحال وہ بھی عتق میں کچھ نہ کچھ مؤثر ہے اسلئے کہ محض ملک سے عتق حاصل نہیں ہوسکتا، مذکورہ دونوں وصف اسمًا علت نہیں ہیں اسلئے کہ دونوں کی وضع عتق کے لئے نہیں ہے اور نہ دونوں کیطرف عتق مضاف ہے۔

دللاول شبہ العلل الخ مصنف رح اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حکم کا ثبوت چونکہ وصف آخر سے ہوتا ہے لہٰذا یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ وصف اول بیکار سبب محض ہے اسمیں علیت کے معنے نہیں ہیں فرماتے ہیں کہ وصف اول سبب محض نہیں ہے بلکہ مشابہ علت ہے اسلئے کہ اگر وصف اول سبب محض اور حکم میں غیر مؤثر ہوتا تو تنہا وصف آخر ہی وجود حکم کی علت ہوتا نہ کہ دونوں کا مجموعہ حالانکہ دونوں وصفوں کا مجموعہ وجود حکم کی علت ہے وصف اول کے مشابہ علت ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ایک وصف سے بھی حکم ثابت ہوجاتا ہے جیسا کہ اسباب منع صرف میں سے دو کے مجموعہ سے غیر منصرف ہوتا ہے لیکن بعض اوقات ایک سے بھی غیر منصرف ہوجاتا ہے جبکہ قائم مقام دو سببوں کے ہو۔

حتے قلنا سے اسبات پر تفریع ہے کہ ایک وصف بیکار، سبب محض نہیں بلکہ مشابہ علت ہے بعض اوقات ایک سے بھی حکم ثابت ہوجاتا ہے مثلاً حقیقی ربوا جس کو ربوا فضل کہتے ہیں کی حرمت کی دو علتیں ہیں قدر اور جنس، اگر قدر و جنس متحد ہوں تو نہ تفاضل جائز ہے اور نہ ادھار (نسیہ) مثلاً ایک صاع گندم کو دو صاع گندم کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر قدر و جنس میں سے ایک میں متحد ہوں تو تفاضل جائز ہوتا ہے مگر ادھار حرام ہوتا ہے مثلاً ایک صاع گندم کے عوض دو صاع جَو فروخت کرسکتے ہیں اسلئے کہ جنس ایک نہیں ہے مگر قدر ایک ہے حکم قوی کو ثابت کرنے کے لئے علت قویہ کی ضرورت ہوتی ہے اسلئے کہ حکم ضعیف تو علت ضعیفہ سے بھی ثابت ہوجاتا ہے ربوا فضل قوی ہے اور ربوا نسیہ ضعیف ہے ربوا فضل اگرچہ علت قویہ سے ثابت ہوگا جو کہ قدر اور جنس ہے مگر ربوا نسیہ علت ضعیفہ سے بھی ثابت ہوسکتا ہے جو کہ قدر و جنس میں سے ایک ہے، ربوا فضل چونکہ حقیقی ربوا ہے لہٰذا اس کے اثبات کے لئے حقیقی علت کی ضرورت ہوگی اور حقیقی علت قدر و جنس کا مجموعہ ہے اور ربوا نسیہ حقیقی ربوا نہیں ہے بلکہ مشابہ حقیقی ربوا ہے اسلئے کہ نقد خریدنے میں قیمت کم ہوتی ہے اور ادھار خریدنے میں قیمت زیادہ ہوتی ہے لہٰذا شبہ ربوا کو ثابت کرنے کے لئے شبہ علت کافی ہوگی اور

وہ قدر وجنس میں سے ایک ہے۔ یعنی صرف قدر،

والسفر علۃ للرخصۃ اسما وحکما لا معنًی، اقسام سبعہ میں سے یہ چھٹی قسم کی مثال ہے سفر رخصت کیلئے اسم اور حکم کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ معنے کے اعتبار سے، اسم کے اعتبار سے اسلئے علت ہے کہ رخصت کی اضافت سفر کیطرف ہوتی ہے اور یہ اسما علت ہونے کی علامت ہے کہا جاتا ہے القصر رخصۃ للسفر اور حکما اسلئے علت ہے کہ نفس سفر سے متصلا رخصت ثابت ہوجاتی ہے، متصلاً بلا تاخیر حکم کا ثابت ہونا یہ حکما علت ہونے کی علامت ہے البتہ سفر رخصت کے لئے معنًے علت نہیں ہے اسلئے کہ سفر رخصت میں مؤثر نہیں ہے بلکہ مشقت مؤثر ہے سفر تو سبب مشقت ہے سبب کو مشقت کے قائم مقام کر دیا ہے بندوں کی سہولت اور آسانی کے لئے۔ اسلئے کہ مشقت امر باطنی ہے لوگوں کے احوال اور عادات کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے بعض لوگوں کو سفر میں مشقت زیادہ محسوس ہوتی ہے اور بعض کو کم اور بعض کو بالکل نہیں، تو چونکہ مقدار مشقت کا فیصلہ کرنا دشوار تھا اسلئے سفر ہی کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا۔

واقامۃ الشئ مقام غیرہ نوعان، جب اقامۃ الشئ مقام غیرہ کی بات آہی گئی تو مصنف نے اسکو مفصلاً بیان کر دیا اور فرمایا کہ اقامۃ الشئ مقام غیرہ دو قسم کی ہوتی ہے ۱ سبب داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا جیسا کہ سفر کو جو کہ داعی الی المشقت ہے مشقت کے قائم مقام کرنا، چونکہ مشقت کی معرفت دشوار تھی اس لئے سفر ہی کو مشقت کے قائم مقام کر دیا اور مشقت ہی کو رخصت کی علت قرار دے دیا اسی طرح مرض جو کہ داعی الی المشقت ہے اور مشقت مدعو ہے مرض کو مشقت کے قائم مقام کر دیا چونکہ مرض کی وجہ سے لوگوں کے حالات مختلف ہونے کی وجہ سے مشقت کو متعین کرنا امر دشوار تھا اسلئے کہ ایک ہی مرض ایک شخص کے لئے باعث مشقت ہوتا ہے اور دوسرے کے لئے نہیں ہوتا لہٰذا نفس مرض ہی کو رخصت کی علت قرار دیدیا۔

والثانی اقامۃ الدلیل مقام المدلول کما فی الخبر عن المحبۃ، یہ اقامۃ الشئ مقام شئ آخر کی دوسری قسم کا بیان ہے اسمیں دلیل کو مدلول کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے چونکہ مدلول کی معرفت دشوار ہوتی ہے، دلیل کی دلالت کے بغیر مدلول کی معرفت حاصل نہیں ہوسکتی اسلئے دلیل ہی کو مدلول کے قائم مقام کر دیتے ہیں جیسا کہ خبر محبت کو محبت کے قائم مقام کر دیتے ہیں مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے کہ اگر تو مجھ سے محبت رکھتی ہے تو تجھے طلاق ہے، محبت کا رکھنا یا نہ رکھنا یہ امر مخفی ہے اس پر مطلع ہونا کلام ہی کے ذریعہ ہوسکتا ہے اگر بیوی کہدے کہ میں تم سے محبت رکھتی ہوں تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اخبار محبت کو محبت کے قائم مقام کر دیا جائے گا۔

وکما فی الطہر، یہ اقامۃ الدلیل مقام المدلول کی دوسری مثال ہے خالی عن الجماع طہر میں اقدام علی الطلاق کو حاجت طلاق کے قائم مقام کر دیا گیا ہے حاجت چونکہ مخفی امر ہے اسلئے خالی عن الجماع

طہر میں طلاق دینے کو جو کہ حاجت الی الطلاق کی دلیل ہے حاجت کے قائم مقام کر دیا ہے طلاق اگرچہ ابغض مباحات میں سے ہے مگر بعض اوقات آپس میں ایک دوسرے کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کے اندیشہ کی وجہ سے طلاق کی حاجت ہوتی ہے مگر یہ حاجت پوشیدہ شے ہے جس پر مطلع ہونا دشوار ہے لہٰذا حاجت کی دلیل کو حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے انسانی فطرت ہے کہ طہر جدید میں جماع کی رغبت ہوتی ہے اسلئے کہ اس سے قبل حیض کا زمانہ گذر چکا ہوتا ہے جسمیں جماع حرام ہے جب طہر شروع ہوا تو چونکہ وقفہ بھی زیادہ ہو گیا ہوتا ہے اور ادھر حالت طہر بھی ہوتی ہے جس کی وجہ سے رغبت الی الجماع ہوتی ہے شریعت کا یہ حکم ہے کہ طلاق ایسے طہر میں دیجائے کہ جسمیں جماع نہ کیا ہو اسلئے کہ اگر جماع کے بعد طلاق کی اجازت ہوتی تو ممکن تھا کہ حاجت چونکہ پوری ہو گئی ہے اب چند روز تک ضرورت نہیں ہے لہٰذا عدم ضرورت کی وجہ سے طلاق دیدے لیکن جب رغبت کے باوجود جماع نہیں کر رہا ہے اور طلاق پر آمادہ ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلاق کی اسکو حاجت ہے اگر شدید حاجت نہ ہوتی تو رغبت جماع کے باوجود طلاق نہ دیتا لہٰذا اقدام علی الطلاق کو جو کہ حاجت کی دلیل ہے حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

مصنف رح نے جو اقیم مقام الحاجۃ کہا ہے اسمیں تسامح معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ طہر کو حاجت کے قائم مقام نہیں کیا گیا بلکہ اقدام علی الطلاق فی الطہر کو حاجت کے قائم مقام کیا گیا ہے۔

سوال ـــــ مصنف رح نے تمام اقسام سبعہ کی مثالیں بیان نہیں فرمائی صرف قسم خامس اور سادس اور سابع کی مثالیں ذکر کی ہیں ایسا کیوں کیا ہے حالانکہ صاحب منار نے ساتوں قسموں کی مثالیں بیان کی ہیں؟

جواب ـــــ بیان کردہ امثلہ کے ساتھ چونکہ اختلافی مسائل زیادہ وابستہ تھے اسلئے انہی کو بیان کر دیا مصنف رح کے پیش نظر اختصار ہے۔

وَاَمَّا الشَّرْطُ فَهُوَ فِي الشَّرِيْعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ اِلَيْهِ الْحُكْمُ وُجُوْدًا عِنْدَهُ لَا وُجُوْبًا بِهٖ فَالطَّلَاقُ الْمُعَلَّقُ بِدُخُوْلِ الدَّارِ يُوْجَدُ بِقَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ عِنْدَ دُخُوْلِ الدَّارِ لَا بِهٖ وَقَدْ يُقَامُ الشَّرْطُ مَقَامَ الْعِلَّةِ كَحَفْرِ الْبِئْرِ فِي الطَّرِيْقِ هُوَ شَرْطٌ فِي الْحَقِيْقَةِ لِاَنَّ الثِّقْلَ عِلَّةُ السُّقُوْطِ وَالْمَشْيُ سَبَبٌ مَحْضٌ لٰكِنَّ الْاَرْضَ كَانَتْ مُمْسِكَةً مَانِعَةً عَمَلَ الثِّقْلِ فَصَارَ الْحَفْرُ اِزَالَةَ الْمَانِعِ فَثَبَتَ اَنَّهٗ شَرْطٌ وَلٰكِنَّ الْعِلَّةَ لَيْسَتْ بِصَالِحَةٍ لِلْحُكْمِ لِاَنَّ الثِّقْلَ اَمْرٌ طَبْعِيٌّ لَا تَعَدِّيَ فِيْهِ وَالْمَشْيُ مُبَاحٌ بِلَا شُبْهَةٍ فَلَمْ يَصِحَّ اَنْ يُجْعَلَ عِلَّةً بِوَاسِطَةِ الثِّقْلِ

وَاِذَا لَمْ یُعَارِضِ الشَّرْطَ مَا هُوَ عِلَّةٌ وَلِلشَّرْطِ شُبْهَةٌ بِالْعِلَلِ لِمَا یَتَعَلَّقُ بِهٖ مِنَ الوُجُوْدِ اُقِیْمَ مَقَامَ الْعِلَّةِ فِیْ ضِمَانِ النَّفْسِ وَالْاَمْوَالِ جَمِیْعًا،

ترجمہ:- اور بہرحال شرط شریعت میں وہ ہے کہ جس کیطرف وجود کے اعتبار سے حکم مضاف ہو نہ کہ وجوب کے اعتبار سے چنانچہ وہ طلاق جو دخول دار پر معلق ہو وہ قائل کے قول انتِ طالق سے دخول دار کے وقت واقع ہوگی نہ کہ دخول دار سے اور کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسا کہ راستہ میں کنواں کھودنا یہ درحقیقت (سقوط کے لئے) شرط ہے اسلئے کہ ثقل (سقوط) کی علت ہے اور چلنا سبب محض ہے لیکن زمین چونکہ عمل ثقل کے لئے مانع اور رکاوٹ تھی اور کھودنا مانع اور رکاوٹ کو زائل کرنا ہے، بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ کھودنا شرط ہے لیکن علت میں حکم کی صلاحیت نہیں ہے اسلئے کہ ثقل امر طبعی ہے اسمیں کوئی تعدی نہیں ہے اور چلنا بلاشبہ مباح ہے لہٰذا اسمیں بھی اسبات کی صلاحیت نہیں ہے کہ شے کو ثقل کے واسطہ سے (سقوط) کی علت قرار دیدیا جائے اور جب شرط سے علت معارض نہیں ہے اور شرط علت کے ساتھ مشابہ بھی ہے اسلئے کہ شرط کے ساتھ (حکم) کا وجود متعلق ہے اسی وجہ سے شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے ضمان نفس اور ضمان مال دونوں میں۔

تشریح: واما الشرط، شرط کے معنے لغت میں علامت کے ہیں اسی سے کہا جاتا ہے اشراط القیامہ، قیامت کی علامات، اور اصطلاح اصولیین میں شرط کی تعریف وہ ہے جو مصنف رح نے واما الشرط سے لا وجوبًا تک کی ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ شرط اس چیز کو کہتے ہیں جس کیطرف حکم کا وجود مضاف ہو (مگر وجوب کے طریقہ پر نہ ہو) بلکہ وجود کے طریقہ پر ہو، عما یضاف الیہ الحکم کی قید سے سبب اور علامت سے احتراز ہوگیا اسلئے حکم ان دونوں کی طرف مضاف نہیں ہوتا اور لا وجوبًا کی قید سے علت سے احتراز ہوگیا اسلئے کہ شرط سے حکم کا وجود متعلق ہوتا ہے نہ کہ وجوب اسلئے کہ وجوب علت سے متعلق ہوتا ہے شرط کے ساتھ وجود متعلق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب شرط موجود ہو حکم موجود ہو اس کی مثال مصنف نے طلاق معلق علی الشرط کی دی ہے اگر قائل نے اپنی بیوی سے کہا انتِ طالق ان دخلت الدار تو طلاق انتِ طالق سے دخول دار کے وقت واقع ہوگی نہ کہ دخول دار سے، وقوع طلاق میں مؤثر اور موجب طلاق قائل کا قول اَنْتِ طَالِقٌ " ہے لیکن طلاق کا وجود دخول دار پر موقوف ہے پس دخول اس حیثیت سے کہ اسکا وجوبِ طلاق اور وصول الے الطلاق میں کوئی اثر نہیں ہے لہٰذا دخول دار نہ تو طلاق کی علت ہوگا اور نہ سبب اسلئے کہ علت موجب اور سبب موصل ہوتا ہے بلکہ دخول دار وقوع طلاق کی محض علامت ہوگی لیکن چونکہ دخولِ دار مشابہ بالعلت ہے جس کی وجہ سے علت اور

علامت کے درمیان کی ایک چیز ہے اسی وجہ سے ہم نے اسکا نام شرط رکھدیا ہے شرط کی پانچ قسمیں ہیں جن کو مطولات میں دیکھا جا سکتا ہے۔

وقد یقام الشرط مقام العلۃ، مصنف رح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیتے ہیں یعنی حکم کی نسبت بجائے علت کے شرط کیطرف کر دیتے ہیں لیکن یہ جب ہوتا ہے کہ جب علت میں حکم کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہ ہو مثلاً راستہ میں یا غیر ملوکہ زمین میں کنواں کھودنا، کنواں کھودنا درحقیقت کنویں میں گر کر ہونے والے نقصان کے لئے بمنزلہ شرط کے ہے۔

یہاں تین امور ہیں (۱) حفر بیر یہ شرط ہے (۲) ثقل یہ علت ہے (۳) مشی الی البیر یہ سبب ہے، ثقل کا میلانِ طبعی چونکہ الی اسفل ہوتا ہے یعنی ہر وزنی شے فطری اور طبعی طور پر نیچے کیطرف جاتی ہے اگر زمین نہ ہو تو ثقیل شے نیچے ہی کو چلتی رہے مگر زمین نیچے جانے سے مانع ہوتی ہے جب حافر نے زمین کھود کر کنواں بنا دیا تو گویا کہ اس نے مانع کو زائل کر دیا اور رفع المانع بمنزلہ شرط ہے اس سے ثابت ہو گیا کہ حفر بیر سقوط فی البیر کی شرط ہے اور مشی سبب محض ہے اسلئے کہ سقوط فی البیر کیلئے مفضی ہے اور جو شے مفضی ہوتی ہے وہ سبب ہوتی ہے لہذا مشی سبب سقوط فی البیر ہے نہ کہ علت، مشی کے علت نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ بغیر مشی کبھی سقوط فی البیر ہو سکتا ہے اگر مشی سقوط کی علت ہوتی تو بغیر مشی سقوط ممکن نہ ہوتا، چونکہ معلول علت سے جدا نہیں ہو سکتا مثلاً اگر کوئی شخص سویا ہوا ہو اور اس کے نیچے سے زمین کھودی جائے تو سونے والا گر جائے گا حالانکہ مشی نہیں پائی گئی یا مثلاً کوئی شخص درخت کی شاخ پر بیٹھا ہو اور شاخ کو کاٹ دیا جائے تب بھی سقوط متحقق ہو جائے گا حالانکہ اس صورت میں بھی مشی متحقق نہیں ہے۔

سوال ـــــ آپ نے سقوط کی اضافت شرط (حفر) کیطرف کی ہے حالانکہ ثقل جو کہ سقوط کی علت ہے موجود ہے علت کی موجودگی میں حکم کی اضافت شرط کیطرف درست نہیں ہے سقوط کی اضافت علت (ثقل) کیجانب ہونی چاہئے نہ کہ شرط (حفر) کیطرف لہذا حافر پر ضمانِ تلف بھی واجب نہیں ہونا چاہئے؟

جواب ـــــ مصنف رح نے مذکورہ سوال کا جواب ولکن العلۃ لیست بصالحۃ سے دیا ہے، جواب کا حاصل یہ ہے کہ علت اگرچہ ثقل ہے مگر ثقل میں اسبات کی صلاحیت نہیں ہے کہ حکم کی اضافت اس کی طرف ہو سکے اسلئے کہ ثقل امر طبعی ہے اللہ تعالیٰ نے اس کو اسی طبیعت پر پیدا فرمایا ہے اور ثقل میں کوئی تعدی بھی نہیں ہے بخلاف حفر بیر کے کہ اسمیں تعدی ہے اور ضمان تلف ضمان عدوان و تعدی ہوتا ہے لہذا جسمیں عدوان اور تعدی نہیں ہے وہ عدوان کے ضمان کی علت کیسے ہو سکتا ہے چونکہ حفر بیر فی ارض الغیر میں عدوان اور تعدی ہے لہذا حفر بیر (جو کہ شرط ہے) کیطرف سقوط کی اضافت کیجائے گی اور حافر ہی ضمان

تلف کا ضامن ہوگا۔

سوال ــــــ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ علت (ثقل) میں حکم (سقوط) کی اضافت کی صلاحیت نہیں ہے مگر سبب کی موجودگی میں جو کہ مشی ہے آپ نے حکم کی اضافت شرط کیجانب کیسے کر دی حالانکہ شرط بہ نسبت سبب کے علت سے بعید ہے لہٰذا مناسب یہ تھا کہ سبب کیجانب حکم کی نسبت ہونی چاہیئے نہ کہ شرط کی جانب،

جواب ــــــ مصنف رح نے اس سوال کا جواب اپنے قول والمشی مباح سے دیا ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مشی میں اس بات کی صلاحیت نہیں ہے کہ اس کو ثقل کے واسطہ سے سقوط کی علت قرار دیا جائے اسلئے کہ سقوط فی البیر کی وجہ سے جو کچھ واجب ہوا ہے وہ جنایت کا ضمان ہے اور مشی چونکہ مباح ہے لہٰذا اسمیں کوئی جنایت نہیں ہے اور ضمان جنایت کے بغیر واجب نہیں ہوتا لہٰذا مشی میں بھی اس بات کی صلاحیت نہیں ہے کہ اس کیطرف حکم کی اضافت کیجائے لہٰذا اب سوائے شرط کے کوئی چیز باقی نہیں رہی کہ جس کیطرف حکم کی اضافت کیجائے لہٰذا مجبوراً شرط ہی کی جانب حکم کی اضافت کر دی اور علت شرط کے معارض بھی نہیں ہے اسلئے کہ معارضہ اس وقت ہوتا جبکہ علت میں حکم کی اضافت کی صلاحیت ہوتی، جب علت میں صلاحیت ہی نہیں ہے تو کوئی معارضہ نہیں ہے بلکہ شرط علت سے مشابہ ہے کیونکہ جس طرح علت سے حکم کا وجوب متعلق ہے اسی طرح شرط سے حکم کا وجود متعلق ہے اور وجود اور وجوب آپس میں معارض نہیں ہیں بلکہ مشابہ ہیں جب بات ایسی ہے تو شرط علت کے قائم مقام ہو سکتی ہے جب شرط کیجانب حکم کی اضافت درست ہے تو سقوط فی البیر کی وجہ سے جو جان یا مال کا نقصان ہوگا اس کا حافر ضامن ہوگا۔

سوال ــــــ بقول آپ کے جب حافر نقصان کا ضامن ہے تو اس پر کفارۂ قتل واجب ہونا چاہیئے اور اگر مقتول حافر کا باپ ہو تو حافر کو باپ کی میراث سے محروم ہونا چاہیئے؟

جواب ــــــ کفارۂ قتل اور میراث سے محرومی یہ دونوں جزائے فعل ہیں جزائے محل نہیں ہیں اور حافر نے قتل اور اتلاف کا فعل بالمباشر نہیں کیا بلکہ بالواسطہ کیا ہے اور مذکورہ دونوں چیزیں جب واجب ہوتی ہیں کہ جب فعل کا ارتکاب بلا واسطہ کیا ہو۔

وَاَمَّا اِذَا كَانَتِ الْعِلَّةُ صَالِحَةً لَمْ يَكُنِ الشَّرْطُ فِيْ حُكْمِ الْعِلَّةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ شُهُوْدَ الشَّرْطِ وَالْيَمِيْنِ اِذَا رَجَعُوْا جَمِيْعًا بَعْدَ الْحُكْمِ اَنَّ الضَّمَانَ عَلٰى شُهُوْدِ الْيَمِيْنِ لِاَنَّهُمْ شُهُوْدُ الْعِلَّةِ وَكَذَا الْعِلَّةُ وَالسَّبَبُ اِذَا اجْتَمَعَا فِى الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ ثُمَّ رَجَعُوْا بَعْدَ الْحُكْمِ اِنَّ الضِّمَانَ عَلٰى شُهُوْدِ الْاِخْتِيَارِ لِاَنَّهُ هُوَ الْعِلَّةُ وَالتَّخْيِيْرُ سَبَبٌ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اخْتَلَفَ وَلِيُّ وَالْحَافِرُ اَنَّهُ اَسْقَطَ نَفْسَهُ كَانَ

القَوْلُ قَوْلَہٗ اِسْتِحْسَانًا لِاَنَّہٗ یَتَمَسَّکُ بِمَا ھُوَ الْاَصْلُ وَھُوَ صَلَاحِیَّۃُ الْعِلَّۃِ لِلْحُکْمِ وَیُنْکِرُ خِلَافَۃَ الشَّرْطِ بِخِلَافِ مَا اِذَا ادَّعَی الْجَارِحُ الْمَوْتَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ لَا یُصَدَّقُ لِاَنَّہٗ صَاحِبُ الْعِلَّۃِ،

ترجمہ:۔ اور بہرحال علت جبکہ (حکم) کی صلاحیت رکھتی ہو تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب شرط اور قسم کے سب گواہ حکم کے بعد رجوع کرلیں تو ضمان یمین کے گواہوں پر ہوگا اسلئے کہ یہی علت کے گواہ ہیں اور اسی طرح علت اور سبب جبکہ طلاق اور عتاق میں جمع ہوجائیں پھر حکم کے بعد رجوع کرلیں تو بلاشبہ ضمان اختیار کے گواہوں پر ہوگا اسلئے کہ وہی (اختیار) علت ہے اور تخییر سبب ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب ولی اور حافر نے اختلاف کیا چنانچہ حافر نے کہا کہ اس نے خود کو (کنویں میں) قصداً گرایا ہے تو حافر کا قول معتبر ہوگا استحساناً اسلئے کہ اس حافر نے اس سے تمسک کیا ہے جو اصل ہے اور وہ علت کا حکم کے لئے صالح ہونا ہے اور شرط کے خلیفہ ہونیکا انکار کررہا ہے بخلاف اس صورت کے کہ زخمی کرنے والا سبب آخر کے ذریعہ موت کا دعوے کرے تو تصدیق نہیں کیجائے گی اسلئے کہ زخمی کرنیوالا صاحب العلت ہے۔

تشریح:۔ واما اذا کانت العلۃ صالحۃ، اسکا تعلق ولکن العلۃ لیست بصالحۃ سے ہے اوپر یہ بات کہی گئی تھی کہ اگر علت حکم کی اضافت کیلئے صالح نہ ہو تو حکم کی اضافت شرط کیطرف کرتے ہیں اور جب علۃ میں حکم کی اضافت کی صلاحیت ہو تو پھر حکم کی اضافت شرط کیطرف کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی یعنے شرط کو علت کے قائم مقام نہیں کیا جائے گا یہی وجہ ہے کہ اگر شرط اور یمین کے گواہ قاضی کے فیصلے کے بعد شہادت سے رجوع کرلیں تو نصف مہر کے ضامن یمین کے گواہ ہوں گے نہ کہ شرط کے اسلئے کہ یمین کے گواہ علۃ کے گواہ ہیں۔

مذکورہ حکم اس بات پر مبنی ہے کہ جب علت میں حکم کی اضافت کی صلاحیت ہوگی تو شرط علت کے قائم مقام نہیں ہوگی مصنف رح نے اس کی صورت مسئلہ اس طرح پیش کی ہے کہ دو آدمیوں نے اثبات کی شہادت دی کہ فلاں شخص نے ہمارے سامنے اپنی بیوی سے یہ کہا ہے کہ ان دخلت الدار فانت طالق، گویا کہ ان گواہوں نے تعلیق الطلاق علی دخول الدار کی شہادت دی اسی کو یمین کہتے ہیں اور یہی وقوع طلاق کی علت ہے اس علت میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ حکم (وقوع طلاق) کی اضافت اس کیطرف کردیجائے دوسرے دوگواہوں نے دخول دار کی شہادت دی کہ ہمارے سامنے وہ عورت گھر میں داخل ہوئی، یہ شرط کی شہادت ہے اسلئے کہ وقوع طلاق کے لئے دخول دار شرط ہے قاضی نے دونوں فریقوں کی شہادت پر وقوع طلاق کا فیصلہ کردیا اور مہر شوہر پر لازم کردیا اس کے بعد شہود یمین اور شہود شرط دونوں نے

شہادت سے رجوع کرلیا تو ضمان مہر صرف شہود یمین پر ہوگا اسلئے کہ یمین وقوع طلاق اور لزوم مہر کی علت ہے اور اس علت میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ اس کی طرف وقوع طلاق کی اضافت کردیجائے لہٰذا شرط کیجانب حکم کی اضافت نہ ہوگی۔

وکذلک العلۃ الصالحۃ والسبب الخ اسکا مطلب یہ ہے کہ جسطرح علت صالحہ کی موجودگی میں شرط کا کوئی اعتبار نہیں اسی طرح علت صالحہ کی موجودگی میں سبب کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہے مثلاً طلاق اور عتاق میں تخییر اور اختیار کے گواہ جمع ہوجائیں اور پھر گواہی سے رجوع کرلیں تو نقصان کے ضامن علت کے گواہ ہوں گے نہ کہ سبب کے۔

اس کی صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں شخص نے اپنی بیوی سے اِن شئتِ فانتِ طالق کہا ہے یعنے اپنی بیوی کو طلاق کا اختیار دیا ہے دوسرے دو گواہوں نے اثبات کی شہادت دی کہ بیوی نے اسی مجلس میں شئتُ کہا یعنے طلاق کو اختیار کرلیا قاضی نے طلاق اور لزوم مہر کا فیصلہ کردیا اس کے بعد گواہوں کے دونوں فریقوں نے گواہی سے رجوع کرلیا اور کہدیا کہ ہم نے گواہی غلط دی تھی قاضی کا فیصلہ چونکہ نافذ ہوچکا ہے وہ تو منسوخ نہیں ہوسکتا البتہ شوہر کو جو مہر ادا کرنا پڑا اس کا کون ضامن ہوگا مصنف رح فرماتے ہیں کہ علت کے گواہ مہر کے ضامن ہوں گے نہ کہ سبب کے گواہ، شوہر کیجانب سے اختیار دینے کی جن گواہوں نے شہادت دی ہے یہ سبب کے گواہ ہیں اسلئے کہ اختیار دینا طلاق کی علت نہیں ہے بلکہ مفضی الی الطلاق ہے اور جو شئے مفضی الی الحکم ہوتی ہے وہ سبب ہوتی ہے اور جن حضرات نے اثبات کی گواہی دی کہ عورت نے ہمارے سامنے شئتُ کہہ کر طلاق کو اختیار کرلیا تو یہ اختیار کی گواہی ہے اور یہ وقوع طلاق کی علت صالحہ ہے اسلئے کہ طلاق کا وقوع شئتُ کہنے سے ہی ہوگا لہٰذا یہی گواہ مہر کے ضامن ہوں گے۔

دوسری مثال عتاق کی ہے، دو گواہوں نے اس بات کی شہادت دی کہ مولٰے نے اپنے غلام سے انتَ حرانِ شئتَ کہا یہ سبب کی شہادت ہے اور دوسرے دو گواہوں نے شہادت دی کہ ہمارے سامنے غلام نے اسی مجلس میں شئتُ کہا یہ علت کی شہادت ہے اسلئے کہ عتق شئتُ سے ثابت ہوگا نہ کہ انتَ حرانِ شئتَ سے، قاضی نے غلام کی آزادی کا فیصلہ کردیا اس کے بعد دونوں قسم کے گواہوں نے شہادت سے رجوع کرلیا مولیٰ کا جو نقصان ہوا اس کے ضامن علت کے گواہ ہوں گے اسلئے کہ جب علت صالحہ ہوتی ہے تو حکم کی اضافت نہ شرط کیطرف ہوتی ہے اور نہ سبب کیطرف،

وعلٰے ہٰذا قلنا اذا اختلف الولی والحافر، مذکورہ اصول کی بنیاد پر کہ جب علت صالحہ ہو تو نہ سبب کی طرف حکم کی اضافت ہوتی ہے اور نہ شرط کیطرف، مصنف رح فرماتے ہیں کہ اگر مقتول کے ولی اور کنواں کھودنے والے کے درمیان اختلاف ہوگیا بایں طور کہ مقتول کا ولی کہتا ہے کہ مقتول اتفاقاً کنویں میں

گر کر ہلاک ہوگیا اور کنواں کھودنے والا کہتا ہے کہ مقتول نے قصداً خود کو کنویں میں گرا کر ہلاک کر لیا اگر حافر (کنواں کھودنے والے) کی بات تسلیم کر لی جائے کہ قصداً خود کو گرا کر ہلاک کیا ہے تو حافر پر ضمانِ قتل واجب نہیں ہوتا اسلئے کہ حفر شرط ہے اور قصداً گرانا یہ ہلاکت کی علتِ صالحہ ہے اور علت جب صالحہ ہوتی ہے تو حکم کی اضافت اس علت ہی کیجانب ہوتی ہے نہ کہ شرط و سبب کیجانب لہٰذا حافر اصل کے مطابق ہلاکت کی اضافت علت کیجانب کر رہا ہے اور اس بات سے انکار کر رہا ہے کہ اس مسئلہ میں شرط علت کی خلیفہ ہے اسلئے کہ شرط علت کی خلیفہ وہاں ہوتی ہے جہاں علت میں حکم کی صلاحیت نہیں ہوتی یہاں چونکہ علت میں حکم کی صلاحیت ہے لہٰذا شرط علت کا خلیفہ نہیں ہوگی لہٰذا خلاف قیاس استحساناً حافر کا قول معتبر ہوگا اور وہ ضمان ہلاکت کا ضامن نہیں ہوگا اور قیاس یہ ہے کہ مقتول کے ولی کا یہ قول کہ مقتول قصداً کنویں میں نہیں گرا بلکہ اتفاقاً گر کر ہلاک ہوا ہے تسلیم کر لیا جائے اسلئے کہ ظاہر حال اس کے موافق ہے چونکہ انسان عادۃً عام طور پر قصداً کنویں میں نہیں گرا کرتا لہٰذا حافر ضمان ہلاکت کا ضامن ہوگا امام ابویوسف رح کا قول قدیم یہی ہے ظاہر حال اگرچہ ولی مقتول کے قول کی موافقت کرتا ہے مگر دوسرا ظاہر حال حافر کے قول کی موافقت کرتا ہے لہٰذا دونوں ظاہر حالوں میں تعارض ہوگا، حافر کے موافق ظاہر حال یہ ہے کہ دانا بینا شخص جب اپنے سامنے کنواں دیکھتا ہے تو بلا قصد اسمیں کسطرح گر سکتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قصداً گرا ہے اور قاعدہ کے مطابق اِذا تعارضا تساقطا دونوں حال ساقط ہو جائیں گے اور اگر مقتول کے ولی کے ظاہر حال کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو ظاہر حال سے حافر پر اثبات ضمان لازم آئے گا حالانکہ ظاہر حال میں دفع کی صلاحیت تو ہوتی ہے مگر غیر پر لازم کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی لہٰذا ہم نے قیاس کو فساد باطن کیوجہ سے ترک کر دیا اور اصول کے مطابق اصل کیجانب اضافت کو ترجیح دے کر حافر کا قول تسلیم کر لیا۔

بخلاف ما اذا ادعے الجارح الموت بسبب آخر الخ علت اگر صالحہ ہو تو حکم کی اضافت شرط یا سبب کیطرف نہیں ہوتی یہ اسی قاعدہ کی دوسری مثال ہے، صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو زخمی کر دیا چند روز کے بعد زخمی فوت ہوگیا اس کے بعد جارح (زخمی کرنے والا) اور ولی مقتول کے درمیان اختلاف ہوا بایں طور کہ جارح کہتا ہے موت زخم کی وجہ سے واقع نہیں ہوئی بلکہ کسی اور سبب سے واقع ہوئی ہے لیکن مقتول کا ولی کہتا ہے کہ زخم ہی کیوجہ سے موت واقع ہوئی ہے اس صورت میں جارح کا قول معتبر نہ ہوگا اسلئے کہ موت کی علت زخم ہے اور وہ جارح سے صادر ہوئی ہے اور علت میں اثبات کی صلاحیت ہے کہ حکم (موت) کی اضافت اس کی طرف کر دیجائے لہٰذا علت صالحہ کی موجودگی میں جارح کا وہ قول بلا دلیل معتبر نہ ہوگا جو ضمان کو ساقط کرنے والا ہے لہٰذا ولی کا قول معتبر ہوگا اسلئے کہ وہ اصل سے تمسک کر رہا ہے۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَّ قَیْدَ عَبْدٍ حَتّٰی اَبَقَ لَمْ یَضْمَنْ لِاَنَّ حَلَّهٗ شَرْطٌ فِی الْحَقِیْقَةِ وَلَهٗ حُکْمُ السَّبَبِ لِمَا اَنَّهٗ سَبَقَ الْاِبَاقَ الَّذِیْ هُوَ عِلَّةٌ لِلتَّلَفِ فَالسَّبَبُ مَا یَتَقَدَّمُ وَالشَّرْطُ مَا یَتَاَخَّرُ ثُمَّ هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لِاَنَّهٗ قَدْ اِعْتَرَضَ عَلَیْهِ مَا هُوَ عِلَّةٌ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا غَیْرُ حَادِثَةٍ بِالشَّرْطِ وَکَانَ هٰذَا کَمَنْ اَرْسَلَ دَابَّةً فِی الطَّرِیْقِ فَجَالَتْ یُمْنَةً وَیُسْرَةً ثُمَّ اَصَابَتْ شَیْئًا لَمْ یَضْمَنْهُ اِلَّا اَنَّ الْمُرْسِلَ صَاحِبُ سَبَبٍ فِی الْاَصْلِ وَهٰذَا صَاحِبُ شَرْطٍ جُعِلَ مُسَبِّبًا قَالَ اَبُوْحَنِیْفَةَ وَاَبُوْیُوْسُفَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمَا فِیْمَنْ فَتَحَ بَابَ قَفَصٍ فَطَارَ الطَّیْرُ اَنَّهٗ لَمْ یَضْمَنْ لِاَنَّ هٰذَا شَرْطٌ جَرٰی مَجْرَی السَّبَبِ لِمَا قُلْنَا وَقَدْ اِعْتَرَضَ عَلَیْهِ فِعْلُ الْمُخْتَارِ فَبَقِیَ الْاَوَّلُ سَبَبًا مَحْضًا فَلَمْ یُجْعَلِ التَّلَفُ مُضَافًا اِلَیْهِ بِخِلَافِ سُقُوْطٍ فِی الْبِئْرِ لِاَنَّهٗ لَا اِخْتِیَارَ لَهٗ فِی السُّقُوْطِ حَتّٰی لَوْ اَسْقَطَ نَفْسَهٗ هَدَرَ دَمُهٗ،

ترجمہ:۔ اور اسی اصول کے مطابق ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے غلام کی بندش کھولدی یہاں تک کہ غلام فرار ہوگیا تو کھولنے والا ضامن نہیں ہوگا اسلئے کہ کھولنا درحقیقت شرط ہے حال یہ ہے کہ یہ شرط سبب کے حکم میں ہے اسلئے کہ یہ شرط فرار پر مقدم ہے جو کہ تلف کی علت ہے پس سبب وہ ہے جو مقدم ہوتا ہے اور شرط وہ ہوتی ہے جو مؤخر ہوتی ہے پھر وہ حل (کھولنا) سبب محض ہے اسلئے کہ اس حل پر وہ علت مرتب ہوئی ہے جو قائم بنفسہ ہے اور شرط سے پیدا شدہ نہیں ہے اور یہ ایسا ہی ہے کہ کسی شخص نے چوپایہ کو راستہ میں چھوڑ دیا سو وہ دائیں بائیں گھوما پھر اس نے کسی چیز کو تلف کر دیا تو یہ کھولنے والا ضامن نہ ہوگا مگر یہ کہ مرسل (چھوڑنیوالا) صاحب سبب ہے اصل میں اور بندش کھولنے والا صاحب شرط ہے کہ جس کو صاحب سبب بنا دیا گیا ہے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ نے اس شخص کے بارے میں کہ جس نے پنجرے کا دروازہ کھول دیا جس کے نتیجہ میں پرندہ اڑ گیا کہ دروازہ کھولنے والا ضامن نہیں ہوگا اسلئے کہ یہ دروازہ کھولنا شرط قائم مقام سبب ہے جیسا کہ ہم نے کہا البتہ دروازہ کھولنے پر فاعل با اختیار کا فعل مرتب ہوگیا ہے لہٰذا اول (فتح) سبب محض باقی رہیگا لہٰذا تلف کی اضافت فتح الباب کیطرف نہ ہوگی بخلاف سقوط فی البیر کے اسلئے کہ ساقط کا سقوط میں کوئی اختیار نہیں ہے یہانتک کہ اگر قصداً خود کو گرا دیا تو اسکا خون مفت میں ضائع ہوگا۔

تشریح:۔ یہ اصول پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ اگر علت صالح للحکم ہو تو حکم کی اضافت شرط یا سبب کیطرف نہیں ہوسکتی اب تک شرط فیہ معنے العلۃ کا بیان تھا اب شرط فیہ معنے السبب کا بیان فرمارہے ہیں فرمایا کہ اگر کسی نے غلام کی بندش کھولدی کہ جس کو مولیٰ نے فرار کے خوف سے باندھ رکھا تھا چنانچہ وہ غلام کھلنے کے بعد فرار ہوگیا تو بندش کھولنے والا غلام کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا اسلئے کہ بندش

کھولنا درحقیقت مانع کا ازالہ کرنا ہے اور مانع کا ازالہ شرط ہوتا ہے لیکن مذکورہ صورت میں کھولنے اور فرار ہونے کے درمیان بندۂ فاعل با اختیار کا فعل حائل ہے اور وہ فاعل مختار کا فعل ہی فرار کی علت ہے اور شرط سبب کے حکم میں ہے اسلئے کہ کھولنا فرار پر مقدم ہے اور فرار تلف کی علت ہے اور سبب مقدم ہوتا ہے اور شرط مؤخر ہوتی ہے لہٰذا کھولنا ایسی شرط ہے کہ جس میں سبب کے معنے ہیں اور فرار کی نسبت شرط کی جانب درست نہیں ہے ورنہ تو ہر کھولے جانے والے کیلئے فرار ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات ضروری نہیں ہے کیونکہ کھلنے کے بعد بعض مملوک فرار ہوتے ہیں اور بعض فرار نہیں ہوتے، کھولنا چونکہ فرار پر مقدم ہے لہٰذا کھولنا سبب کے حکم میں ہے اور علت صالحہ کی موجودگی میں حکم کی اضافت شرط کیجانب درست نہیں ہوتی البتہ اگر غلام کو فرار ہونے کا حکم دیا تو حکم دینے والا قیمت کا ضامن ہوگا اگرچہ درمیان میں فاعل مختار کا فعل ہے اسلئے کہ فرار کا حکم کرنا گویا کہ غلام کو استعمال کرنا ہے اور جب غلام فرار ہوگیا تو گویا کہ غلام کو استعمال کرکے غصب کرلیا اور غاصب مغصوب کا ضامن ہوا کرتا ہے لہٰذا فرار کا حکم کرنے والا غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا اور اگر واسطۂ متخللہ سبب کیجانب مضاف ہو تو صاحب سبب نقصان کا ضامن ہوگا جیساکہ چوپائے کو کھینچ کر یا ہانک کر لیجانا، اگر چوپایہ نقصان کردے تو سائق یا قائد نقصان کا ضامن ہوگا اسلئے کہ چوپایہ کا فعل سائق کیطرف منسوب ہے۔

الحاصل:۔ خلاصہ یہ ہے کہ غلام کی بندش کو کھولنا اگرچہ فی الحقیقت شرط ہے اسلئے کہ بندش کھولنا مانع کو زائل کرنا ہے اور مانع کو زائل کرنا شرط ہے مگر اس شرط میں سبب کے معنے ہیں اسلئے کہ سبب حقیقی علت کے وجود پر مقدم ہوتا ہے اور شرط مؤخر ہوتی ہے اور یہ وصف حل (کھولنا) میں موجود ہے اسلئے کہ حل فرار پر مقدم ہے جو کہ تلف کی علت ہے اس سے یہ بات ثابت ہوگئی حل کے لئے جو کہ درحقیقت شرط ہے سبب کا حکم ہے یہی مطلب ہے شرط فیہ معنے السبب، حل اگرچہ سبب کے مشابہ ہے لیکن وہ سبب محض ہے یعنی اس سبب میں علت کے معنے نہیں ہیں اسلئے کہ جو سبب علت کے حکم میں ہوتا ہے علت اسی سبب سے پیدا ہوتی ہے جیساکہ سوق الدابہ اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

ثم ہو سبب محض لانہ قد اعترض علیہ ما ہو علۃ قائمۃ بنفسہا الخ اس عبارت کا مقصد یہ بتانا ہے کہ حل، شرط فیہ معنے السبب ہے نہ کہ شرط فیہ معنے العلۃ، لہٰذا حکم کی اضافت اس شرط کیطرف نہ ہوگی جیساکہ شرط فیہ معنے العلۃ کیطرف ہوتی تھی جیساکہ حفر بیر میں حکم (تلف) کی اضافت علت کے غیر صالح ہونے کی وجہ سے حافر کیطرف ہوتی ہے چونکہ حل، شرط فیہ معنے العلۃ نہیں ہے بلکہ شرط فیہ معنے السبب ہے لہٰذا غلام کی بندش کھولنے والے پر ضمان تلف لازم نہیں آئے گا اسلئے کہ حال القید ایسا صاحب شرط ہے کہ اس شرط میں سبب محض کے معنے ہیں۔

وکان ہذا کمن ارسل دابۃ فی الطریق الخ مصنف کا مقصد اس عبارت سے غلام کی بندش کھولنے والے کو تشبیہ دینا ہے اس شخص کے ساتھ کہ جس نے راستہ میں چوپایہ چھوڑ دیا ہو پھر وہ اِدھر اُدھر بھٹکا ہو پھر اس نے کچھ نقصان کر دیا ہو تو یہ مرسل نقصان کا ضامن نہیں ہوگا۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی انسان نے چوپایہ راستہ میں چھوڑ دیا چوپایہ معروف راستہ سے ہٹ کر ادھر اُدھر بھٹکا کبھی رکا کبھی چلا اسی دوران چوپایہ نے کچھ نقصان کر دیا تو اس نقصان کا ضامن مرسل نہیں ہوگا اسلئے کہ مرسل کا فعل ارسال چوپایہ کے اِدھر اُدھر بھٹکنے اور کبھی رکنے اور کبھی چلنے سے منقطع ہوگیا پھر چوپایہ نے اپنے اختیار سے دوسری سیر ایجاد کی جس کا مرسل کے فعل ارسال سے کوئی تعلق نہیں ہے لہٰذا مرسل نقصان کا ضامن کبھی نہ ہوگا البتہ اگر چوپایہ معروف راستہ پر چلا اور ادھر اُدھر نہیں بھٹکا بلکہ سیدھا چلتا رہا اس صورت میں اگر کچھ نقصان کر دیا تو مرسل نقصان کا ضامن ہوگا اسلئے کہ مرسل کو چوپایہ کا سائق سمجھا جائیگا۔

الا ان المرسل صاحب سبب فی الاصل، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال ——— یہ ہے کہ مصنف رح نے حل قید کو ارسال دابہ سے تشبیہ دی ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ حلِ قید نقصان کے لئے شرط ہے اسلئے کہ حل قید مانع کا ازالہ ہے اور مانع کا ازالہ شرط ہے اور ارسال دابہ نقصان کا سبب ہے چونکہ ارسال میں ازالہ قید نہیں ہے اور اتلاف اور ارسال کے درمیان فاعل مختار کا فعل حائل ہے لہٰذا دابہ کا فعل مرسل کیطرف منسوب نہ ہوگا مطلب یہ ہے کہ غلام کی بندش کھولنے والا صاحب شرط ہے کہ جسمیں معنٰے سبب ہیں اسلئے کہ شرط علت پر مقدم ہے اور مرسل صاحب سبب ہے

جواب ——— مصنف کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ ضمان واجب نہ ہونے میں مرسل اور صاحبِ حل دونوں برابر ہیں اگرچہ صاحب حل صاحب شرط ہے جس کو مسبب کر دیا گیا ہے اسلئے کہ شرط علت پر مقدم ہے اور مرسل صاحب السبب ہے۔

وقال ابو حنیفۃ وابو یوسف رضی اللہ عنہما الخ امام محمد رح کے نزدیک پرندے کا فعل طیران اور چوپائے کا فعل مشی ایسا ہی طبعی ہے جیساکہ پانی بہہ جانا مشک پھٹ جانے کے بعد لہٰذا پرندے اور دابہ کا فعل اگرچہ علت ہے مگر اس میں اسباب کی صلاحیت نہیں ہے کہ فعل کی اضافت اس کی طرف کیجاسکے مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دابہ کو کھولدیا یا پنجرے کا دروازہ کھولدیا جس کے نتیجہ میں دابہ فرار ہوگیا اور پرندہ اڑگیا دابہ کو اور قفس کو کھولنے والا ضمانِ تلف کا ضامن ہوگا اسلئے کہ دابہ کو اور قفس کے دروازہ کو کھولنا شرط ہے کہ جس پر پرندے کا اڑنا اور دابہ کا فرار ہونا مرتب ہوا ہے اور دابہ کا فعل اور پرندے کا فعل علت ہے مگر علت غیر صالحہ ہے اس لئے کہ پرندے کا اڑنا اور دابہ کا فرار ہونا یہ طبعی ہے جسطرح کہ انسان کا ثقل طبعی ہے اور طبعی چیز کی طرف کسی حکم کی نسبت نہیں ہوسکتی، لہٰذا تلف کی نسبت حلِ قید اور فتحِ بابِ قفس کیطرف ہوگی اور فاتح باب قفس اور

حال قید دابہ کے ضامن ہوں گے یہ ایسا ہی ہے کہ اگر کوئی شخص مشک کو پھاڑ دے اور مشک میں جو سیال شے موجود ہے وہ بہہ جائے تو مشک پھاڑنے والا ضامن ہوگا یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے تو صرف مشک پھاڑی ہے اسکا بہنا تو اپنی طبیعت کیوجہ سے ہے اسی طرح دابہ اور پرندہ کا فعل ہے شیخین دابہ اور پرندے کے فعل کو فعل عبد کے مانند اختیاری مانتے ہیں سیال اشیاء کیطرح طبعی نہیں مانتے مطلب یہ ہے کہ دروازہ کھولنا شرط ہے کہ جس کے اندر علت پر مقدم ہونے کی وجہ سے سبب کے معنے ہیں اور پرندے اور دابہ کا فعل علت صالحہ ہے اور علت جب صالحہ ہوتی ہے تو فعل کی اضافت علت کیطرف ہوتی ہے نہ کہ شرط کیطرف لہٰذا شیخین کے نزدیک قفس کے دروازہ کا کھولنے والا اور دابہ کو کھولنے والا تلف کا ضامن نہیں ہوگا۔

بخلاف سقوط فی البیر کے، سقوط فی البیر اگرچہ شرط پر مرتب ہوا ہے اور وہ حفر بیر ہے مگر چونکہ سقوط اختیاری نہیں ہے لہٰذا اس کیطرف حکم کی نسبت نہیں ہوگی بلکہ شرط کیطرف ہوگی جس کیوجہ سے کنواں کھودنے والا تلف کا ضامن ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص قصداً کنوئیں میں گر گیا تو حافر ضامن نہیں ہوگا بلکہ ان کا خون مفت میں ضائع ہوگا۔

وَاَمَّا الْعَلَامَةُ فَمَا يُعَرِّفُ الْوُجُوْدَ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَتَعَلَّقَ بِهٖ وُجُوْبٌ وَلَا وُجُوْدٌ وَقَدْ يُسَمَّى الْعَلَامَةُ شَرْطًا مِثْلُ الْاِحْصَانِ فِيْ بَابِ الزِّنَا فَاِنَّهٗ اِذَا ثَبَتَ كَانَ مُعَرِّفًا لِحُكْمِ الزِّنَا فَاَمَّا اَنْ يُوْجَدَ الزِّنَا بِصُوْرَتِهٖ وَيَتَوَقَّفُ اِنْعِقَادُهٗ عِلَّةً عَلٰى وُجُوْدِ الْاِحْصَانِ فَلَا وَلِهٰذَا لَمْ يَضْمَنْ شُهُوْدُ الْاِحْصَانِ اِذَا رَجَعُوْا بِحَالٍ،

ترجمہ:۔ اور بہر حال علامت تو وہ ہے کہ جو (حکم) کے وجود کی شناخت کرا دے بغیر اس کے کہ اس سے حکم کا وجوب یا وجود متعلق ہو اور کبھی علامت کا نام شرط بھی رکھتے ہیں جیسا کہ احصان باب زنا میں، سو جب احصان ثابت ہو جائے تو وہ حکم زنا کے لئے معرف ہوتا ہے پس اگر زنا اپنی صورت کے اعتبار سے پایا جائے اور اس کا علت (رجم) بننا وجود احصان پر موقوف ہو ایسا نہیں ہے اور اسی وجہ سے شہود احصان کسی بھی حال میں ضامن نہیں ہوں گے اگر شہادت سے رجوع کر لیں۔

تشریح:۔ مایثبت بالحجج کی دو قسمیں تھیں (۱) احکام (۲) مایتعلق بہ الاحکام، مایتعلق بہ الاحکام کی چار قسمیں تھیں (۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت، مایتعلق بہ الاحکام کی چوتھی اور آخری قسم کا بیان ہے علامت کے معنے لغت میں نشانی کے ہیں جیسے منارے مسجد کے لئے اور ہری جھنڈی اجازت کے لئے اور سرخ جھنڈی خطرہ کیلئے وغیرہ وغیرہ

علامت اصطلاح میں وہ ہے کہ جس کی تعریف مصنف رح نے ان الفاظ میں کی ہے "فما یعرف الوجود من غیران یتعلق بہ وجوب ولا وجود"، ما بمنزلہ جنس ہے بقیہ تین قیدیں احترازی ہیں، یعرف الوجود کی قید سے سبب سے احتراز ہوگیا اسلئے کہ سبب مفضی الی الحکم ہوتا ہے حکم کے لئے معرف نہیں ہوتا لایتعلق بہ وجوب کی قید سے علۃ سے احتراز ہوگیا اسلئے کہ وجوب حکم علت سے متعلق ہوتا ہے، اور لا وجود کی قید سے شرط سے احتراز ہوگیا اسلئے کہ وجود حکم شرط سے متعلق ہوتا ہے، اور کبھی علامت کو مجازاً شرط بھی کہدیتے ہیں جیساکہ احصان باب زنا میں اسلئے کہ احصان درحقیقت رجم کی علامت ہے نہ کہ شرط کہا گیا ہے کہ محصن وہ ہوتا ہے جس میں سات شرطیں پائی جائیں ۱ عقل ۲ بلوغ ۳ حریت ۴ نکاح صحیح ۵ دخول بالنکاح ۶ زوجین کا احصان میں ایک دوسرے کے مثل ہونا ۷ اسلام۔

شمس الائمہ نے کہا ہے کہ احصان کی صرف دو شرطیں ہیں ۱ اسلام ۲ دخول بالنکاح الصحیح بامرأۃ ہی مثلہ اب رہی عقل اور بلوغ کی شرط یہ اہلیت للعقوبۃ کی شرطیں ہیں یعنے اگر یہ دونوں شرطیں موجود ہوں گی تو حد جاری ہوگی ورنہ نہیں اور حریت تکمیل عقوبت کی شرط ہے احصان حکم زنا (رجم) کے لئے صرف علامت کا درجہ رکھتا ہے نہ کہ شرط کا یعنے یہ بات نہیں ہے کہ زنا کا علت رجم ہونا احصان پر موقوف ہے اور احصان اس کے لئے شرط ہے اسلئے کہ اگر کوئی شخص زنا کے بعد محصن ہوا مثلاً زنا کے بعد اسلام لایا نکاح صحیح سے دخول کرلیا یا غلام تھا آزاد ہوگیا وغیرہ تو اس احصان سے حکم زنا (رجم) ثابت نہ ہوگا اگر زنا کا علت ہونا احصان پر موقوف ہوتا اور احصان شرط ہوتا تو بعد الزنا احصان پائے جانے کیوجہ سے بھی زنا علت رجم ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے یہی مطلب ہے مصنف کے قول فاما ان یوجد الزنا بصورتہ الخ کا اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ احصان رجم کی علت نہیں ہے اسلئے کہ رجم کی علت زنا ہے اور احصان رجم کے لئے سبب بھی نہیں ہے اسلئے کہ سبب وہ ہوتا ہے جو مفضی الی الحکم ہو لہٰذا احصان رجم کے لئے سبب بھی نہیں ہوسکتا جب احصان رجم کے لئے نہ شرط ہوسکتا ہے نہ سبب ہوسکتا ہے اور نہ علت تو اب صرف علامت باقی رہ گئی لہٰذا احصان رجم کے لئے علامت ہے۔

البتہ عامۃ المتقدمین اور متاخرین من الاصولیین والفقہاء احصان کو وجوب رجم کے لئے شرط کہتے ہیں اسلئے کہ شرط کی تعریف یہ ہے "شرط الشئ ما یتوقف علیہ وجودہ" شے کی شرط وہ ہوتی ہے جس پر شے کا وجود موقوف ہو اور احصان میں یہ صفت موجود ہے اسلئے کہ رجم احصان پر موقوف ہے اور چونکہ احصان علامت حکم ہے نہ کہ شرط حقیقی لہٰذا اگر صرف احصان کے شاہد یا احصان اور زنا دونوں کے شاہد شہادت سے رجوع کرلیں تو احصان کے شاہد ضامن نہیں ہوں گے اسلئے کہ علامت میں علت کا خلیفہ ہونے کی صلاحیت نہیں ہے اسلئے کہ علامت سے نہ وجوب متعلق ہوتا ہے نہ وجود لہٰذا علامت کیجانب کسی حکم کی

اضافت کرنا جائز نہیں ہے بخلاف شرط کے کہ اسمیں علت کا خلیفہ بننے کی صلاحیت ہے لہٰذا اس مسئلہ میں احصان علت کا خلیفہ نہیں ہے نیز اسلئے بھی کہ احصان خصائلِ حمیدہ میں سے ہے لہٰذا حد کی اضافت جو کہ عقوبۃ ہے احصان کیجانب کیسے ممکن ہے۔

فَصْلٌ، اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِی الْعَقْلِ اَهُوَ مِنَ الْعِلَلِ الْمُوْجِبَةِ اَمْ لَا فَقَالَ الْمُعْتَزِلَةُ الْعَقْلُ عِلَّةٌ مُوْجِبَةٌ لِمَا اِسْتَحْسَنَهٗ مُحَرِّمَةٌ لِمَا اِسْتَقْبَحَهٗ عَلَی الْقَطْعِ وَالْبَتَاتِ فَوْقَ الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ فَلَمْ يُجَوِّزُوْا اَنْ يَثْبُتَ بِدَلِيْلِ الشَّرْعِ مَا لَا يُدْرِكُهُ الْعَقْلُ اَوْ يُقَبِّحُهٗ وَجَعَلُوا الْخِطَابَ مُتَوَجِّهًا بِنَفْسِ الْعَقْلِ وَقَالُوْا لَا عُذْرَ لِمَنْ عَقَلَ صَغِيْرًا كَانَ اَوْ كَبِيْرًا فِی الْوَقْفِ عَنِ الطَّلَبِ وَتَرْكِ الْاِيْمَانِ وَاِنْ لَمْ يَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ وَقَالَتِ الْاَشْعَرِيَّةُ لَا عِبْرَةَ بِالْعَقْلِ اَصْلًا دُوْنَ السَّمْعِ وَمَنِ اعْتَقَدَ الشِّرْكَ وَلَمْ يَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ فَهُوَ مَعْذُوْرٌ وَالْقَوْلُ الصَّحِيْحُ فِی الْبَابِ اَنَّ الْعَقْلَ مُعْتَبَرٌ لِاِثْبَاتِ الْاَهْلِيَّةِ،

ترجمہ:۔ یہ فصل عقل کے بیان میں ہے لوگوں نے اہل قبلہ سے اسبات میں اختلاف کیا ہے کہ آیا عقل موجبات احکام سے ہے یا نہیں تو معتزلہ نے کہا ہے کہ عقل جسکو مستحسن سمجھے اس کیلئے علت موجبہ ہے اور جس کو قبیح سمجھے اس کے لئے علت محرّمہ ہے یقیناً علل شرعیہ سے بڑھ کر چنانچہ معتزلہ اس بات کو جائز نہیں سمجھتے کہ دلیل شرع سے کوئی ایسا حکم ثابت ہو کہ عقل جسکا ادراک نہ کر سکے یا اس کو قبیح سمجھے اور خطاب کو نفس عقل کیجانب متوجہ سمجھتے ہیں اور معتزلہ نے کہا ہے کہ جو باشعور ہوگیا صغیر ہو یا کبیر تو اس کو ایمان باللہ اور طلب حق سے توقف کرنے میں معذور نہیں سمجھا جائیگا اگرچہ اس کو دعوت نہ پہونچی ہو اور اشاعرہ نے کہا ہے کہ شریعت کے بغیر عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور جس نے شرک کا اعتقاد رکھا حال یہ ہیکہ اسکو (توحید) کی دعوت نہیں پہونچی تو وہ معذور ہے اور قول صحیح باب عقل میں یہ ہے کہ عقل اثبات اہلیت کے لئے معتبر ہے۔

تشریح:۔ مصنف رحؒ نے حجج اربعہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد عقل کا بیان شروع کیا ہے اسلئے کہ شارع کا خطاب ان ہی لوگوں سے ہوتا ہے جو عاقل ہوتے ہیں، لوگوں کا اسبات میں اختلاف ہے کہ عقل علل موجبہ اور محرّمہ میں سے ہے یا نہیں، عقل یقینی طور پر تمام انسانوں کی یکساں نہیں ہے سب سے زیادہ عاقل انبیاء علیہم السلام ہوتے ہیں پھر اولیاء پھر حکماء پھر عوام اور ان کے درمیان بھی بہت سے درجات ہیں شریعت نے بلوغ کو اعتدال عقل کے قائم مقام قرار دیا ہے پھر عقل کے

معتبر اور غیر معتبر ہونے میں بھی اختلاف ہے اشاعرہ معرفت احکام شرعیہ میں بغیر شارع سے سماع کے عقل کو معتبر نہیں سمجھتے عقل ان کے نزدیک بیکار ہے چنانچہ عقل کے ذریعہ اشیاء کے حسن و قبح کی معرفت حاصل نہیں ہوسکتی اور معتزلہ اس کے برعکس حسن و قبح حلت و حرمت کا دار و مدار عقل پر رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عقل علت موجبہ ہے ہر اس شے کیلئے جس کو پسند کرے اور جس کو قبیح سمجھے وہ عقل کے نزدیک یقیناً حرام ہے اور عقل کو علل شرعیہ سے بھی بڑھ کر مانتے ہیں اور علل شرعیہ کو احکام کے لئے امارات و علامات مانتے ہیں موجبہ لذاتہا نہیں مانتے ہیں اور علل عقلیہ کو موجبہ بنفسہا مانتے ہیں اگر شریعت ایجاب و تحریم کے ساتھ وارد نہ بھی ہوتی تب بھی عقل اشیاء کے وجوب و تحریم کا حکم کرتی اور ان کا ثبوت سمع پر موقوف نہ ہوتا اس کے علاوہ علل شرعیہ نسخ و تبدیل کو قبول کرتی ہیں بخلاف علل عقلیہ کے یہ غیر قابل للنسخ و تبدیل ہیں مثلاً صانع کی معرفت، الوہیت کا اعتقاد اور بندے کو اپنی بندگی کا اقرار اور شکر منعم، یہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ عقل ان کو پسند کرتی ہے ان کے حسن کا مدار شریعت پر نہیں ہے اگر شریعت نہ بھی وارد ہوتی تب بھی عقل ان اشیاء کو مستحسن ہی سمجھتی اسیطرح جہل بالصانع اور کفران منعم اور عبث و ظلم وغیرہ کو عقل قبیح سمجھتی ہے اگر شارع ان اشیاء کی قباحت نہ بھی بیان کرتا تب بھی عقل کی نظر میں یہ اشیاء قبیح ہوتیں۔

فائدہ:۔ حسن و قبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے ۱ طبیعت کو مرغوب اور غیر مرغوب ۲ صفت کمال و صفت نقصان ۳ دنیا میں تعریف اور آخرت میں ثواب متعلق ہو اور دنیا میں مذمت اور آخرت میں عذاب متعلق ہو پہلی دو قسموں کا تعلق بالاتفاق عقل سے ہے تیسری قسم معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان مختلف فیہ ہے۔

فلم یجوزوا ان یثبت بدلیل الشرع مالا یدرکہ العقل او یقبحہ، معتزلہ کے نزدیک ان کے اصول کے مطابق دلیل شرعی سے کوئی ایسا حکم ثابت نہیں ہوسکتا جس کا عقل ادراک نہ کرسکے جیساکہ رویت باری، عذاب قبر، میزان، وزن اعمال وغیرہ، اسی طرح عقل جسکو قبیح سمجھے وہ بھی دلیل شرعی سے ثابت نہیں ہوسکتا اسی وجہ سے قبائح کو اللہ کا مخلوق نہیں مانتے اسلئے کہ خدا کیطرف قبائح کی نسبت عقل کے نزدیک قبیح ہے معتزلہ اپنے اصول کی مزید تشریح کے طور پر کہتے ہیں لاعذر لمن عقل صغیراً کان او کبیراً الخ اسکا مطلب یہ ہے کہ جس کو اچھے برے کی تمیز اور شعور حاصل ہوگیا خواہ نابالغ ہی کیوں نہ ہو اگر طلب حق اور ایمان باللہ سے باز رہا تو ایسے شخص کا عذر قیامت کے دن عند اللہ مقبول نہیں ہوگا اگرچہ اس کے پاس کوئی داعی نہ آیا ہو اسلئے کہ ایمان باللہ اور طلب حق کے لئے عقل کافی ہے اگر ایمان نہ لایا تو گنہگار ہوگا۔

وقالت الاشعریۃ لاعبرۃ بالعقل اصلاً دون السمع، اشاعرہ کے نزدیک تمام تر دار و مدار سماع و شریعت پر ہے ایجاب و تحریم میں عقل کا کوئی دخل نہیں ہے یہاں تک کہ ایمان، صدق، عدل، شکر، منعم کی خوبی اور انکے اضداد کی قباحت بغیر سماع اور شریعت کے معلوم نہیں ہوسکتی، اشاعرہ اپنے اصول کے مطابق کہتے ہیں کہ

اگر کوئی شخص شرک کا اعتقاد رکھے اور اس کو دعوت نہیں پہنچی تو یہ شخص معذور ہے اور یہ بات جائز ہے کہ اہل جنت سے ہو اور اللہ تعالیٰ کے قول، وماکنا معذبین حتے نبعث رسولا، سے استدلال کرتے ہیں یعنے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہماری شان کے خلاف ہے کہ کسی کو عذاب دیں جب تک کہ ہم رسول نہ بھیج دیں اور ان کا عقلی استدلال یہ ہے کہ حسن و قبح ذاتی نہیں ہیں اگر حسن و قبح ذاتی ہوتے تو متخلف عن العقل ہوتے کذب جو کہ اقبح القبائح ہے بعض اوقات واجب ہوتا ہے مثلاً نبی کی حفاظت کے لئے، بے گناہ کو سزا سے بچانے کیلئے، فریقین میں صلح کرانے کیلئے وغیر ذلک،

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ صورت مفروضہ میں کذب حسن ہو گیا ہے بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ دو قبیح چیزوں میں سے کم قبیح کو اختیار کیا ہے یہ بات ظاہر ہے کہ قتل نبی اقبح اور کذب اس کے مقابلہ میں قبیح ہے لہٰذا قبیح کو اختیار کریں گے اور اقبح کو ترک کریں گے علیٰ ہٰذا القیاس اشاعرہ کے نزدیک چونکہ حسن و قبح کا دار و مدار عقل پر نہیں ہے بلکہ عقل بے کار محض ہے یہی وجہ ہے کہ ولد لا یعقل کا ایمان بلوغ سے پہلے معتبر نہیں ہے اگرچہ اسمیں نیک و بد کی تمیز ہی کیوں نہ موجود ہو۔

والقول الصحیح فی الباب ان العقل معتبر لاثبات الاہلیۃ، مصنف علیہ الرحمہ ماہو الحق عندہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں جسکا خلاصہ یہ ہے کہ عقل نہ تو مختار کل ہے کہ تمام احکام کے لئے موجب اور محرم عقل ہی ہو یہاں تک کہ باشعور نابالغ پر ایمان لانا واجب ہو اور نہ بیکار محض ہے جیسا کہ اشاعرہ کا خیال ہے تمام تر دار و مدار سماع پر ہے شارع نے جن چیزوں کو حسن کہا ہے اگر ان کی ضد کو حسن کہتا تو ایسا ہی ہوتا مثلاً شارع کے نزدیک عدل حسن ہے اگر شارع عدل کو قبیح اور ظلم کو حسن کہتا تو حقیقت ایسی ہی ہوتی یہاں تک کہ اشاعرہ کے نزدیک باشعور نابالغ بچہ کا ایمان معتبر نہیں ہے جیسا کہ بے شعور کا معتبر نہیں ہے، معتزلہ افراط کے قائل ہیں اور اشاعرہ تفریط کے، احناف کا طریقہ درمیانی طریقہ ہے جو کہ افراط و تفریط سے یکسر پاک ہے نہ تو عقل مختار کل ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں اور نہ بیکار محض ہے جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے عاقل نابالغ پر ایمان لانا واجب نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں ایمان غیر معتبر بھی نہیں جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں بلکہ اگر ایمان لے آیا تو معتبر ہے اسی طرح اثبات اہلیت خطاب کے لئے عقل معتبر ہے اسلئے کہ لایعقل کو خطاب کرنا قبیح ہے لہٰذا عقل بیکار بھی نہ ہوئی جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں اور نہ عقل موجب بنفسہ ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں لہٰذا جس کو دعوت نہ پہونچی ہو تو وہ محض عقل کیوجہ سے مکلف نہیں ہے جب تک کہ اس کو اتنا وقت نہ مل جائے کہ جسمیں غور و فکر کرسکے اگر اللہ تعالیٰ نے اس کو عاقل ہونے کے بعد اتنی مہلت دی کہ وہ اسمیں غور و فکر کرسکے پھر بھی وہ شخص ایمان نہیں لایا تو عند اللہ معذور نہیں ہوگا اگرچہ اس کے پاس دعوت نہ پہونچی ہو۔

فریقین کے دلائل مطولات میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

وَهُوَ نُورٌ فِي بَدَنِ الْآدَمِيِّ يَضِيءُ بِهِ طَرِيقٌ يُبْتَدَئُ بِهِ مِنْ حَيْثُ يَنْتَهِي إِلَيْهِ دَرْكُ الْحَوَاسِّ فَيَبْدَأُ الْمَطْلُوبُ لِلْقَلْبِ فَيُدْرِكُهُ الْقَلْبُ بِتَأَمُّلِهِ بِتَوْفِيقِ اللّٰهِ تَعَالَى لَا بِإِيجَابِهِ وَهُوَ كَالشَّمْسِ فِي الْمَلَكُوتِ الظَّاهِرَةِ إِذَا بَزَغَتْ وَبَدَا أَشْعَاعُهَا وَوَضَحَ الطَّرِيقُ كَانَتِ الْعَيْنُ مُدْرِكَةً بِشُعَاعِهَا وَمَا بِالْعَقْلِ كِفَايَةٌ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ الصَّبِيَّ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِالْإِيمَانِ حَتَّى إِذَا عَقَلَتِ الْمُرَاهِقَةُ وَهِيَ تَحْتَ مُسْلِمٍ بَيْنَ أَبَوَيْنِ مُسْلِمَيْنِ وَلَمْ تَصِفِ الْإِسْلَامَ لَمْ تُجْعَلْ مُرْتَدَّةً وَلَمْ تَبِنْ مِنْ زَوْجِهَا وَلَوْ بَلَغَتْ كَذٰلِكَ لَبَانَتْ مِنْ زَوْجِهَا وَكَذَا نَقُولُ فِي الَّذِي لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ أَنَّهُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ وَأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَصِفْ إِيمَانًا وَكُفْرًا وَلَمْ يَعْتَقِدْ عَلَى شَيْءٍ كَانَ مَعْذُورًا وَإِذَا أَعَانَهُ اللّٰهُ بِالتَّجْرِبَةِ وَأَمْهَلَهُ لِدَرْكِ الْعَوَاقِبِ فَهُوَ لَمْ يَكُنْ مَعْذُورًا وَإِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ۔

ترجمہ:۔ اور وہ عقل جسم انسانی میں ایک نور ہے جس سے وہ راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتدا اس جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواس ظاہرہ کی رہنمائی ختم ہوتی ہے پس قلب کیلئے مطلوب ظاہر ہو جاتا ہے چنانچہ قلب مطلوب کا ادراک کر لیتا ہے تامل عقل اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے نہ کہ عقل کے واجب کرنے سے اور وہ عقل عالم ظاہر میں سورج کے مانند ہے جب وہ طلوع ہو جائے اور اس سے شعاعیں ظاہر ہو جائیں اور راستہ روشن ہو جائے تو آنکھ سورج کے نور کی وجہ سے ادراک کرنے والی ہو جاتی ہے مگر عقل کی رہنمائی ناکافی ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یہاں تک کہ جب مراہقہ سمجھدار ہو جائے اور یہ کسی مسلمان کے نکاح میں ہو اور وہ مسلمان والدین کے درمیان ہو اور وہ اسلام کو بیان نہ کر سکے تو اس کو مرتدہ قرار نہیں دیا جائیگا اور وہ اپنے شوہر سے بائنہ نہیں ہوگی اور اگر وہ اسی حالت میں بالغہ ہو جائے تو اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے گی اور اسی طرح ہم اس شخص کے بارے میں بھی کہتے ہیں کہ جسکو دعوت نہیں پہونچی کہ وہ محض عقل کیوجہ سے مکلف نہیں ہے اور جب وہ ایمان اور کفر کو نہ بیان کر سکے اور ان میں سے کسی چیز کا اعتقاد نہ رکھتا ہو تو وہ معذور سمجھا جائے گا اور اگر اللہ تعالیٰ نے اس کی تجربہ سے مدد کی اور انجام میں غور کرنے کا موقعہ دیا تو ایسا شخص معذور نہ ہوگا اگرچہ اس کو دعوت نہ پہونچی ہو۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ جب عقل کے معتبر اور غیر معتبر ہونے کے بارے میں مذاہب کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب عقل کی تعریف شروع فرما رہے ہیں فرماتے ہیں عقل بدن انسانی میں ایک نور ہے اس کا محل کیا ہے، فلاسفہ کہتے ہیں کہ اسکا محل دماغ ہے اور اصولیین فرماتے ہیں کہ اسکا محل قلب ہے، عقل کی مثال سورج جیسی ہے جس کے واسطہ سے محسوسات کا ادراک کیا جاتا ہے اسی طرح

عقل ایک نور ہے جس سے اشیاء کی حقیقت اور ان کی کنہ کا ادراک کیا جاتا ہے بلکہ عقل نور کہلانے کی زیادہ مستحق ہے اسلئے کہ عقل کے ذریعہ معقولات کیطرف رہنمائی کیجاتی ہے بخلاف سورج کے کہ وہ محسوسات کے ادراک کا ذریعہ ہے اس نور کے ذریعہ ایسا راستہ روشن ہو جاتا ہے کہ جس کی ابتداء وہاں سے ہوتی ہے جہاں حواس خمسہ ظاہرہ کا ادراک ختم ہو جاتا ہے اسلئے کہ انسان جب کسی عمارت کو مثلاً دیکھتا ہے تو اسکی حسن و خوبی، پستی اور بلندی، رنگ و روغن حواس خمسہ ظاہرہ سے معلوم ہو جاتے ہیں مثلاً اس کا ہمواری اور ناہمواری چکنا یا کھردرا ہونا چھو کر قوت لامسہ سے معلوم ہوسکتی ہے اسی طرح اسکا رنگ و روغن نظر یعنے قوت باصرہ سے معلوم ہوسکتا ہے حواس خمسہ ظاہرہ کی رہنمائی صرف محسوسات تک ہوسکتی ہے یہ معلوم کرنا کہ عمارت کا کوئی بنانے والا ہے جو فن تعمیر سے واقف ہے مثلاً جب تاج محل پر نظر پڑتی ہے تو اس کی خوبی اور خوبصورتی، اس کا رنگ روغن بلندی اور پستی، طول و عرض، چکنا یا کھردرا ہونا یہ تمام دیکھنے سے چھونے سے معلوم ہوسکتی ہیں مگر یہ کہ اسکا کوئی بنانے والا ہے جو فن تعمیر سے واقف اور بڑا ماہر ہے اسکا ادراک کرنا حواس ظاہرہ کے بس کی بات نہیں ہے یہیں پر ان کی رہنمائی ختم ہوجاتی ہے اور یہاں سے حواس خمسہ باطنہ جنمیں عقل بھی شامل ہے کی رہنمائی شروع ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ جہاں حواس ظاہرہ کی پرواز ختم ہو کر عجز ظاہر ہو جاتا ہے وہاں سے عقل کی پرواز شروع ہوتی ہے گویا کہ حواس ظاہرہ زبان حال سے کہدیتے ہیں ؎

اگر یک سر موئے بر تر پرم ❊ فروغ تجلی بسوزد پرم !

اس سے معلوم ہوتاہے کہ آسمانی سورج سے جسمانی سورج بدرجہا افضل اور بہتر ہے۔

وما بالعقل کفایۃ، نور عقل نور شمس سے اگرچہ بدرجہا اعلیٰ اور افضل ہے اور معرفت خداوندی کا آلہ ہے مگر پھر بھی شریعت اور توفیق خداوندی کے بغیر کافی نہیں ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ نابالغ ہوشمند باشعور بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یعنے ایمان لانا واجب نہیں ہے البتہ اگر ایمان لے آئے تو معتبر ہوگا یہاں تک کہ لڑکی عاقلہ جو قریب البلوغ ہو کسی مسلمان کے نکاح میں ہو اور لڑکی کے والدین مسلمان ہوں تاکہ لڑکی کا حکماً مسلمان ہونا ثابت ہو سکے اس سے اسلام کے بنیادی اصولوں کے بارے میں دریافت کیا جائے مگر وہ نہ بتا سکے تو اس کے مرتد ہونے کا حکم نہ لگایا جائے گا اسلئے کہ نابالغ ہونے کی وجہ سے محض عقل کی بنیاد پر وہ اسلام کی مکلف نہیں ہے حالانکہ وہ عاقلہ ہے مگر چونکہ تکلیف کے لئے محض عقل کافی نہیں ہے لہذا اس پر اسلام لانا واجب نہیں ہے اور جب اسلام لانا واجب نہیں ہے تو وہ اپنے شوہر سے جدا بھی نہیں ہوگی البتہ اگر وہ اسی حالت میں بالغ ہوگئی اور اسلام کی صفات بیان کرنے پر قادر نہیں ہوئی تو اپنے شوہر سے جدا ہو جائے گی۔

اور یہی صورت حال اس شخص کے بارے میں بھی ہے جو عاقل بالغ ہے مگر اس کو دعوت توحید و رسالت

نہیں پہونچی اور بالغ ہونے کے بعد وہ اتنی مدت بھی زندہ نہ رہا کہ وہ کائنات میں غور وفکر کر کے توحید کا قائل ہوسکے تو ایسا شخص بھی محض عقل کیوجہ سے ایمان کا مکلف نہیں ہوگا اور وہ جب نہ ایمان کو جانتا ہے اور نہ کفر سے واقف ہے اور انمیں سے کسی چیز کا اعتقاد نہیں رکھتا تو ایسا شخص معذور سمجھا جائے گا اور یہ تب ہی ہوسکتا ہے کہ بالغ ہونے کے بعد فوراً مر گیا اسلئے کہ نہ تو اسکو دعوت پہونچی اور نہ وہ چیز پہونچی جو دعوت کے قائم مقام ہے اور وہ سبحانہ تعالےٰ کی توحید پر نظر واستدلال کا زمانہ ہے اور اگر غور وفکر نظر واستدلال کے لئے اس کو مہلت ملی اور انجام کو سوچنے کا موقعہ ملا تو ایسا شخص معذور نہیں سمجھا جائے گا اگرچہ اس کے پاس دعوت نہ پہونچی ہو اسلئے کہ دو باتوں کیوجہ سے ایمان لانا واجب ہوجاتا ہے عقل اور دعوت یا عقل اور قائم مقام دعوت اور قائم مقام دعوت سے مراد بالغ ہونے کے بعد غور وفکر کی مہلت ہے جب اس شخص کو عقل اور قائم مقام دعوت حاصل ہیں تو ایمان لانا واجب ہے۔

عَلٰی نَحْوِ مَا قَالَ اَبُوْحَنِیْفَۃَ فِی السَّفِیْہِ اِذَا بَلَغَ خَمْسًا وَعِشْرِیْنَ سَنَۃً لَمْ یُمْنَعْ مَالُہٗ عَنْہُ لِاَنَّہٗ قَدِ اسْتَوْفٰی مُدَّۃَ التَّجْرِبَۃِ وَالْاِمْتِحَانِ فَلَا بُدَّ مِنْ اَنْ یَزْدَادَ بِہٖ رُشْدًا وَلَیْسَ عَلَی الْحَدِّ فِیْ ھٰذَا الْبَابِ دَلِیْلٌ قَاطِعٌ فَمَنْ جَعَلَ الْعَقْلَ عِلَّۃً مُوْجِبَۃً یَمْتَنِعُ الشَّرْعُ بِخِلَافِہٖ فَلَا دَلِیْلَ لَہٗ یُعْتَمَدُ عَلَیْہِ وَمِنَ الْغُلَاۃِ مِنْ کُلِّ وَجْہٍ فَلَا دَلِیْلَ لَہٗ اَیْضًا وَھُوَ مَذْھَبُ الشَّافِعِیِّ رح فَاِنَّہٗ قَالَ فِیْ قَوْمٍ لَمْ یَبْلُغْھُمُ الدَّعْوَۃُ اِذَا قُتِلُوْا ضَمِنُوْا فَجَعَلَ کُفْرَھُمْ عَفْوًا وَذٰلِکَ لِاَنَّہٗ لَا یَجِدُ فِی الشَّرْعِ اَنَّ الْعَقْلَ غَیْرُ مُعْتَبَرٍ لِاِثْبَاتِ الْاَھْلِیَّۃِ فَاِنَّمَا یُلْغِیْہِ بِدَلَالَۃِ الْعَقْلِ وَالْاِجْتِہَادِ فَیَتَنَاقَضُ مَذْھَبُہٗ،

ترجمہ:۔ اسی طریقہ پر جو امام ابوحنیفہ رح نے سفیہ کے بارے میں کہا ہے جبکہ وہ پچیس سال کی عمر کو پہونچ جائے کہ سفیہ کا مال سفیہ سے نہ روکا جائے اسلئے کہ اس نے تجربہ اور آزمائش کی مدت پوری کرلی ہے لہٰذا اب ضروری ہے کہ اس تجربہ کیوجہ سے رشد میں اضافہ ہوجائے اور اس (تجربہ کے باب میں) حد کی تعیین پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے پس جس شخص نے عقل کو علت موجبہ قرار دیا ہے تو وہ عقل کے خلاف شریعت کے وارد ہونے کو ممنوع سمجھتا ہے چنانچہ اس شخص کے پاس کوئی قابل اعتماد دلیل موجود نہیں ہے اور جس نے عقل کو بالکل لغو قرار دیا ہے اس کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں ہے اور یہ امام شافعی رح کا مذہب ہے امام شافعی نے اس قوم کے بارے میں فرمایا ہے کہ جس کو دعوت نہیں پہونچی جب ان کو قتل کردیا گیا تو وہ مضمون ہوں گے تو ان کے کفر کو عفو قرار دے دیا اور یہ اسلئے کیا کہ شریعت میں کوئی ایسی دلیل نہیں ملی کہ

جس سے عقل کا اثبات اہلیت کے بارے میں غیر معتبر ہونا ثابت ہو سکے عقل کو دلالت عقل ہی سے باطل قرار دیا لہٰذا ان کا مذہب متناقض ہوگیا۔

تشریح:۔ مہلت اور غور و فکر کے لئے زمانہ کے ادراک کو بلوغ دعوت کے قائم مقام قرار دینا ایسا ہی ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے سفیہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب سفیہ پچیس برس کا ہو جائے تو سمجھداری کے آثار نمودار نہ ہونے کے باوجود اسکا مال اس کے حوالہ کر دیا جائے حالانکہ سفیہ کو اسکا مال سپرد کرنا سمجھداری کے آثار نمودار ہونے کی شرط کے ساتھ معلق ہے کما قال اللہ تعالیٰ "فان آنستم منہم رشدا فادفعوا الیہم اموالہم" اسلئے کہ جب سفیہ نے تجربہ اور امتحان کی مدت پوری کرلی تو اب تو اسمیں رشد پیدا ہو ہی جانا چاہیئے امام ابو حنیفہ نے پچیس سال کی مدت کو رشد اور سمجھداری کے قائم مقام قرار دیا ہے چونکہ اس پچیس سال کی مدت میں انسان دادا بن سکتا ہے بایں طور کہ بعض بچے بارہ سال کی عمر میں بالغ ہو جاتے ہیں بالغ ہونے کے فوراً بعد اس کی شادی کر دی گئی حمل کی اقل مدت چھ ماہ میں اس کے لڑکا پیدا ہو گیا وہ بھی بارہ سال کی عمر میں بالغ ہو گیا اس کی بھی فوراً شادی کر دی گئی اس کے بھی چھ ماہ میں بچہ پیدا ہو گیا یہ کل مدت پچیس سال ہوئی اس مدت میں پہلا شخص دادا ہو گیا اگر دادا ہونے کے بعد بھی سمجھداری نہیں آئی تو پھر کب آئے گی، رشد حقیقی اگرچہ متحقق نہیں ہوا البتہ رشد حکمی متحقق ہو گیا لہٰذا رشد حکمی مال سپرد کرنے کیلئے کافی ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے "فان آنستم منہم رشدا" میں رشدا کو نکرہ فرمایا ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ جب تم ان میں رشد محسوس کرو خواہ تحقیقی یا تقدیری تو انکو مال سپرد کر دو پس جسطرح مدت کو رشد کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اسی طرح زمانہ نظر و استدلال کو شخص مذکور کے حق میں دعوت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اگر مذکور شخص عقل اور قائم مقام دعوت کے حاصل ہونے کے بعد بھی ایمان نہیں لائے گا تو معذب ہوگا۔

ولیس علی الحد فی ہٰذا الباب دلیل قاطع، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے مسئلہ سفیہ پر ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال ــــــ آپ نے سفیہ کے لئے پچیس سال کی مدت کیوں مقرر فرمائی جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ مسئلہ مرتد پر قیاس کرتے ہوئے تین دن کی مہلت مقرر فرماتے؟

جواب ــــــ اسکا جواب یہ ہے کہ مہلت کی مدت کی تعیین میں چونکہ کوئی نص قطعی نہیں ہے جس سے یہ کہا جاسکے کہ مہلت کی مدت تین دن یا اس سے زیادہ ہونی چاہیئے اسلئے کہ لوگوں کی عقلیں مختلف ہوتی ہیں بعض ایسے عقلمند ہوتے ہیں کہ قلیل مدت میں ان باتوں کی ہدایت حاصل کر لیتے ہیں کہ جن کی دوسرا شخص ایک طویل مدت میں بھی حاصل نہیں کرسکتا چنانچہ جو لوگ عقل کو لغو اور بیکار قرار دیتے ہیں جیساکہ اشاعرہ، اور یہی مذہب امام شافعی رح کا بھی ہے ان کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں ہے نہ عقلی اور نہ نقلی بلکہ عقل کا ابطال

دلیل عقلی ہی سے کرتے ہیں اور یہ کھلا تعارض اور تضاد ہے اسلئے کہ جب عقل لغو اور بیکار ہے تو اس سے استدلال کسطرح درست ہے چنانچہ امام شافعی رحنے اپنے اصول کے مطابق فرمایا کہ مسلمانوں نے کسی ایسی قوم کو قتل کردیا کہ جنکو دعوت توحید نہیں پہونچی تو قاتل مقتولین کی دیت کے ضامن ہوں گے گویا کہ امام شافعی رحنے ان کے کفر کو عفو قرار دیا ہے اسلئے کہ مقتول اگرچہ عاقل بالغ تھا اور اس کو اتنا موقعہ بھی ملا کہ وہ توحید کے بارے میں غور وفکر کرسکتا تھا مگر چونکہ اس کے پاس دعوت توحید نہیں پہنچی جس کیوجہ سے اس پر ایمان لانا واجب نہیں تھا لہٰذا اسکا کفر عفو سمجھا جائے گا اور اس کی عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

اور احناف کے نزدیک قاتل مقتول کی دیت کا ضامن نہیں ہوگا اگرچہ اسکا قتل کرنا قبل الدعوۃ حرام تھا لیکن قتل سبب ضمان نہیں ہوگا اسلئے کہ ہم اس کے کفر کو کسی حال میں عفو قرار نہیں دے سکتے جبکہ اس کو توحید کے بارے میں غور وفکر کی مدت بھی حاصل ہوچکی ہے لہٰذا اسکا قتل ایسا ہی ہوگا جیسا کہ اہل حرب کی عورتوں کو قتل کرنا جسطرح حربی عورت کو قتل کرنا حرام ہے مگر دیت پھر بھی واجب نہیں ہوتی اسیطرح مذکورہ شخص کا مسئلہ بھی ہوگا۔

وَاَنَّ العَقلَ لَایَنفَكُّ عَنِ الهوىٰ فَلَا یَصِحُّ حُجَّةً بِنَفسِهٖ بِحَالٍ وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ العَقلَ مِن صِفَاتِ الاَهلِیَّةِ قُلنَا الكَلَامُ فِی هٰذَا یَنقَسِمُ عَلٰی قِسمَینِ الاَهلِیَّةِ وَالاُمُورِ المُعتَرِضَةِ عَلَیهَا،

ترجمہ:۔ اور عقل یقیناً خواہشات نفسانی سے جدا نہیں ہوتی ہے لہٰذا عقل بنفسہ کسی حال میں حجت نہیں ہوسکتی اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ عقل اہلیت کی صفات میں سے ہے تو ہم کہتے ہیں کہ کلام بیان اہلیت کے بارے میں دو قسم پر ہے اول اہلیت اور دوسرے وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔

تشریح:۔ وان العقل کا عطف لانہ لایجد فی الشرع پر ہے معطوف علیہ سے اشاعرہ اور امام شافعیؒ کا رد تھا اور وان العقل سے معتزلہ پر رد ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ عقل کو مختار کل سمجھنا اور حسن وقبح کا دارو مدار عقل پر رکھنا درست نہیں ہے اول تو یہ کہ عقل کے ساتھ وہم بسا اوقات متعارض ہوتا ہے جس کیوجہ سے مطلوب خلط ملط ہوجاتا ہے یہی وجہ ہے کہ عقلاء ایک دوسرے کی مخالفت کرتے ہیں بلکہ بعض اوقات ایک ہی شخص اپنی مخالفت کرتا ہے ایک وقت ایک نظریہ پیش کرتا ہے اور دوسرے وقت میں اس کے خلاف نظریہ پیش کرتا ہے اگر عقل ہمیشہ راہ راست کیطرف رہنمائی کرتی تو نہ تو عقلاء کا آپس میں اختلاف ہوتا اور نہ اپنے کلام سے اپنا کلام متعارض ہوتا جب عقل کا یہ حال ہے تو عقل پر کسطرح اعتماد کیا جاسکتا ہے اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ عقل علت مستقلہ ہے شریعت کی کوئی حاجت نہیں ہے اور عقل کے مقابلہ میں شریعت کا

کوئی اعتبار نہیں ہے اس کے علاوہ عقل خواہشات نفسانی سے خالی نہیں ہوتی اسلئے کہ ابتداء میں عقل نہیں ہوتی اور نفس خواہشات کے اعتبار سے عقل پر غالب ہوتا ہے لہٰذا جب عقل ہوتی ہے تو خواہشات سے مغلوب ہوتی ہے الا یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنی خصوصی رحمت سے انبیاء کو محفوظ فرمالیتے ہیں جب عقل کا یہ حال ہے تو دعوت رسول اور توفیق خداوندی کے ذریعہ عقل کی تائید ضروری ہے یا پھر اس کی تائید ضروری ہے جو عقل کے قائم مقام ہے یعنے اتنا وقت کہ اسمیں غور وفکر کر سکے، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عقل صفات اہلیۃ میں سے ہے یعنے عقل کے ذریعہ اہلیت ثابت ہوتی ہے تو اہلیت کا بیان شروع کرتے ہیں۔

فَصْلٌ فِي بَيَانِ الْاَهْلِيَّةِ، الْاَهْلِيَّةُ نَوْعَانِ اَهْلِيَّةُ الْوُجُوْبِ وَاَهْلِيَّةُ الْاَدَاءِ اَمَّا اَهْلِيَّةُ الْوُجُوْبِ فَبِنَاءً عَلٰى قِيَامِ الذِّمَّةِ فَاِنَّ الْاٰدَمِيَّ يُوْلَدُ وَلَهٗ ذِمَّةٌ صَالِحَةٌ لِلْوُجُوْبِ لَهٗ وَعَلَيْهِ بِاِجْمَاعِ الْفُقَهَاءِ بِنَاءً عَلَى الْعَهْدِ الْمَاضِيْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى "وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيْ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ اِلٰى اٰخِرِ الْاٰيَةِ، وَقَبْلَ الْاِنْفِصَالِ هُوَ جُزْءٌ مِنْ وَجْهٍ فَلَمْ يَكُنْ لَهٗ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ حَتّٰى صَلُحَ لِيَجِبَ لَهُ الْحَقُّ وَلَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ وَاِنْفَصَلَ وَظَهَرَتْ لَهٗ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ كَانَ اَهْلًا لِلْوُجُوْبِ لَهٗ وَعَلَيْهِ غَيْرَ اَنَّ الْوُجُوْبَ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ بِنَفْسِهٖ فَجَازَ اَنْ يَبْطُلَ لِعَدَمِ حُكْمِهٖ وَغَرَضِهٖ كَمَا يَنْعَدِمُ لِعَدَمِ مَحَلِّهٖ وَلِهٰذَا لَمْ يَجِبْ عَلَى الْكَافِرِ شَيْءٌ مِنَ الشَّرَائِعِ الَّتِيْ هِيَ الطَّاعَاتُ لَمَّا لَمْ يَكُنْ اَهْلًا لِثَوَابِ الْاٰخِرَةِ وَلَزِمَهُ الْاِيْمَانُ لَمَّا كَانَ اَهْلًا لِاَدَائِهٖ وَوُجُوْبِ حُكْمِهٖ وَلَمْ يَجِبْ عَلَى الصَّبِيِّ الْاِيْمَانُ قَبْلَ اَنْ يَعْقِلَ لِعَدَمِ اَهْلِيَّةِ الْاَدَاءِ وَاِذَا عَقَلَ وَاحْتَمَلَ الْاَدَاءَ قُلْنَا بِوُجُوْبِ اَصْلِ الْاِيْمَانِ عَلَيْهِ دُوْنَ اَدَائِهٖ حَتّٰى صَحَّ الْاَدَاءُ مِنْ غَيْرِ تَكْلِيْفٍ وَكَانَ فَرْضًا كَالْمُسَافِرِ يُؤَدِّي الْجُمُعَةَ،

ترجمہ:۔ یہ فصل اہلیت کے بیان میں ہے اہلیت کی دو قسمیں ہیں اہلیت وجوب اور اہلیت اداء اور بہر حال اہلیت وجوب تو یہ مبنی ہے ذمہ کے قیام پر پس انسان پیدا ہوتا ہے اور اس کے لئے ذمہ صالحہ ہے اس کے وجوب کے واسطے اور اس پر وجوب کے واسطے فقہاء کے اجماع کے ساتھ بناء کرتے ہوئے عہد ماضی پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظہورہم ذریتہم الآیہ اور (اپنی ماں) سے جدا ہونے سے پہلے وہ من وجہٍ جزء ہے لہٰذا اس کے لئے ذمہ کاملہ نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اسمیں اس بات کی صلاحیت تو ہے کہ اس کے لئے حق واجب ہو مگر اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس پر حق واجب ہو اور جب وہ جدا ہوگیا اور اسکیلئے ذمہ کاملہ کا ظہور ہوگیا تو وہ وجوب لہ اور وجوب علیہ کا اہل ہوگیا مگر چونکہ وجوب بذات خود مقصود نہیں ہوتا

لہٰذا یہ بات جائز ہے کہ وجوب کا حکم یعنے ادا حکم کی غرض نہ ہونے کی وجہ سے وجوب باطل ہو جائے جیسا کہ وجوب اسکا محل نہ ہونے کیوجہ سے معدوم ہو جاتا ہے اسی وجہ سے کافر پر ان احکام میں سے کوئی حکم واجب نہیں ہوتا جو از قبیلہ عبادت ہیں اسلئے کہ وہ ثواب آخرت کا اہل نہیں ہے اور اس پر ایمان لازم ہوگا اسلئے کہ وہ ادار ایمان کا اہل ہے اور ایمان کے حکم کے ثبوت کا اہل ہے (یعنے آخرت کے ثواب کا) اور بچہ پر عاقل ہونے سے پہلے ایمان لانا واجب نہیں ہے ادار کی اہلیت نہ ہونے کیوجہ سے، اور جب وہ عاقل ہو گیا اور ادار ایمان کا متحمل ہو گیا تو ہم اس کے اوپر نفس ایمان کے قائل ہو گئے نہ کہ وجوب ادار کے یہاں تک کہ مکلف ٹھہرائے بغیر ایمان کی ادائیگی صحیح ہے اور یہ اس کی جانب سے ادائے فرض ہوگا جیسا کہ مسافر جمعہ ادا کرے۔

تشریح:۔ اہلیت کے لغوی معنے کسی فعل کو کرنے کی صلاحیت کا ہونا اور اصطلاح شرع میں حقوق مشروعہ لہ وعلیہ کے وجوب کی صلاحیت کا ہونا۔

اہلیت کی دو قسمیں ہیں اہلیت وجوب اور اہلیت ادار، اہلیت وجوب کا مدار عہد الست پر ہے اس عہد الست کی وجہ سے تمام بنی نوع آدم دنیا میں ظہور کے بعد وجوب کی اہلیت رکھتے ہیں اور اسی اہلیت کو ذمہ صالحہ کہا جاتا ہے یعنے انسان کے دنیا میں ظہور کے بعد انسان کے اندر حق لہ وعلیہ کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے اور یہ سب کچھ اس عہد الست کیوجہ سے ہوتا ہے جو کہ بندے اور اس کے رب کے درمیان یوم میثاق میں جاری ہوا تھا اور جسکی خبر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول واذ اخذ ربک من بنی آدم الخ سے دی ہے اور ولادت سے پہلے بچہ من وجہ اپنی ماں کا جز ہوتا ہے اسلئے کہ بعض احکام میں ماں کے تابع ہوتا ہے مثلاً حریت ورقیت، حرکت وسکون، یہی وجہ ہے کہ اسکا ذمہ کاملہ نہیں ہوتا لیکن چونکہ منفرد بالحیاۃ اور پیدا ہونے کے لئے تیار ہوتا ہے اسلئے من وجہ اسکا ذمہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ احکام اس کے لئے ثابت ہو جاتے ہیں جنمیں اسکا نفع ہے مثلاً عتق ہے یعنی اگر بچہ کو ماں کے پیٹ ہی میں آزاد کر دیا جائے تو آزاد ہو جائے گا اسی طرح ارث، نسب، وصیت وغیرہ مگر چونکہ اس کا ذمہ کاملہ نہیں ہوتا لہٰذا اس پر حقوق ثابت نہیں ہوتے مثلاً اگر ولی نے جنین (حمل) کیلئے کوئی شے خریدی تو جنین پر اسکا ثمن واجب نہیں ہوتا مصنف رح نے ولم یجب علیہ سے اسی کیطرف اشارہ کیا ہے۔

واذا انفصل وظہرت لہ ذمۃ الخ اور جب بچہ رحم مادر سے جدا ہو جاتا ہے اور دنیا میں اسکا ظہور ہو جاتا ہے تو اسکا ذمہ کاملہ ہو جاتا ہے تو وہ حقوق لہ وعلیہ کا اہل ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ بچہ پر حقوق العباد میں جو غرامات ہیں اور ضمان متلفات اور ثمن مبیع اور زوجات واقارب کا نفقہ ثابت ہو جاتا ہے۔

سوال ــــــ پیدا ہونے کے بعد جب بچہ کا ذمہ کاملہ ہو جاتا ہے تو اس کے احکام بالغین کے مثل ہونے چاہئیں لہٰذا اس پر جزار اور عقوبت واجب ہونی چاہیئے؟

مذکورہ سوال کا جواب مصنف رح غیر ان الوجوب غیر مقصود بنفسہ سے دے رہے ہیں جسکا خلاصہ یہ ہے کہ

وجوب کا مقصدِ اصلی ادار بالاختیار ہے اور جب بچہ سے ادار بالاختیار ممکن نہیں ہے لہٰذا وجوب ایسے افعال میں باطل ہو جائے گا کہ جن کا ادا کرنا اختیار سے ضروری ہوتا ہے اور شئے جسطرح محل کے فوت ہونے سے فوت ہو جاتی ہے اسی طرح غرض کے فوت ہو جانے سے بھی فوت ہو جاتی ہے مثلاً حر کی بیع محل بیع نہ ہونے کی وجہ سے فوت ہو جاتی ہے اسی طرح اعتاق بہیمہ اسلئے باطل ہے کہ بہیمہ (جانور) محل عتق نہیں ہے۔

ولہٰذا لم یجب علی الکافر الخ اگر وجوب کی غرض فوت ہو جائے تو وجوب فوت ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ کافر پر وہ احکام واجب نہیں ہوتے جو از قبیلۂ طاعات ہیں جیساکہ صوم، صلوٰۃ، زکوٰۃ، اسلئے کہ ان کا مقصد اور غرض ثواب آخرت ہے اور کافر ثواب آخرت کا محل نہیں ہے۔

مصنف رح نے التی ہی الطاعات کی قید سے ان احکام کو خارج کر دیا جو از قبیلہ طاعات نہیں ہیں اور جن احکام کا مقصد ثواب آخرت نہیں ہے بلکہ دنیاوی منفعت ہے جیساکہ جزیہ خراج وغیرہ ایسے احکام کافر پر بھی واجب ہوں گے۔

سوال ـــــ کافر جب ثواب آخرت کا محل نہیں ہے تو پھر اس پر ایمان لانا بھی واجب نہ ہونا چاہیئے حالانکہ ایمان لانا واجب ہے؟

اس سوال کا جواب مصنف رح ولزمہ الایمان لما کان اہلاً لادائہ الخ سے دے رہے ہیں جسکا خلاصہ یہ ہے کہ کافر پر ایمان واجب کرنے میں غرض فوت نہیں ہوتی اسلئے کہ ایمان کی غرض اجر آخرت ہے اور کافر کو ایمان کا اجر ملے گا بخلاف صوم وصلوٰۃ کے ان کا اجر بغیر ایمان کے نہیں ملے گا لہٰذا کافر پر ایمان کو واجب کرنے کی غرض فوت نہیں ہوئی لہٰذا ایمان لانا واجب ہوگا۔

ولم یجب علی الصبی الایمان الخ یہ فجاز ان یبطل پر دوسری تفریع ہے ولہٰذا لم یجب علی الکافر پہلی تفریع تھی، صبی لایعقل پر ایمان لانا واجب نہیں ہے اسلئے ایمان کو واجب کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے چوں کہ صبی لایعقل اپنے اختیار سے ایمان کو ادا نہیں کر سکتا اسلئے کہ اختیار بغیر اہلیت ممکن نہیں ہے اور بچہ عدیم الاہلیت ہے۔

واذا عقل واحتمل الاداء، اور بچہ جب عاقل ہو جائے اور اسمیں تحمل ایمان کی صلاحیت پیدا ہو جائے تو ہم اس پر اصل ایمان کے ثبوت کے قائل ہیں اسلئے کہ وجوب اسباب اور صلاحیت ذمہ سے متعلق ہوتا ہے اور صبی عاقل ادار ایمان کا اہل ہوتا ہے لہٰذا نفس وجوب، غرض کے فوت نہ ہونے کی وجہ سے فوت نہیں ہوگا بخلاف دیگر فرائض کے کہ وہ واجب نہیں ہیں چونکہ ان کے وجوب میں وجوب کی غرض فوت ہے اسلئے کہ فرائض کے وجوب سے غرض یہ ہے کہ فرض ادا ہو اور عبادات بچے صبی عاقل کی فرض کی ادائگی نہیں ہوتیں اسلئے کہ اگر اس کی ایک نماز فرض واقع ہو جائے تو اس پر تمام نمازیں فرض ہو جائیں گی اور اسمیں حرج عظیم ہے بخلاف

ایمان کے اول تو ایمان غیر مکرر ہے اور نمازیں مکرر ہوتی ہیں دوسری بات یہ ہے کہ ایمان نظری شے ہے بدن سے اسکا تعلق نہیں ہے بلکہ عقل سے تعلق ہے بخلاف عبادات کے کہ غرض نفس وجوب سے ادا رعلی سبیل الاکمال ہے اور صبی ادا رعلی سبیل الاکمال کا متحمل نہیں ہوتا اسلئے کہ عبادات کا تعلق بدن سے ہے اور وہ ضعیف البدن ہے ہم صبی عاقل پر ایمان کے نفس ثبوت کے تو قائل ہیں مگر وجوب ادار کے قائل نہیں ہیں یعنے اگر صبی عاقل ایمان لے آتا ہے تو اسکا ایمان معتبر ہے مگر وہ ایمان لانے کا قبل البلوغ مکلف نہیں ہے اسلئے کہ بلوغ سے پہلے اسکی عقل کامل نہیں ہوتی اور صبی عاقل کا ایمان لانا فرض کی ادائیگی ہوگی اسلئے کہ ایمان میں فرض اور نفل کے اعتبار سے تنوع نہیں ہے اور یہ ایسا ہی ہے کہ مسافر باوجودیکہ اس پر جمعہ فرض نہیں ہے اگر مسافر جمعہ ادا کرلیتا ہے تو فرض ادا ہو جاتا ہے، صبی عاقل کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے یہ قاضی ابو زید شمس الائمہ حلوانی اور فخر الاسلام کا مذہب ہے امام شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ صبی عاقل کے حق میں وجوب ایمان ثابت نہیں ہے جبتک کہ بلوغ کے ذریعہ اس کی عقل کامل نہ ہو جائے۔

وَاَمَّا اَهْلِيَّةُ الْاَدَاءِ فَنَوْعَانِ قَاصِرٌ وَكَامِلٌ اَمَّا الْقَاصِرُ فَيَثْبُتُ بِقُدْرَةِ الْبَدَنِ اِذَا كَانَتْ قَاصِرَةً قَبْلَ الْبُلُوْغِ وَكَذٰلِكَ بَعْدَ الْبُلُوْغِ فِيْمَنْ كَانَ مَعْتُوْهًا لِاَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ الصَّبِيِّ لِاَنَّهٗ عَاقِلٌ لَمْ يَعْتَدِلْ عَقْلُهٗ وَتَبْتَنِيْ عَلَى الْاَهْلِيَّةِ الْقَاصِرَةِ صِحَّةُ الْاَدَاءِ وَعَلَى الْاَهْلِيَّةِ الْكَامِلَةِ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ وَتَوَجُّهُ الْخِطَابِ عَلَيْهِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِنَّهٗ صَحَّ مِنَ الصَّبِيِّ الْعَاقِلِ الْاِسْلَامُ وَمَا يَتَمَحَّضُ مَنْفَعَةً كَقُبُوْلِ الْهِبَةِ وَالصَّدَقَةِ وَصَحَّ مِنْهُ الْعِبَادَاتُ الْبَدَنِيَّةُ مِنْ غَيْرِ عُهْدَةٍ وَمَلَكَ بِرَأْيِ الْوَلِيِّ مَا يَتَرَدَّدُ بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ كَالْبَيْعِ وَنَحْوِهٖ وَذٰلِكَ بِاعْتِبَارِ اَنَّ نُقْصَانَ رَأْيِهٖ اِنْجَبَرَ بِرَأْيِ الْوَلِيِّ فَصَارَ كَالْبَالِغِ فِيْ ذٰلِكَ فِيْ قَوْلِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ اَلَا يُرٰى اَنَّهٗ صَحَّ بَيْعُهٗ مِنَ الْاَجَانِبِ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ فِيْ رِوَايَةٍ خِلَافًا لِصَاحِبَيْهِ وَرَدَّهٗ مَعَ الْوَلِيِّ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ فِيْ رِوَايَةٍ اِعْتِبَارًا بِشُبْهَةِ النِّيَابَةِ فِيْ مَوْضِعِ التُّهْمَةِ،

ترجمہ:۔ اور بہرحال اہلیت ادار کی دو قسمیں ہیں ایک قاصر اور دوسری کامل لیکن قاصر تو یہ قدرت بدن سے ثابت ہو جاتی ہے جبکہ قدرت قاصرہ ہو بلوغ سے پہلے اور ایسا ہی بلوغ کے بعد اس شخص کے حق میں جو سفیہ ہو اسلئے کہ سفیہ بھی بمنزلہ بچے کے ہوتا ہے اسلئے کہ وہ عاقل ہے مگر اس کی عقل میں اعتدال نہیں ہے اور اہلیت قاصرہ پر صحت ادار مبنی ہوتی ہے اور اہلیت کاملہ پر وجوب ادار اور توجہ خطاب لے الصبی مبنی ہوتی ہے اور اسی وجہ سے کہ قدرت قاصرہ پر صحت ادار مبنی ہوتی ہے ہم نے کہا کہ صبی عاقل کا اسلام صحیح ہے اور

اور صبی عاقل کی ہر وہ بات صحیح ہے کہ جسمیں نفع محض ہو جیسا کہ قبول ہدیہ اور صدقہ، اور صبی عاقل کی عبادات صحیح ہیں اس کو مکلف ٹھہرائے بغیر اور ولی کی اجازت سے وہ کام بھی صحیح ہوگا کہ جسمیں نفع اور ضرر دونوں کا احتمال ہو جیسا کہ بیع واجارہ وغیرہ، اور مذکورہ تصرفات کا جواز اسلئے ہے کہ صبی عاقل کی رائے کا نقصان ولی کی رائے سے مل کر پورا ہوگیا لہٰذا اس تصرف میں بالغ کے مانند ہوگیا ابوحنیفہ کے قول میں، کیا نہیں دیکھتے کہ امام ابوحنیفہ نے بچے کی بیع کو اجانب کے ساتھ غبن فاحش کے ساتھ صحیح کہا ایک روایت میں بخلاف صاحبین کے، اور ایک روایت میں امام صاحب نے غبن فاحش کے ساتھ بیع کو ولی کے ساتھ رد کیا ہے موضع تہمت میں نیابت کے شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے۔

تشریح:۔ مطلق اہلیت کی دو قسمیں ہیں (۱) وجوب (۲) ادار، پھر ہر ایک کی دو قسمیں ہیں قاصر اور کامل، ادار دو قدرتوں سے متعلق ہوتی ہے (۱) قدرتِ فہم خطاب اور یہ عقل ہے (۲) قدرت الفعل اور یہ بدن سے متعلق ہوتی ہے جب دونوں قدرتیں یعنے قدرتِ عقل اور قدرتِ بدن متحقق ہوجاتی ہیں یعنے جب عاقل بالغ ہوجاتا ہے تو اہلیتِ کاملہ حاصل ہوجاتی ہے اور اگر دونوں قدرتیں یا دونوں میں سے ایک درجہ کمال کو نہ پہنچے جیسے عاقل نابالغ تو اہلیت قاصرہ ہوتی ہے چنانچہ قبل البلوغ دونوں قدرتیں ناقص ہوتی ہیں یہ قدرۃ قاصرہ کی پہلی قسم ہے دوسری قسم وہ ہے جو بعد البلوغ ہو اور وہ معتوہ (سفیہ) میں ہوتی ہے اسلئے کہ سفیہ کا بدن اگرچہ کامل ہوتا ہے مگر عقل ناقص ہوتی ہے سفیہ بمنزلہ صبی ہوتا ہے اسلئے کہ اس کی عقل بھی بچہ کے مانند معتدل نہیں ہوتی۔

فائدہ ـــــــ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، اسمیں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ وجوبِ ادار قدرتین قدرت عقل اور قدرت بدن سے متعلق ہوتی ہے۔ انسان ابتدار پیدائش میں عدیم القدرتین ہوتا ہے یعنے نہ قدرت عقل حاصل ہوتی ہے اور نہ قدرتِ بدن البتہ اس بات کی صلاحیت ہوتی ہے کہ مذکورہ دونوں قدرتیں بتدریج درجۂ کمال کو پہونچ جائیں درجہ کمال کو پہونچنے سے پہلے دونوں قدرتیں قاصرہ ہوتی ہیں جیسا کہ صبی ممیز میں قبل البلوغ دونوں قدرتیں قاصرہ ہوتی ہیں اور بعض اوقات بعد البلوغ ایک قاصرہ ہوتی ہے جیسا کہ معتوہ (سفیہ) میں کہ قوتِ بدن اگرچہ کامل ہوتی ہے مگر قوت عقل قاصر ہوتی ہے جیسا کہ بچہ میں قبل البلوغ دونوں قدرتیں قاصر ہوتی ہیں یہی وجہ ہے کہ سفیہ اور بچے کے احکام یکساں ہوتے ہیں۔

اہلیت کاملہ کا مطلب ہے دونوں قوتوں کا درجۂ کمال تک پہونچ جانا اس کو شریعت کی اصطلاح میں قوۃ اعتدال سے تعبیر کرتے ہیں۔

اہلیت قاصرہ کا مطلب دونوں قوتوں یا ایک کا درجۂ کمال تک نہ پہونچنا ہے شریعت نے صحتِ ادار کا دارومدار اہلیت قاصرہ پر رکھا ہے اور وجوب ادار اور توجۂ خطاب کا دارومدار اہلیتِ کاملہ پر رکھا ہے

اسلئے کہ ابتدار پیدائش میں بندہ پر ادار کو لازم کر دینا جائز نہیں ہے چونکہ ابتدار حال میں بندہ کو مطلقاً قدرت حاصل نہیں ہوتی اور بغیر قدرت ادار کو لازم کرنا عقلاً اور شرعاً ممنوع ہے اور قدرت عقل اور قدرت بدن کی تکمیل سے قبل یعنے قبل البلوغ ادار کو لازم کرنے میں حرج عظیم ہے اسلئے کہ قبل البلوغ دونوں قوتیں ناقص ہوتی ہیں اور حرج اللہ تعالے کے قول ، وما جعل علیکم فی الدین من حرج ، سے مدفوع ہے ، قوتین کے اعتدال کا وقت انسانوں میں مختلف ہوتا ہے جس کی معرفت نہایت دشوار ہوتی ہے چنانچہ شریعت نے بلوغ کو اعتدال کا وقت مقرر کیا ہے چونکہ علی العموم بلوغ کے وقت قوت عقل معتدل ہو جاتی ہے ۔

اہلیت قاصرہ پر جو احکام بنی ہوتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں ۱ حقوق اللہ ۲ حقوق العباد ، حقوق اللہ کی تین قسمیں ہیں ۱ حسن لذاتہ کہ جس کے سقوط کا احتمال نہ ہو جیسے ایمان باللہ ۲ قبیح لذاتہ جس کی مشروعیت کا احتمال نہ ہو جیسے کفر اور ردت ۳ متردد بین الامرین یعنے بعض اوقات مشروع اور بعض اوقات غیر مشروع جیسے صلوٰۃ اوقات ثلٰثہ مکروہہ میں ممنوع ہے اور صوم عیدین اور ایام تشریق میں ممنوع ہے ۔

حقوق العباد کی بھی تین قسمیں ہیں ۱ جسمیں نفع محض ہو جیسے قبول ہدیہ وصدقہ ۲ جسمیں ضرر محض ہو جیسے طلاق وعتاق ۳ جو نفع اور ضرر کے درمیان متردد ہو جیسے بیع اور اجارہ انمیں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہے ۔

علے ہذا قلنا انہ صح من الصبی العاقل الاسلام ، اس اصول کی بنا پر کہ صحت ادار اہلیت قاصرہ پر مبنی ہوتی ہے مصنف رح فرماتے ہیں کہ صبی عاقل کا اسلام احکام دنیا اور احکام آخرت کے بارے میں صحیح ہے مگر لازم نہیں ہے امام شافعی رح کے نزدیک قبل البلوغ احکام دنیا کے بارے میں بچے کا اسلام صحیح نہیں ہے لہٰذا اسلام لانے کے باوجود اپنے والد کافر کا وارث ہوگا حالانکہ بالغ اختلاف دینین کیوجہ سے وارث نہیں ہوتا البتہ امام شافعی رح کے نزدیک احکام آخرۃ میں معتبر ہوگا اور وہ اجر آخرت کا مستحق ہوگا یہ حق کی قسم اول ہے یہ حسن ہے اسمیں غیر حسن کا احتمال نہیں ہے ۔

وما یتمحض منفعتہ الخ یہ دوسری قسم ہے اور حقوق العباد سے متعلق ہے وہ یہ ہے کہ اسمیں نفع محض ہو لہٰذا ولی کی اجازت کے بغیر بھی اسکو کر سکتا ہے جیسا کہ قبول ہدیہ اور صدقہ ۔

وصح منہ ادار العبادات البدنیۃ من غیر عہد ، یہ تیسری قسم ہے اور وہ یہ ہے کہ حسن اور قبیح کے درمیان متردد ہو بعض اوقات حسن ہو اور بعض اوقات قبیح ہو جیسے صلوٰۃ اور صوم اور دیگر عبادات بدنیہ بغیر بغیر لزوم کے ادار کرنا صحیح ہے اسمیں بچے کا نفع محض ہے اسلئے کہ بچہ عبادات کا خوگر ہو جائے گا بڑے ہو کر کوئی دشواری نہیں ہوگی ، اسی لئے علیہ السلام نے فرمایا ہے ۔ مروا صبیانکم بالصلوٰۃ اذا بلغوا سبعًا واضربوہم اذا بلغوا عشرًا ،

وملک برای الولی مایتردد بین النفع والضرر الخ یہ حقوق العباد سے متعلق ہے اور چوتھی قسم ہے اور نفع اور ضرر کے درمیان متردد ہے کالبیع والاجارۃ، انمیں نفع اور ضرر دونوں کا احتمال ہوتا ہے، بچہ کے مذکورہ تصرفات کا جائز ہونا اس وجہ سے ہے کہ بچے کی رائے کا نقصان ولی کی رائے سے مل کر پورا ہوجاتا ہے لہٰذا بچہ اس تصرف میں امام صاحب کے قول کے مطابق بالغ کے مانند ہوگیا لہٰذا بچہ کا تصرف اجانب کے ساتھ غبن فاحش کے ساتھ جائز ہوگا جیساکہ بالغین کا جائز ہوتا ہے بخلاف صاحبین کے ان کے نزدیک غبن فاحش کے ساتھ درست نہ ہوگا اور اگر غبن فاحش کے ساتھ اپنے ولی کے ساتھ بیع کی امام صاحب سے دو روایتیں ہیں ایک روایت میں بیع نافذ ہوگی اور دوسری روایت کے اعتبار سے نافذ نہیں ہوگی۔

موضع تہمت میں شبہ نیابت کا اعتبار کرتے ہوئے اس وقت ولی کی نیابت تہمت سے خالی نہیں ہوگی لوگ خیال کریں گے کہ اپنے فائدہ کے لئے ولی نے اجازت دی ہے۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا فِی الْمَحْجُوْرِ اِذَا تَوَكَّلَ لَمْ تَلْزَمْهُ الْعُهْدَةُ وَبِاِذْنِ الْوَلِیِّ تَلْزَمُهٗ وَاَمَّا اِذَا اَوْصَی الصَّبِیُّ بِشَیْءٍ مِنْ اَعْمَالِ الْبِرِّ بَطَلَتْ وَصِیَّتُهٗ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِیِّ وَاِنْ کَانَ فِیْهِ نَفْعٌ ظَاهِرٌ لِاَنَّ الْاِرْثَ شُرِعَ نَفْعًا لِلْمُوْرِثِ اَلَا یُرٰی اَنَّهٗ شُرِعَ فِیْ حَقِّ الصَّبِیِّ وَفِی الْاِنْتِقَالِ عَنْهُ اِلَی الْاِیْصَاءِ تَرْكُ الْاَفْضَلِ لَا مَحَالَةَ اِلَّا اَنَّهٗ شُرِعَ فِیْ حَقِّ الْبَالِغِ کَمَا شُرِعَ لَهُ الطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ وَالْهِبَةُ وَالْقَرْضُ وَلَمْ یُشْرَعْ ذٰلِكَ فِیْ حَقِّ الصَّبِیِّ وَلَمْ یَمْلِكْ ذٰلِكَ عَلَیْهِ غَیْرُهٗ مَاخَلَا الْقَرْضِ فَاِنَّهٗ یَمْلِکُهُ الْقَاضِیْ لِوُقُوْعِ الْاَمْنِ عَنِ التَّوٰی بِوِلَایَةِ الْقَضَاءِ وَاَمَّا الرِّدَّةُ فَلَا تَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فِیْ اَحْکَامِ الْاٰخِرَةِ وَمَا یَلْزَمُهٗ مِنْ اَحْکَامِ الدُّنْیَا عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِاَبِیْ یُوْسُفَ فَاِنَّمَا یَلْزَمُهٗ حُکْمًا لِصِحَّتِهٖ لَا قَصْدًا اِلَیْهِ فَلَمْ یَصِحَّ الْعَفْوُ عَنْ مِثْلِهٖ کَمَا اِذَا ثَبَتَ تَبَعًا لِاَبَوَیْهِ،

ترجمہ:۔ اور اسی بنا پر ہم نے صبی محجور کے بارے میں کہا کہ جب صبی نے وکیل بنا قبول کرلیا تو اس پر کوئی ذمہ داری لازم نہیں ہوگی اور ولی کی اجازت سے لازم ہوجائے گی اور بہرحال جب بچے نے کسی نیک کام کی وصیت کی تو ہمارے نزدیک وصیت باطل ہوگی بخلاف امام شافعی رح کے اگرچہ اسمیں بظاہر نفع ہے اسلئے کہ ارث مورث کے نفع کے لئے مشروع ہوئی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ ارث صبی کے حق میں مشروع ہوئی ہے اور اس ارث سے وصیت کیجانب انتقال کرنے میں لامحالہ افضل کا ترک ہے مگر یہ کہ وصیت بالغ کے حق میں مشروع کی گئی ہے جیساکہ اس کے لئے طلاق اور عتاق ہبہ اور قرض مشروع کئے گئے ہیں اور یہ بچے کے حق میں

مشروع نہیں ہیں اور ان چیزوں کا غیر بھی بچہ پر واجب نہیں ہے علاوہ قرض کے کہ اسکا قاضی مالک ہوتا ہے ولایت قضاء کیوجہ سے تلف سے محفوظ رکھنے کی وجہ سے اور بہر حال ردت احکام آخرت میں عفو کا احتمال نہیں رکھتی اور طرفین کے نزدیک جو احکام دنیا میں لازم آتے ہیں وہ بچے پر لازم ہوتے ہیں بخلاف امام ابو یوسف رح کے، یہ ارتداد کی صحت کے حکم کیوجہ سے ہیں نہ کہ الزام کے قصد سے تو اس کے مثل سے عفو صحیح نہیں ہے جیسا کہ ارتداد ثابت ہوتا ہے بچہ کے والدین کے تابع ہوکر۔

تشریح:۔ محجور اس شخص کو کہتے ہیں جس پر پابندی لگادی گئی ہو اسمیں عبد اور صبی دونوں داخل ہیں مگر یہاں صرف صبی مراد ہے۔

اس اصول کی بنا پر کہ بچہ اس چیز کا مالک نہیں ہوتا کہ جسمیں احتمال ضرر ہوتا ہے ہم نے کہا کہ اگر بچہ کسی معاملہ میں وکیل بننا منظور کرے تو بچہ پر کوئی ذمہ داری لازم نہیں ہوتی البتہ ولی کی اجازت سے لازم ہو جاتی ہے مطلب یہ ہے کہ بچہ کا معاملات میں وکیل بننا تو صحیح ہے اسلئے کہ اس سے تصرفات و معاملات کا علم ہوتا ہے جو کہ اعظم منافع میں سے ہے البتہ وکالت کی جو ذمہ داری ہے وہ بچہ پر لازم نہیں آئے گی مثلاً اگر بچہ وکیل بالبیع یا بالشراء ہو تو وکالت کے جو احکام ہیں مثلاً تسلیم مبیع والثمن اور عیب کیوجہ سے خصومت وغیرہ لازم نہیں ہوگی اسلئے کہ اسمیں مضرت ہے البتہ مذکورہ احکام ولی کی اجازت سے لازم ہو جائیں گے۔

بچہ کا کسی نیک کام میں مال خرچ کرنے کی وصیت کرنا صحیح ہے یا نہیں امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک صحیح نہیں ہے امام شافعی رح کے نزدیک صحیح ہے۔

وصیت کی تعریف یہ ہے ازالۃ الملک بطریق التبرع مضافۃ الی ما بعد الموت، ملکیت کو تبرع کے طور پر ما بعد الموت کیجانب نسبت کرتے ہوئے زائل کر دینا مثلاً یہ کہدینا کہ میرے مرنے کے بعد میرا اتنا مال فلاں کو دیدینا، امام صاحب کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اسلئے اسمیں ضرر محض ہے لہٰذا یہ ایسا ہی ہے کہ اپنی زندگی میں کسی کو ہدیہ کے طور پر مال دیدینا جسطرح زندگی میں جائز نہیں ہے اسی طرح مرنے کے بعد کیلئے وصیت کرنا بھی جائز نہیں ہے امام شافعی رح کے نزدیک صغیر کا وصیت کرنا درست ہے اسلئے کہ بعد الموت صغیر کو مال کی حاجت نہیں رہتی اور وصیت سے ثواب آخرت حاصل ہوگا جسمیں فائدہ ہی فائدہ ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ہدیہ قبول کرنا، ہدیہ قبول کرنے میں جسطرح نفع ہی نفع ہے اسی طرح وصیت میں بھی نفع ہی نفع ہے لہٰذا جسطرح ہدیہ قبول کرنا جائز ہے وصیت کرنا بھی جائز ہوگا۔

امام شافعی رح کی مذکورہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ وصیت میں جو ثواب آخرت کا نفع ہے وہ اتفاقی امر ہے لہٰذا اسکا اعتبار نہیں ہوگا اور یہ ایسا ہی ہے کہ اگر کوئی شخص لب دم بکری کو فروخت کردے تو اسمیں نفع ہی نفع ہے اسلئے کہ مرنے کے بعد بیکار ہو جائے گی حالانکہ یہ جائز نہیں ہے اسی طرح وصیت میں گو

وقتی نفع ہے مگر درست نہ ہوگا۔

اور اگر ہم وصیت میں کچھ نفع تسلیم بھی کرلیں تو وصیت کو باطل قرار دینے میں زیادہ نفع ہے اسلئے کہ ارث کی مشروعیت مورث کے نفع کے لئے ہوتی ہے لہٰذا مال سے مستغنی ہونے کی صورت میں مال کو عزیز و اقارب کیجانب منتقل ہونا یہ اولیٰ اور افضل ہے اس سے کہ مال اجانب کی جانب منتقل ہو اسلئے اسمیں صدقہ اور صلہ رحمی دونوں کا ثواب ہے اسی کیطرف علیہ السلام نے اشارہ فرمایا ہے لان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعھم عالۃ یتکففون الناس، الحدیث۔

الا یرے انہ سے اسبات کی تائید ہے کہ ارث کی مشروعیت مورث کے نفع کیلئے ہے بایں طور کہ جب بچہ مرجاتا ہے تو اس کے مال کے مالک اس کے ورثاء ہوتے ہیں اگر اسمیں مورث کا نفع نہ ہوتا تو ارث مشروع ہی نہ ہوتی جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ارث میں وصیت سے زیادہ نفع ہے تو ارث سے وصیت کیجانب انتقال کرنا یہ افضل سے غیر افضل کیطرف انتقال کرنا ہے۔

الا انہ شرع فی حق البالغ الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال ـــــ جب ارث سے وصیت کیجانب انتقال میں افضل سے غیر افضل کیجانب انتقال لازم آتا ہے تو پھر بالغین کے حق میں بھی وصیت مشروع نہیں ہونی چاہیئے حالانکہ بالغین کا وصیت کرنا بالاتفاق جائز ہے؟

جواب ـــــ بالغین کو ولایت کاملہ حاصل ہوتی ہے چنانچہ جسطرح منافع کے مالک ہوتے ہیں مضار کے بھی مالک ہوتے ہیں بخلاف صبی کے کہ وہ مضار کا مالک نہیں ہوتا جیسا کہ بالغ کو طلاق، عتاق، ہبہ اور قرض دینے کا اختیار رہتا ہے مگر صبی کو نہیں ہوتا بلکہ مذکورہ چیزوں کا بچہ کے بارے میں ولی کو بھی اختیار نہیں ہوتا کسی ولی کو یہ جائز نہیں کہ بچے کی بیوی کو طلاق دیدے یا اس کے غلام کو آزاد کر دے وغیرہ، صرف قاضی کو ولایتِ قضا کیوجہ سے اسقدر اجازت ہے کہ بچے کے مال کو بطور قرض دے سکے اسلئے کہ قرض دینے میں مال کے ضائع ہونے سے حفاظت ہے اسلئے کہ اگر مال کسی کے پاس ودیعت رکھدیا تو ہلاکت کی صورت میں رجوع نہیں کر سکتے بخلاف قرض کے کہ وہ واجب فی الذمہ ہوتا ہے لہٰذا اس کی وصولیابی بغیر شہود بھی ممکن ہے اسلئے کہ قاضی خود شاہد ہے۔

واما الردۃ فلا تحتمل العفو، یہ اقسام ستہ میں چھٹی اور آخری قسم کا بیان ہے کہ جو قبیح بنفسہ ہے مصنف رح اس عبارت سے ایک سوال کا جواب بھی دینا چاہتے ہیں۔

سوال ـــــ آپ نے فرمایا کہ بچہ ان امور کا مالک نہیں ہوتا کہ جنمیں ضرر محض ہوتا ہے لیکن اگر بچہ العیاذ باللہ مرتد ہوجائے تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک دنیا اور آخرت کے احکام میں اس کی ردت معتبر ہے یہاں تک کہ

صبی مرتد کی بیوی جدا ہو جاتی ہے اور اپنے مسلمان اقارب کا وارث نہیں ہو سکتا اور اگر ارتداد ہی پر مر جائے تو مخلد فی النار بھی ہوگا یہ تمام باتیں مضرت کی ہیں اور امام ابو یوسف اور امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ احکام دنیا میں صبی کی ردت کا اعتبار نہیں ہوگا نہ اس کی بیوی اس سے جدا ہوگی اور نہ وہ اپنے مسلمان مورث کی میراث سے محروم ہوگا اسلئے کہ یہ مضرت محض ہے اور صبی کے معاملہ میں کسی ایسی بات کا اعتبار نہیں ہوتا جسمیں مضرت محض ہو۔

جواب ـــــ ارتداد ایسا جرم ہے کہ اسمیں عفو درگذر کا احتمال نہیں ہے اب رہا شیخین کے نزدیک صبی پر دنیوی احکام مثلاً بیوی کا جدا ہونا اور ارث سے محروم ہونا تو یہ ضمناً اور تبعاً لازم آتے ہیں قصداً اور اصالۃً نہیں یعنی ارتداد کو صحیح ماننے کی وجہ سے یہ احکام لازم آتے ہیں صبی عاقل کا ارتداد چونکہ بالاتفاق معتبر ہے اسلئے اسکے ضمن میں مذکورہ احکام لازم آگئے ہیں یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ والدین کے ارتداد کے ضمن میں ولد کا ارتداد ضمناً ثابت ہو جاتا ہے اگر دار الحرب میں چلے گئے ہوں۔

فَصْلٌ فِي الْأُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ، الْعَوَارِضُ نَوْعَانِ سَمَاوِيٌّ وَمُكْتَسَبٌ أَمَّا السَّمَاوِيُّ فَهُوَ الصِّغَرُ وَالْجُنُوْنُ وَالْعَتَهُ وَالنِّسْيَانُ وَالنَّوْمُ وَالْإِغْمَاءُ وَالْمَرَضُ وَالرِّقُّ وَالْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْمَوْتُ وَأَمَّا الْمُكْتَسَبُ فَنَوْعَانِ مِنْهُ وَمِنْ غَيْرِهِ أَمَّا الَّذِيْ مِنْهُ فَالْجَهْلُ وَالسَّفَهُ وَالسُّكْرُ وَالْهَزْلُ وَالْخَطَاءُ وَالسَّفَرُ وَأَمَّا الَّذِيْ مِنْ غَيْرِهِ فَالْإِكْرَاهُ بِمَا فِيْهِ إِلْجَاءٌ وَبِمَا لَيْسَ فِيْهِ إِلْجَاءٌ،

ترجمہ:۔ یہ فصل ان امور کے بیان میں ہے کہ جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں عوارض دو قسم کے ہیں سماوی اور مکتسب، بہرحال سماوی تو وہ صغر، جنون اور خفت عقل اور نسیان اور نیند اور بیہوشی اور مرض اور غلامی اور حیض اور نفاس اور موت، اور بہرحال مکتسب اس کی دو قسمیں ہیں ۱۔ خود کیجانب سے اور دوم دوسرے شخص کیجانب سے اور بہرحال وہ عارض جو خود اپنی طرف سے ہو پس وہ جہل اور سفہ اور نشہ، ہزل اور خطاء اور سفر ہے اور بہرحال وہ عارض جو دوسرے شخص کیطرف سے ہو پس وہ ایسا اکراہ ہے کہ اسمیں الجاء ہو اور وہ کہ اسمیں الجاء نہ ہو۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ اہلیت کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ان امور کو بیان کرنا شروع کیا کہ جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں یہ امور اہلیت کو اپنی سابق حالت پر باقی نہیں رہنے دیتے بعض ایسے امور ہوتے ہیں کہ جو اہلیت وجوب کو زائل کر دیتے ہیں جیسے موت یہ ایسا عارض ہے کہ وجوب کی اہلیت کو سلب کر لیتا ہے اور بعض ایسے ہوتے ہیں جو نفس اہلیت کو تو زائل نہیں کرتے مگر اہلیت ادا، کو زائل کر دیتے ہیں

جیساکہ نوم اور اغمار ان سے صلاحیت وجوب تو زائل نہیں ہوتی مگر نوم اور اغمار کی حالت میں صلاحیت ادا رزائل ہوجاتی ہے اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ وجوب اور ادا کی صلاحیت کو تو زائل نہیں کرتے مگر بعض احکام میں تغیر پیدا کردیتے ہیں جیساکہ سفر کہ سفر سے چار رکعت کی بجائے دو رکعت رہجاتی ہیں اسیطرح روزہ مؤخر ہوجاتا ہے۔

عوارض عارضۃ کی جمع ہے جس کے معنے روکنے اور منع کرنے کے ہیں بادل کو عارض اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ بادل سورج کی شعاعوں کو زمین پر آنے سے روکدیتا ہے چونکہ ان عوارض میں اُن احکام کو متغیر کرنے کی تاثیر ہوتی ہے جو اہلیت وجوب اور اہلیت ادار سے متعلق ہوتے ہیں اور یہ عوارض احکام کو ثابت ہونے سے روکدیتے ہیں اسی لئے ان کا نام عوارض رکھا جاتا ہے۔

سماوی، عوارض سماوی وہ کہلاتے ہیں جو شارع کیجانب سے ثابت ہوتے ہیں ان میں بندوں کا کوئی اختیار نہیں ہوتا اسی وجہ سے ان کی نسبت سما کیطرف کرتے ہیں۔

ومکتسب، یہ عوارض سماوی کی ضد ہوتے ہیں یعنے ان کے اکتساب میں بندوں کا دخل ہوتا ہے عوارض سماویہ گیارہ ہیں ما صغر،

سوال ــــ عارض اس کو کہتے ہیں جو بعد میں لاحق ہوتا ہے جیسے کہ تندرستی کے بعد مرض اور اقامت کے بعد سفر لاحق ہوجاتا ہے صغر میں یہ بات نہیں ہے اسلئے کہ اسکا تعلق اصل خلقت کے ساتھ ہے بچہ پیدا ہی صغر ہوتا ہے نہ یہ کہ صغر بعد میں لاحق ہوتا ہے لہٰذا صغر کو عوارض میں پیش کرنا درست نہیں ہے؟

جواب ــــ صغر عموماً گو انسان کی خلقت کے ساتھ لاحق ہوتا ہے مگر انسان کی حقیقت اور ماہیت میں داخل نہیں ہے اسلئے کہ آدم وحوار علیہما السلام جوان پیدا کئے گئے تھے ان کی خلقت میں بچپنا داخل نہیں ہے ان کی اولاد کو بعد میں لاحق ہوا ہے اسی وجہ سے صغر کو عارض کہتے ہیں۔

۲ جنون ۳ عتہ یہ ایک دماغی آفت ہے جو عقل میں خلل پیدا کردیتی ہے معتوہ شخص کا کلام اور افعال مخلط ہوجاتے ہیں کبھی تو عقلمندوں جیسے کام اور باتیں کرتا ہے اور کبھی مجنونوں جیسی،

۴ نسیان ۵ نوم ۶ اغمار ۷ رق ۸ مرض،

سوال ــــ اغمار اور جنون یہ دونوں مرض کے قبیل سے ہیں پھر ان کو مرض سے علیحدہ ذکر کرنے کی کیا وجہ ہے؟

جواب ــــ مذکورہ دونوں چیزیں اگرچہ از قبیل مرض ہیں مگر چونکہ ان کے بہت سے احکام مخصوصہ ہیں اسی وجہ سے ان کو علیحدہ ذکر کردیا ہے۔

۹ حیض ۱۰ نفاس ۱۱ موت،

واما المکتسب فنوعان، عارض مکتسب کی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہے کہ جس کے حصول میں مکلف کا

دخل ہوتا ہے اور دوسری وہ کہ جو دوسرے شخص کیجانب سے حاصل ہوتا ہے جو عوارض ثلثہ خود بندے کیجانب سے ہوتے ہیں وہ چھ ہیں انیں سے پہلا جہل ہے۔

سوال —— جہل پیدائشی ہوتا ہے بندے کے اکتساب کو اسمیں کوئی دخل نہیں ہوتا تو جہل کو عوارض میں شمار کرنا کیسے صحیح ہے؟

جواب —— بندے کو اگرچہ اس کے اکتساب میں کوئی دخل نہیں ہوتا مگر بندہ اس بات پر قادر ہے کہ بندہ تحصیل علم کر کے جہالت کو دور کر سکتا ہے لہٰذا بندہ چونکہ تحصیل علم کو اپنے اختیار سے ترک کرتا ہے ترک تحصیل علم بمنزلہ جہالت کو اختیار کرنے کے ہے اسی وجہ سے جہل کو عوارض مکتسبہ میں شمار کیا ہے! ۲ والسفہ لغت میں خفت اور اضطراب فی العقل کو کہتے ہیں ۳ سکر ۴ ہزل ۵ خطار ۶ سفر،

واما الذی من غیرہ ، جو عارض غیر کی جانب سے ہو اس کی دو قسمیں ہیں ۱ وہ کہ جسمیں اضطرار ہو ۲ وہ کہ جسمیں اضطرار نہ ہو۔

وَاَمَّا الْجُنُوْنُ فَاِنَّہٗ یُوْجِبُ الْحَجْرَ عَنِ الْاَقْوَالِ وَیَسْقُطُ بِہٖ مَا کَانَ ضَرَرًا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ وَاِذَا اِمْتَدَّ فَصَارَ لُزُوْمُ الْاَدَاءِ یُؤَدِّیْ اِلَی الْحَرَجِ فَیَبْطُلُ الْقَوْلُ بِالْاَدَاءِ وَیَنْعَدِمُ الْوُجُوْبُ اَیْضًا لِانْعِدَامِہٖ وَحَدُّ الْاِمْتِدَادِ فِی الصَّوْمِ اَنْ یَسْتَوْعِبَ الشَّهْرَ وَفِی الصَّلٰوتِ اَنْ یَزِیْدَ عَلٰی یَوْمٍ وَ لَیْلَۃٍ وَفِی الزَّکٰوۃِ اَنْ یَسْتَوْعِبَ الْحَوْلَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رح وَاَقَامَ اَبُوْیُوْسُفَ اَکْثَرَ الْحَوْلِ مَقَامَ کُلِّہٖ تَیْسِیْرًا وَمَا کَانَ حَسَنًا لَا یَحْتَمِلُ الْغَیْرَ وَقُبْحًا لَا یَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فَثَابِتٌ فِیْ حَقِّہٖ حَتّٰی یَثْبُتَ اِیْمَانُہٗ وَرِدَّتُہٗ تَبْعًا لِاَبَوَیْہِ،

ترجمہ:۔ اور بہرحال جنون یہ اقوال پر پابندی کو واجب کرتا ہے اور ہر اس حکم کو ساقط کرتا ہے جسمیں ضرر ہو اور (بالغین) سقوط کا احتمال ہو اور جب جنون ممتد ہو جائے تو ادار کو لازم کرنا مفضی الے الحرج ہوگا لہٰذا ادار کا قول باطل ہو جائے گا اور ادار کے معدوم ہونے کیوجہ سے وجوب بھی معدوم ہو جائے گا اور روزہ میں امتداد کی حد یہ ہے کہ پورے مہینہ کو گھیرے اور نمازوں میں یہ ہے کہ ایک دن رات پر زیادہ ہو جائے اور زکوٰۃ میں یہ ہے کہ پورے سال کو گھیرے امام محمد رح کے نزدیک اور امام ابو یوسف رح نے اکثر حول کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے بندوں کی آسانی کے لئے اور جو شے حسن ہو اسمیں غیر کا احتمال نہ ہو یا قبیح ہو جسمیں عفو کا احتمال نہ ہو تو وہ مجنون کے حق میں ثابت ہے یہاں تک کہ اسکا ایمان اور ارتداد ابوین کے تابع کرتے ہوئے ثابت ہو جائے گا۔

تشریح:۔ مصنف رح عوارض کے اجمال اور تقسیم سے فارغ ہو گئے تو عوارض کے احکام بیان فرمارہے ہیں، جنون کا پہلا حکم یہ ہے کہ اقوال پر پابندی عائد کرتا ہے یعنی اس کے اقوال کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ مجنون کی طلاق عتاق اور ہبہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے یہاں تک کہ ولی کی اجازت سے بھی نافذ نہیں ہوں گے، مصنف رح نے اقوال کہہ کر افعال سے احتراز کیا ہے مطلب یہ ہے کہ اگر مجنون کسی کا نقصان کر دے تو ضمان تلف مجنون کے مال سے وصول کیا جائے گا، دوسرا حکم یہ ہے کہ مجنون سے ایسا ضرر بھی ساقط ہو جائے گا جس کا بالغین سے اعذار کیوجہ سے ساقط ہونے کا احتمال ہوتا ہے جیسا کہ حدود، کفارات، قصاص اسلئے کہ یہ بالغین سے شبہات کیوجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اسی طرح وہ عبادات بھی مجنون سے ساقط ہو جاتی ہیں جو کہ بالغین سے سقوط کا احتمال رکھتی ہیں جیسا کہ نماز روزہ وغیرہ، مصنف کے قول یحتمل السقوط کی قید سے وہ مضار خارج ہو گئے کہ جن کے سقوط کا احتمال نہیں ہوتا بلکہ ان کا ادا کرنا ضروری ہوتا ہے یا صاحب حق کے ساقط کرنے سے ساقط ہو جاتے ہیں جیسا کہ ضمان متلفات اقارب کا نفقہ، دیت اور ارش، مذکورہ حقوق مجنون سے ساقط نہیں ہوتے جیسا کہ صبی سے ساقط نہیں ہوتے مگر یہ اس صورت میں ہے جبکہ جنون ممتد ہو مصنف رح نے اسی کیطرف اپنے قول واذا امتد فصار لزوم الاداء سے اشارہ کیا ہے اسلئے کہ جنون اگر ممتد ہوگا تو لزوم ادا کا قول باطل ہوگا اسلئے کہ لزوم ادا کا قول مفضی الی الحرج ہوگا اور حرج شریعت میں مدفوع ہے اور لزوم ادا کے باطل ہونے سے نفس وجوب بھی باطل ہو جائیگا اسلئے کہ نفس وجوب کی غرض وجوب ادا ہے اور جب وجوب ادا ہی باطل ہوگیا تو نفس وجوب بھی باطل ہو جائے گا۔

مقام کی تفصیل یہ ہے جنون کی دو قسمیں ہیں (۱) ممتد (۲) غیر ممتد، اور ہر ایک کی انہیں سے دو قسمیں ہیں اصلی ہے یا طاری، اصلی کا مطلب یہ ہے کہ بچپن سے مجنون ہو اور اسی حالت میں بالغ ہوا ہو اور طاری کا مطلب یہ ہے کہ صحیح العقل ہونے کی حالت میں بالغ ہوا ہو بعد میں مجنون ہو گیا ہو، امام شافعی رح کے نزدیک یہ تمام قسمیں عبادات کو واجب ہونے سے مانع ہیں اور قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے اسلئے کہ اہلیتِ ادا زوالِ عقل سے باطل ہو جاتی ہے اور بغیر اہلیت کے وجوب ثابت نہیں ہو سکتا جنون ممتد خواہ اصلی ہو یا طاری بالاتفاق تمام عبادات کو ساقط کرتا ہے اور اگر غیر ممتد ہو پس اگر طاری ہو تو ہمارے علماء ثلثہ کے نزدیک استحساناً عبادات کو ساقط نہیں کرے گا اور اس کو نوم اور اغماء کے مانند سمجھا جائے گا یعنی جسطرح نوم اور اغماء عبادات کو ساقط نہیں کرتے اسیطرح جنون غیر ممتد طاری بھی عبادات کو ساقط نہیں کرے گا اور اگر جنون غیر ممتد اصلی ہو بایں طور کہ بالغ ہی حالت جنون میں ہوا ہو تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مسقط ہوگا یہاں تک کہ اگر ماہ رمضان پورا ہونے سے پہلے افاقہ ہو گیا (روزے کے بارے میں)، یا ایک دن اور ایک رات پورا ہونے سے پہلے افاقہ ہو گیا (نماز کے بارے میں)، تو نہ تو گذشتہ ایام کے روزوں کی قضا واجب ہوگی اور نہ گذشتہ اوقات کی نماز کی قضا واجب ہوگی اور امام محمد رح کے نزدیک مسقط نہیں ہوگا لہذا گذشتہ کی قضاء جنون عارضی پر قیاس کرتے ہوئے لازم ہوگی اور یہی ظاہر روایت ہے

اسی کو مصنف رح نے وحد الامتداد فی الصوم الخ سے بیان کیا ہے، امام محمد رح امتداد کے بارے میں تکرار صلوٰۃ کا اعتبار کرتے ہیں یعنے جب تک چھ نمازیں قضاء نہ ہوں گی قضاء لازم ہوگی اور شیخین ساعات کا اعتبار کرتے ہیں مثلاً اگر کوئی شخص قبل الزوال مجنون ہوا اور دوسرے روز بعد الزوال افاقہ ہوا تو وقت میں تکرار کیوجہ سے قضا ساقط ہوجائے گی اسلئے ایک دن اور ایک رات سے ساعات کے زائد ہوگا اور امام محمد رح کے نزدیک جب تک جنون عصر کیوقت تک ممتد نہ ہو مسقط نہ ہوگا اسلئے کہ اس سے قبل چھ نمازیں نہ ہونے کیوجہ سے حد تکرار میں داخل نہیں ہوتیں اور امام شافعی رح کے نزدیک اگر نماز کا کامل وقت جنون سے گھیر لیا تو قضاء ساقط ہوجائے گی۔

اور زکوٰۃ میں امتداد کی حد یہ ہے کہ جنون پورے سال کو گھیرے اور دوسرا سال شروع ہوجائے، یہ امام محمد رح کا مذہب ہے اور امام ابو یوسف رح اکثر حول کو کل حول کے قائم مقام قرار دیتے ہیں اگر سال کا اکثر حصہ کوئی شخص مجنون رہا تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک تسہیلاً للعباد زکوٰۃ ساقط ہوجائے گی امام محمد رح کے نزدیک ساقط نہیں ہوگی۔

وماکان حسنا لایحتمل الغیر، جو چیز حسن ہے غیر حسن کا اس میں احتمال نہیں ہے مثلاً ایمان باللہ اور جو شے قبیح ہے جسمیں عفو کا احتمال نہیں ہے مثلاً کفر یہ چیزیں مجنون کے حق میں ثابت ہیں یہاں تک کہ مجنون کا ایمان اور ارتداد ابوین کے تابع ہوکر ثابت ہوگا اسلئے کہ ایمان اور ارتداد مجنون سے قصداً ممکن نہیں ہیں چونکہ قصد فقدان عقل کیوجہ سے مجنون سے متصور نہیں ہے البتہ مجنون کا ایمان اور ارتداد احد الابوین کے تابع ہوکر صحیح ہے اسلئے کہ تبعاً کے لئے قصد و اعتقاد نہ رکن ہے اور نہ شرط، مذکورہ صورت اس وقت ہے جبکہ حالت جنون ہی میں بالغ ہوا ہو اور اس کے والدین مسلمان ہوں مگر مرتد ہوکر دار الحرب میں اس کو لیکر چلے گئے ہوں اور اگر مجنون کو دار الاسلام ہی میں چھوڑ گئے ہوں یا عاقل مسلمان ہوکر بالغ ہوا اور بعد میں مجنون ہوگیا اور اس کے والدین مسلمان ہیں پھر مرتد ہوکر دار الحرب چلے گئے یا قبل البلوغ مسلمان ہوا پھر مجنون ہوگیا یا مجنون کے والدین میں سے کوئی ایک مسلمان ہو تو مذکورہ تمام صورتوں میں مجنون کو مسلمان شمار کیا جائے گا۔

وَاَمَّا الصِّغَرُ فَاِنَّہٗ فِیْ اَوَّلِ اَحْوَالِہٖ مِثْلُ الْجُنُوْنِ لِاَنَّہٗ عَدِیْمُ الْعَقْلِ وَالتَّمْیِیْزِ اَمَّا اِذَا عَقَلَ فَقَدْ اَصَابَ ضَرْبًا مِنْ اَھْلِیَّۃِ الْاَدَاءِ لٰکِنَّ الصِّبَاءَ عُذْرٌ مَعَ ذٰلِکَ فَسَقَطَ بِہٖ عَنْہُ مَا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ عَنِ الْبَالِغِ وَجُمْلَتُہُ الْاَمْرِ اَنَّہٗ یُوْضَعُ عَنْہُ الْعُھْدَۃُ وَیَصِحُّ مِنْہُ وَلَہٗ مَالَا عُھْدَۃَ فِیْہِ لِاَنَّ الصِّبَاءَ مِنْ اَسْبَابِ الْمَرْحَمَۃِ فَجُعِلَ سَبَبًا لِلْعَفْوِ عَنْ کُلِّ عُھْدَۃٍ یَحْتَمِلُ الْعَفْوَ وَلِھٰذَا لَایُحْرَمُ مِنَ الْمِیْرَاثِ بِالْقَتْلِ عِنْدَنَا وَلَایَلْزَمُ عَلَیْہِ حِرْمَانُہٗ بِالرِّقِّ عَنْہُ وَ

وَالكُفرُ لِاَنَّ الرِّقَّ يُنَافِي اَهلِيَّةَ الاِرثِ وَكَذٰلِكَ الكُفرُ لِاَنَّهٗ يُنَافِي اَهلِيَّةَ الوَلَايَةِ وَانعِدَامُ الحَقِّ لِعَدَمِ سَبَبِهٖ وَلِعَدَمِ اَهلِيَّتِهٖ لَا يُعَدُّ جَزَاءً،

ترجمہ:۔ اور بہرحال صغر سو وہ اپنے ابتدائی احوال میں جنون کے مثل ہوتا ہے اسلئے کہ صغیر ناسمجھ اور بے شعور ہوتا ہے مگر جب سمجھدار ہوجاتا ہے تو اسکو ایک گونہ اہلیتِ ادا حاصل ہوجاتی ہے لیکن اس کے باوجود اس سے وہ احکام ساقط ہوجاتے ہیں جن کے بالغین سے سقوط کا احتمال ہوتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ صغیر سے مواخذہ ساقط ہوجاتا ہے اور صغیر کے لئے اور صغیر کیطرف سے وہ چیزیں صحیح ہیں جنمیں ضرر نہ ہو اسلئے کہ بچپنا اسباب شفقت میں سے ہے لہٰذا صغر کو ہر اس ذمہ داری کی منافی کا سبب قرار دیا جائے گا جو عفو کے قابل ہو اسی وجہ سے بچہ ہمارے نزدیک قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوتا اور (عدم حرمان بالقتل) کیوجہ سے یہ الزام نہیں دیا جاسکتا کہ بچہ رقیت اور کفر کی وجہ سے میراث سے محروم ہوتا ہے اسلئے کہ رقیت اہلیتِ ارث کے منافی ہے اور ایسے ہی کفر اہلیت ولایت (علی المسلم) کے منافی ہے اور حق کا معدوم ہونا سبب اور اہلیت کے معدوم ہونے سے اس کو عقوبت شمار نہیں کیا جاسکتا۔

تشریح:۔ واما الصغر، صغر کے تین مرحلے ہوتے ہیں ابتدائی مرحلہ، اس مرحلہ میں بچہ عدیم العقل ہوتا ہے درمیانی مرحلہ یہ ہوتا ہے کہ بچہ میں عقل وشعور تو پیدا ہوجاتا ہے مگر کامل نہیں ہوتا، یہ مرحلہ قبل البلوغ کا ہوتا ہے آخری مرحلہ وہ ہوتا ہے کہ اسمیں عند الشرع عقل وشعور کامل ہوجاتے ہیں اور یہ بلوغ کے بعد ہوتا ہے، بچہ اپنے ابتدائی مرحلہ میں مجنون کے مانند ہوتا ہے جس طرح مجنون پر نہ کوئی ذمہ داری ہوتی ہے اور نہ مواخذہ یہی حال بچہ کا ہوتا ہے، درمیانی مرحلہ میں جبکہ عقل کیوجہ سے بچہ میں ایک گونہ اہلیت آجاتی ہے تو اس اہلیت کیوجہ سے اگرچہ کوئی شے واجب نہیں ہوتی لیکن اگر کسی واجب کو ادا کرلے تو صحیح ہوجاتا ہے مثلاً روزہ واجب تو نہیں تھا لیکن اگر صبی عاقل نے روزہ رکھ لیا تو صحیح ہوجائے گا، مذکورہ ایک گونہ اہلیت حاصل ہوجانے کے باوجود صغر عذر ہے چونکہ عقل اس مرحلہ میں درجۂ کمال کو نہیں پہونچتی چنانچہ اس عذر کی وجہ سے بالغین سے جن احکام کے سقوط کا احتمال ہوتا ہے وہ صبی عاقل سے بھی ساقط ہوجاتے ہیں مثلاً حقوق اللہ میں سے صلوٰۃ وصوم وغیرہ اور حدود وکفارات وغیرہ، البتہ جن احکام کے سقوط کا احتمال نہیں ہے وہ ساقط نہیں ہوتے مثلاً فرضیت ایمان، اگر صبی عاقل ایمان لے آیا تو یہ فرض کی ادائیگی ہوگی بالغ ہونے کے بعد تجدید ایمان ضروری نہیں ہے اور اس ایمان پر وہ تمام احکام مرتب ہونگے جو بالغ کے ایمان پر مرتب ہوتے ہیں مثلاً اس کی مشرکہ بیوی اور اس کے درمیان فرقت واقع ہوجائے گی اور اپنے مشرک اقارب کی میراث سے یہ بچہ اور بچہ کی میراث سے مشرک اقارب محروم رہیں گے اور بچہ پر کوئی ایسی چیز

واجب نہیں ہوگی کہ جس سے بچہ کا ضرر یا مواخذہ لازم آئے اور صبی عاقل خود اور اسکا ولی اس کیلئے وہ کام کرسکتا ہے جسمیں نفع محض ہو مثلاً قبول ہدیہ اور صدقہ اسلئے کہ بچپنا اسباب شفقت میں سے ہے شرعاً بھی اور طبعاً بھی طبعاً تو اسلئے کہ ہر سلیم طبیعت بچوں پر شفقت کیطرف مائل ہوتی ہے اور شرعاً اسلئے کہ آپؐ نے فرمایا ہے من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا فلیس منا، یہی وجہ ہے کہ صغر کو ہر اس ذمہ داری سے معافی کا سبب قرار دیا گیا ہے جسمیں عفو کا احتمال ہے سوائے ارتداد کے۔

ولہٰذا لایحرم عن المیراث بالقتل عندنا، اور اسی وجہ سے کہ بچپنا اسباب شفقت میں سے ہے صبی عاقل کو میراث سے محروم نہیں کیا جائے گا مثلاً اگر کسی بچے نے اپنے مورث کو عمداً یا خطاءً قتل کردیا تو بچہ اپنے مقتول مورث کی میراث سے محروم نہیں ہوگا۔

ولایلزم علیہ حرمانہ بالرق عنہ والکفر الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں،

سوال ـــــ صبا جبکہ اسباب شفقت میں سے ہے اور اسی وجہ سے صبی اپنے مقتول کی میراث سے محروم نہیں ہوتا تو کفر اور رقیت کیوجہ سے بھی محروم نہیں ہونا چاہیئے حالانکہ مذکورہ دونوں صورتوں میں محروم ہوتا ہے مثلاً اگر صبی عاقل مرتد ہوگیا یا غلام بنالیا گیا تو یہ صبی عاقل اپنے مسلمان اور آزاد اقارب کی میراث سے محروم رہے گا۔

جواب ـــــ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ صبی مذکورہ دونوں صورتوں میں میراث سے محروم رہتا ہے مگر اس کا سبب یہ نہیں کہ صبا اسباب شفقت میں سے نہیں ہے بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ صبی مرتد اور رقیق میں اہلیت ولایت اور اہلیت ملک ہی نہیں ہے اسلئے ارث کا تقاضہ یہ ہے کہ وارث اس شئے کا مالک ہو جو اس کو میراث میں حاصل ہوئی ہے اور رقیت کیوجہ سے صبی میں اس بات کی صلاحیت نہیں ہے کہ وہ کسی شئے کا مالک ہوسکے اسلئے کہ رقیق جس شئے کا مالک ہوتا ہے وہ درحقیقت مولی کی ملک ہوتی ہے ایسی صورت میں رقیق کو وارث بنانا گویا کہ اجنبی کو اجنبی کا وارث بنانا ہے جو کہ درست نہیں ہے اسیطرح کفر اہلیت ولایت کے منافی ہے کما قال اللہ تعالیٰ۔ ولن یجعل اللہ للکافرین علے المومنین سبیلاً،، اور ارث کا مدار ولایت پر ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریا علیہ السلام کے بارے میں فرمایا ہے ،، فہب لی من لدنک ولیاً یرثنی ویرث الخ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ارث کا دار ومدار ولایت پر ہے۔

والانعدام الحق لعدم سببہ، اگر عدم استحقاق کی وجہ سے کوئی شخص حق سے محروم ہوجائے تو اسکو عقوبت اور سزا نہیں کہا جاتا، اسی طرح اگر صبی عاقل رقیق یا کافر اپنے مسلمان اور آزاد اقارب کی میراث سے محروم رہے تو یہ جزاء کفر اور جزاء رقیت کیوجہ سے نہیں ہے اگر ایسا ہوتا تو آپ کا اعتراض صحیح ہوتا بلکہ اس کا حرمان عدم اہلیت اور عدم ولایت کیوجہ سے ہے اگر کوئی شخص عدم نکاح کیوجہ سے طلاق کا اور عدم ملک رقبہ

کیوجہ سے عتاق کا مالک نہ ہو تو اسکو عقوبت یا عدم شفقت نہیں کہا جائے گا اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی حرمان کو عدم شفقت نہیں کہا جائے گا۔

وَاَمَّا الْعَتَهُ بَعْدَ الْبُلُوْغِ فَمِثْلُ الصِّبَاءِ مَعَ الْعَقْلِ فِيْ كُلِّ الْاَحْكَامِ حَتّٰى اَنَّهٗ لَا يَمْنَعُ صِحَّةَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ لٰكِنَّهٗ يَمْنَعُ الْعُهْدَةَ وَاَمَّا ضَمَانُ مَا يُسْتَهْلَكُ مِنَ الْاَمْوَالِ فَلَيْسَ بِعُهْدَةٍ لِاَنَّهٗ شُرِعَ جَبْرًا وَكَوْنُهٗ صَبِيًّا مَعْذُوْرًا وَمَعْتُوْهًا لَا يُنَافِيْ عِصْمَةَ الْمَحَلِّ وَيُوْضَعُ عَنْهُ الْخِطَابُ كَمَا يُوْضَعُ عَنِ الصَّبِيِّ وَيُوَلّٰى عَلَيْهِ وَلَا يَلِيْ هُوَ عَلٰى غَيْرِهٖ وَاِنَّمَا يَفْتَرِقُ الْجُنُوْنُ وَالصِّغَرُ فِيْ اَنَّ هٰذَا الْعَارِضَ غَيْرُ مَحْدُوْدٍ فَقِيْلَ اِذَا اَسْلَمَتْ اِمْرَاَتُهٗ عُرِضَ عَلٰى اَبِيْهِ وَاُمِّهٖ الْاِسْلَامُ وَلَا يُؤَخَّرُ وَالصِّبَاءُ مَحْدُوْدٌ فَوَجَبَ تَاخِيْرُهٗ وَاَمَّا الصَّبِيُّ الْعَاقِلُ وَالْمَعْتُوْهُ فَلَا يَفْتَرِقَانِ،

ترجمہ :۔ اور بہر حال عتہ بلوغ کے بعد احکام میں صبی عاقل کے مانند ہے یہاں تک کہ عتہ صحت قول و فعل کو مانع نہیں ہے البتہ ذمہ داری کو مانع ہے اور رہا ہلاک کردہ مال کا ضمان تو یہ ذمہ داری نہیں ہے اسلئے کہ ضمان نقصان کی تلافی کے لئے مشروع ہوا ہے اور کسی صبی کا معذور اور معتوہ ہونا عصمت محل کے منافی نہیں ہے اور معتوہ سے خطاب اٹھا دیا جاتا ہے جسطرح کہ صبی سے اٹھا دیا جاتا ہے اور معتوہ پر غیر کی ولایت ہوگی اور معتوہ کسی کا ولی نہیں ہوگا جنون اور صغر میں صرف فرق یہ ہوتا ہے کہ جنون عارض غیر محدود ہوتا ہے (صغر محدود) پس کہا گیا ہے کہ اگر مجنون کی بیوی اسلام لے آئے تو مجنون کے والدین کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اور اسمیں تاخیر نہیں کیجائے گی اور صبار محدود ہوتا ہے (لہٰذا بلوغ تک) اسلام پیش کرنے کو مؤخر کرنا واجب ہے اور بہر حال صبی عاقل اور معتوہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

تشریح :۔ عتہ تیسرا عارض ہے جو کہ عقل میں خلل اور فتور کا موجب ہوتا ہے جس کیوجہ سے معتوہ بے ربط باتیں کرتا ہے اس کی بعض باتیں اور بعض کام تو عقلمندوں جیسے ہوتے ہیں اور بعض مجنونوں جیسے، جسطرح مجنون صبی لایعقل کے مشابہ ہوتا ہے اسی طرح معتوہ صبی عاقل کے مانند ہوتا ہے یعنے جسطرح صبی عاقل میں عقل تو ہوتی ہے مگر ناقص ہوتی ہے اسی طرح معتوہ میں بھی عقل ناقص ہوتی ہے اور جسطرح مجنون احکام میں صبی لایعقل کے مانند ہوتا ہے اسیطرح معتوہ احکام میں صبی عاقل کے مانند ہوتا ہے اور جسطرح صبی عاقل کا قول و فعل معتبر ہوتا ہے اسی طرح معتوہ کا بھی قول و فعل معتبر ہوتا ہے بشرطیکہ اسمیں کوئی ضرر نہ ہو البتہ عتہ صبار کے مانند ایسی ذمہ داری سے مانع ہوتا ہے کہ جسمیں ضرر ہو مثلاً صبی عاقل کے مانند معتوہ کا بیع و شرار میں وکیل بننا تو صحیح ہے مگر نقد ثمن یا تسلیم مبیع کی ذمہ داری وغیرہ اس پر نہ ہوگی اسی طرح معتوہ کا اپنی

بیوی کو طلاق دینا اور غلام کو آزاد کرنا خواہ ولی کی اجازت ہی سے کیوں نہ ہو صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اسمیں ضرر محض ہے اسی طرح معتوہ کا بغیر اذن ولی کے بیع وشراء بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اسمیں ضرر کا احتمال ہے۔

واما ضمان مایستھلک من الاموال، یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ جب معتوہ اور صبی پر ایسی کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہو سکتی کہ جسمیں ضرر ہو لہٰذا نقصان کا ضمان بھی ان پر واجب نہ ہونا چاہیئے؟

جواب ـــــ معتوہ اور صبی پر جو مضر ذمہ داری عائد نہیں ہوتی وہ وہ ذمہ داری ہے جو عقود کی وجہ سے عائد ہوتی ہے اور نقصان تلف کی جو ذمہ داری ہے وہ اس قبیل سے نہیں ہے بلکہ حفاظت حق العبد کی ذمہ داری ہے جس سے عتہ اور صبا مانع نہیں ہے اور نقصان کرنے والے کا صبی معذور یا معتوہ ہونا عصمتِ محل کے منافی نہیں ہے اور معتوہ سے اسی طرح خطاب مرفوع ہے جسطرح صبی سے یہی وجہ ہے کہ صبی اور معتوہ پر نہ کوئی عبادت واجب ہوتی ہے اور نہ عقوبت یہی عامۃ المتاخرین کا مذہب ہے۔

ویولیٰ علیہ، جسطرح صبی پر قصور عقل کیوجہ سے غیر کو ولایت حاصل ہوتی ہے اسی طرح معتوہ پر بھی قصور عقل کی وجہ سے غیر کو ولایت حاصل ہوتی ہے مگر معتوہ کو غیر پر ولایت حاصل نہیں ہوتی اسلئے کہ ولایت علی الغیر ولایت علی النفس کی فرع ہے اور معتوہ کو قصور عقل کیوجہ سے ولایت علی النفس حاصل نہیں ہوتی غیر پر کسطرح ولایت حاصل ہو سکتی ہے، جنون چونکہ صبا کی ابتدائی حالت کے مثل ہوتا ہے اور عتہ صبا کی آخری حالت کے مثل ہوتا ہے۔

اب مصنف رہ وانما یفترق سے جنون اور صغر میں فرق بیان فرما رہے ہیں فرق کا حاصل یہ ہے کہ جنون ایسا عارض ہے کہ اس کے زوال کی حد کوئی مقرر نہیں ہے بسا اوقات عمر بھر بھی رہ سکتا ہے اور درمیان میں بھی زائل ہو سکتا ہے بخلاف صبا کے کہ اس کے زوال (بلوغ) کا ایک وقت مقرر ہے۔

فقیل اذا اسلمت، یہ مصنف رہ کے قول غیر محدود پر تفریع ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مجنون کی بیوی اسلام قبول کرے تو مجنون کے والدین کے روبرو اسلام پیش کیا جائے گا اسلئے کہ خود مجنون میں اس بات کی صلاحیت نہیں ہے کہ اس کے روبرو اسلام پیش کیا جائے لہٰذا اگر والدین میں سے ایک بھی ایمان لے آئے تو مجنون کو خیر الابوین کے تابع کرتے ہوئے مسلمان سمجھا جائے گا اور نکاح کو باقی رکھا جائیگا اور اگر دونوں اسلام لانے سے انکار کر دیں تو مجنون اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کرا دی جائے گی اور اسلام پیش کرنے میں تاخیر نہیں کیجائے گی اسلئے کہ جنون سے افاقہ کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے تاخیر کرنے میں بلا وجہ عورت کے حق کو باطل کرنا ہے اور اگر صبی کی بیوی اسلام لے آئی تو صبی کے عاقل ہونے تک نہ کہ بالغ ہونے تک انتظار کیا جائے گا اور جب صبی عاقل ہو جائے تو اس کے روبرو اسلام

پیش کیا جائے گا اس کے والدین کے سامنے اسلام پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے اسلام لے آیا تو نکاح باقی رکھا جائے گا ورنہ تفریق کرادی جائے گی۔

صبی عاقل اور معتوہ عاقل کے درمیان احکام کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے یعنے اگر صبی عاقل یا معتوہ عاقل کی بیوی اسلام لے آئے تو فوراً ان دونوں کے روبرو اسلام پیش کیا جائے گا اسلئے کہ ان دونوں کا اسلام معتبر ہے لہٰذا نہ تو ان کے والدین کے سامنے اسلام پیش کرنے کی ضرورت ہوگی اور نہ تاخیر کی ضرورت ہوگی، اگر اسلام لے آئیں تو نکاح باقی رکھا جائے گا ورنہ تفریق کرادی جائے گی۔

مصنف رح نے معتوہ کو عاقل کی قید کے ساتھ اسلئے مقید کیا ہے کہ بعض اوقات معتوہ کا اطلاق مجنون پر بھی ہوتا ہے اور یہاں مجنون مراد نہیں ہے۔

وَاَمَّا النِّسْيَانُ فَلَا يُنَافِي الْوُجُوْبَ فِيْ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى لٰكِنَّهُ اِذَا كَانَ غَالِبًا يُلَازِمُ الطَّاعَةَ مِثْلُ النِّسْيَانِ فِي الصَّوْمِ وَالتَّسْمِيَةِ فِي الذَّبِيْحَةِ جُعِلَ مِنْ اَسْبَابِ الْعَفْوِ لِاَنَّهُ مِنْ جِهَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ اعْتَرَضَ بِخِلَافِ حُقُوْقِ الْعِبَادِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِنَّ النَّاسِيَ لَمَّا كَانَ غَالِبًا لَمْ يَقْطَعِ الصَّلٰوةَ بِخِلَافِ الْكَلَامِ لِاَنَّ هَيْئَةَ الْمُصَلِّيْ مُذَكِّرَةٌ لَهُ فَلَا يَغْلِبُ الْكَلَامُ نَاسِيًا،

ترجمہ:۔ اور بہرحال نسیان حقوق اللہ کے وجوب کے منافی نہیں ہے لیکن نسیان کو اسباب عفو میں سے قرار دیا گیا ہے اسلئے کہ یہ صاحب حق کیجانب سے پیش آتا ہے (نسیان اسباب عفو میں سے اسوقت ہے، جبکہ ایسی عبادات میں پیش آئے کہ جنیں عموماً نسیان واقع ہوتا ہے مثلاً روزہ میں نسیان اور ذبیحہ کے وقت بسم اللہ کا نسیان، بخلاف حقوق العباد کے (کہ نسیان حقوق العباد میں اسباب عفو سے قرار نہیں دیا جاتا) اور اسی قاعدہ کے مطابق کہ (نسیان غالب کو عذر قرار دیا گیا ہے) دو رکعت پر نسیاناً سلام پھیر دینا نماز کو فاسد نہیں کرتا بخلاف کلام کے کہ نماز میں نسیاناً کلام کو عذر قرار نہیں دیا گیا اسلئے کہ نمازی کی ہیئت نمازی کیلئے نماز کو یاد دلانے والی ہے یہی وجہ ہے کہ نماز میں نسیاناً کلام کا وقوع غالب نہیں ہے۔

تشریح:۔ نسیان کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں مگر سب سے واضح اور سہل وہ ہے جو طب کی مشہور کتاب موجز میں کی گئی وہ یہ ہے النسیان ہو النقصان او بطلان قوۃ الذکر، اور صاحب منار نے یہ تعریف کی ہے ہو جہل ضروری بما کان یعلمہ لا بآفۃ مع علمہ بامور کثیرۃ۔

لا بآفۃ کی قید سے جنون خارج ہوگیا اور مع علمہ کی قید سے، نوم اور اغماء خارج ہوگئے، نسیان نفس وجوب

اور وجوب ادار کے منافی نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ بھول کیوجہ سے قضار ساقط نہیں ہوئی اگر وقت میں یاد آجائے تو ادار اور اگر وقت کے بعد یاد آئے تو قضار ضروری ہے غرضیکہ نسیان حقوق اللہ میں وجوب کے منافی نہیں ہے البتہ جن عبادات میں نسیان غالبًا واقع ہوتا ہے انہیں معاف ہے جیسا کہ روزہ میں بھول کر کھا پی لینا معاف ہے اسی طرح ذبح کے وقت تسمیہ کا بھول جانا اسلئے کہ کھانے کی طرف انسان کا طبعًا میلان ہوتا ہے اور ذبح کے وقت خوف وہیبت کیوجہ سے نسیان ہوجاتا ہے علاوہ ازیں نسیان صاحب حق کیجانب سے آتا ہے مصنف رح نے حقوق اللہ کی قید لگا کر حقوق العباد کو خارج کر دیا مطلب یہ ہے کہ اگر بھول کر کسی کا نقصان کر دیا تو یہ معاف نہ ہوگا بلکہ ضمانِ تلف واجب ہوگا اسلئے کہ نسیان صاحب حق کیجانب سے نہیں ہے۔

جب یہ قاعدہ مسلم ہے کہ جن عبادات میں نسیان غالبًا ہوتا ہے تو وہ معاف ہے تو چونکہ دو رکعت پر رباعی میں سلام پھیر دینا عمومًا ہوتا ہے اسلئے اس کو بھی معاف رکھا گیا اس سے نماز میں فساد واقع نہیں ہوتا چونکہ قعدہ اولیٰ قعدہ اخیرہ کے مثل ہے اور قعدۂ اخیرہ محل سلام ہے تو اس اشتباہ کیوجہ سے دو رکعت پر سلام پھیر دیا جاتا ہے بخلاف کلام کے کہ نماز میں کلام کا وقوع کثیر نہیں ہے نیز نمازی کی ہیئت حالت مذکرہ بھی ہے اسکے باوجود اگر نماز میں نسیانًا کلام واقع ہوتا ہے تو یہ سراسر غفلت اور تقصیر کا نتیجہ ہے لہٰذا معاف نہیں سمجھا جائے گا۔

فَاَمَّا النَّوْمُ نَعَجْزٌ عَنْ اِسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ وَيُنَافِي الْاِخْتِيَارَ فَاَوْجَبَ تَاخِيْرَ الْخِطَابِ لِلْاَدَاءِ وَبَطَلَتْ عِبَادَاتُهٗ اَصْلًا فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَالْاِسْلَامِ وَالرِّدَّةِ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِرَاءَتِهٖ وَكَلَامِهٖ فِي الصَّلٰوةِ حُكْمٌ وَكَذَا اِذَا قَهْقَهَ فِي صَلٰوتِهٖ هُوَ الصَّحِيْحُ،

ترجمہ:۔ اور بہرحال نوم استعمالِ قدرت سے ایسا عجز ہے کہ جو اختیار کے منافی ہے اور اُس خطاب کی تاخیر کو واجب کرتا ہے جو ادار کا موجب ہے اور نائم کا قول طلاق وعتاق، اسلام اور ارتداد میں بالکل باطل ہے اور نائم کی قرأت اور کلام سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا اسی طرح نائم کے قہقہہ سے بھی نماز میں کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا اور یہی قول صحیح ہے۔

تشریح:۔ نوم کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں انکیں سب سے واضح اور سہل یہ ہے النوم فترة طبيعة يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه، نوم ایسا طبعی کسل ہے جو انسان میں بلا اختیار ظاہر ہوتا ہے اور حواس ظاہرہ اور باطنہ کو عمل سے روکدیتا ہے باوجودیکہ حواس سلامت ہوتے ہیں اور عقل کے استعمال سے روکدیتا ہے باوجودیکہ عقل موجود ہوتی ہے۔

مصنف رح نے جو نوم کی تعریف کی ہے یہ تعریف بالحکم ہے لہٰذا اغمار کی تعریف سے اعتراض واقع نہیں

ہوسکتا، صحیح تعریف وہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے، نوم اختیار کے منافی ہوتی ہے اسلئے اختیار کا مدار رائے اور تمیز پر ہے اور یہ دونوں نوم کے وقت مفقود ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ نائم کے کلام اور قرأۃ سے کوئی حکم وابستہ نہیں ہوتا یعنے اگر نائم اپنی بیوی کو طلاق دیدے یا غلام کو آزاد کردے تو اسکا کوئی اعتبار نہ ہوگا اسی طرح اگر نماز میں سوتے ہوئے قرأۃ کرے تو یہ قرأۃ کافی نہ ہوگی یا حالتِ نوم میں کوئی کافر اسلام لے آیا یا کسی مسلمان نے کلمہ کفر زبان سے نکالدیا تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر نائم نماز میں کلام کرے تو نماز فاسد نہ ہوگی اسلئے کہ اس کے کلام کا کوئی اعتبار نہیں ہے غرضیکہ حالتِ نوم میں نماز کا جو رکن بھی ادا کیا جائے گا خواہ سجدہ ہو یا رکوع یا قرأۃ اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اسی طرح قہقہہ حالتِ نوم میں نماز میں ناقض وضو نہ ہوگا چونکہ قہقہہ کا ناقض وضو ہونا جنایت کی وجہ سے ہوتا ہے اور حالت نوم میں قہقہہ کا جنایت ہونا ساقط ہے مگر مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ احتیاطاً نماز میں حالت نوم میں قہقہہ ناقض وضو اور مفسد صلوٰۃ ہوگا۔

وَالْاِغْمَاءُ مِثْلُ النَّوْمِ فِیْ فَوْتِ الْاِخْتِیَارِ وَفَوْتِ اسْتِعْمَالِ الْقُدْرَۃِ حَتّٰی مَنَعَ صِحَّۃَ الْعِبَادَاتِ وَھُوَ اَشَدُّ مِنْہُ لِاَنَّ النَّوْمَ فَتْرَۃٌ اَصْلِیَّۃٌ وَھٰذَا عَارِضٌ یُنَافِی الْقُوَّۃَ اَصْلًا وَلِھٰذَا کَانَ حَدَثًا فِیْ کُلِّ الْاَحْوَالِ وَمَنَعَ الْبِنَاءَ وَاُعْتُبِرَ اِمْتِدَادُہٗ فِیْ حَقِّ الصَّلٰوۃِ خَاصَّۃً،

ترجمہ:۔ اور اغماء استعمال قدرت اور اختیار کے فوت ہونے میں نوم کے مانند ہے یہاں تک کہ اقوال کی صحت سے مانع ہے بلکہ اغماء نوم سے شدید تر ہے اسلئے کہ نوم طبعی سستی ہے اور اغماء ایسا عارض ہے جو کہ قوت کا اصلاً منافی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اغماء ہر حالت میں حدث ہے اور بناء کو مانع ہے اور اغماء کا امتداد صرف نماز کے بارے میں معتبر ہے۔

تشریح:۔ اغماء ایسا عارض ہے جو قوتِ مدرکہ اور محرکہ اور حرکتِ ارادیہ کو اس مرض کیوجہ سے زائل کردیتا ہے جو کہ عقل یا قلب کو لاحق ہوتا ہے اغماء میں عقل زائل نہیں ہوتی جیسا کہ جنون میں زائل ہوجاتی ہے اگر اغماء میں عقل زائل ہوتی تو انبیاء کو لاحق نہ ہوتا، اغماء قوتِ قدرتِ استعمال اور فوت اختیار میں نوم کے مانند ہے بلکہ اس سے شدید ہے اسلئے کہ نوم ایک طبعی حالت ہے جو کہ کثیر الوقوع ہے بلکہ ضروریات حیات میں سے ہے بخلاف اغماء کے، یہی وجہ ہے کہ اغماء ہر حال میں خواہ لیٹنے کی حالت میں ہو یا قیام و قعود کی حالت میں، رکوع کی حالت میں ہو یا سجدہ کی حالت میں ناقض وضو ہے بخلاف نوم کے کہ صرف لیٹنے یا ٹیک لگانے کی حالت میں حدث ہے دیگر حالات میں حدث نہیں ہے، اغماء کے مانند اگرچہ نوم بھی امر عارض ہی ہے

اسلئے کہ نوم انسان کی حقیقت میں داخل نہیں ہے مگر چونکہ نوم حیوان کے لئے لازم ہے اسلئے اس کو غیر عارض شمار کیا جاتا ہے بخلاف اغمار کے کہ یہ حیوان کے لئے لازم نہیں ہے بہت سے انسانوں کو عمر بھر اغمار لاحق نہیں ہوتا بخلاف نوم کے کہ کوئی انسان بلکہ حیوان اس سے خالی نہیں ہوتا اگر اغمار نماز میں پیش آجائے تو بنار کو مانع ہوگا بخلاف نوم کے کہ اگر نماز میں عارض ہوگئی تو بیدار ہونے کے بعد بنار درست ہے۔

واعتبر امتدادہ فی حق الصلوٰۃ خاصۃ، نماز کے بارے میں اغمار کا امتداد ایک رات دن ہے اوقات کے اعتبار سے شیخین کے نزدیک اور امام محمدؒ کے نزدیک نمازوں کے اعتبار سے ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر اغمار نے ایک نماز کا پورا وقت گھیر لیا تو قضار ساقط ہوجائے گی صوم کے بارے میں امتداد کا اعتبار نہیں ہے یہاں تک کہ اگر پورے رمضان اغمار ممتد رہا تو بھی رمضان کی قضار ساقط نہ ہوگی اسلئے کہ پورے رمضان اغمار کا امتداد نادر ہے اسی طرح زکوٰۃ کے بارے میں بھی اغمار کے امتداد کا اعتبار نہیں ہے اسلئے کہ ایک سال تک اغمار کا ہونا اور زیادہ نادر ہے، نوم میں امتداد کا بالکل اعتبار نہیں ہوتا اسلئے کہ نوم میں عادۃً ایک رات دن کا امتداد نہیں ہوتا لہٰذا نوم کی وجہ سے کوئی واجب ساقط نہ ہوگا لہٰذا اغمار اگر ممتد نہ ہو تو وجوب قضار صلوٰۃ کے بارے میں نوم کے مانند ہوگا اور اگر اغمار ممتد ہوجائے تو جنون اور صغر کے مانند ہوگا یعنے جسطرح جنون اور صغر مانع وجوب ہوتے ہیں اغمار بھی مانع وجوب ہوگا اور چونکہ نوم کے مانند ہوتا ہے لہٰذا قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اغمار کیوجہ سے کوئی واجب ساقط نہ ہو خواہ اغمار ممتد ہو یا نہ ہو مگر استحساناً اغمار ممتد اور غیر ممتد کے درمیان میں فرق کیا ہے اسلئے کہ حضرت علی چار نمازوں تک بے ہوش رہے تھے تو بعد میں نمازوں کی قضار کی تھی، اور حضرت عبداللہ ابن عمر ایک رات اور ایک دن بے ہوش رہے تھے مگر افاقہ ہونے کے بعد نمازوں کی قضار نہیں فرمائی تھی اور دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمر ایک رات دن سے زیادہ بیہوش رہے اور افاقہ کے بعد نمازوں کی قضا نہیں فرمائی۔

مذکورہ آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر اغمار ایک دن رات سے کم ہو تو قضار واجب ہوگی اور اگر ایک دن رات یا اس سے زیادہ ہوگا تو قضار واجب نہ ہوگی۔

وَاَمَّا الرِّقُّ فَهُوَ عَجْزٌ حُكْمِيٌّ شُرِعَ جَزَاءً فِي الْاَصْلِ لٰكِنَّهٗ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ صَارَ مِنَ الْاُمُوْرِ الْحُكْمِيَّةِ بِهٖ يَصِيْرُ الْمَرْءُ عُرْضَةً لِلتَّمْلِيْكِ وَالْاِبْتِذَالِ وَهُوَ وَصْفٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّجَزِّيَ فَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ فِي مَجْهُوْلِ النَّسَبِ اِذَا اَقَرَّ اَنَّ نِصْفَهٗ عَبْدُ فُلَانٍ اَنَّهٗ يُجْعَلُ عَبْدًا فِي شَهَادَتِهٖ وَفِي جَمِيْعِ اَحْكَامِهٖ وَكَذٰلِكَ الْعِتْقُ الَّذِيْ هُوَ ضِدُّهٗ وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰى اَلْاِعْتَاقُ لَا يَتَجَزَّأُ لَمَّا لَمْ يَتَجَزَّأْ اِنْفِعَالُهٗ وَهُوَ الْعِتْقُ وَقَالَ

اَبُوحَنِيفَةَ الْاِعْتَاقُ اِزَالَةُ الْمِلْكِ وَهُوَ مُتَجَزٍّ اُتُعَلِّقَ بِسُقُوطِ كُلِّهٖ عَنِ الْمَحَلِّ حُكْمٌ لَا يَتَجَزَّأُ وَهُوَ الْعِتْقُ فَاِذَا سَقَطَ بَعْضُهٗ فَقَدْ وُجِدَ شَطْرُ الْعِلَّةِ فَيَتَوَقَّفُ الْعِتْقُ اِلٰى تَكْمِيلِهَا وَصَارَ ذٰلِكَ كَغَسْلِ اَعْضَاءِ الْوُضُوْءِ لِاِبَاحَةِ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ وَكَاَعْدَادِ الطَّلَاقِ لِلتَّحْرِيْمِ وَهٰذَا الرِّقُّ يُنَافِي مَالِكِيَّةَ الْمَالِ لِقِيَامِ الْمَمْلُوْكِيَّةِ مَالًا حَتّٰى لَا يَمْلِكُ الْعَبْدُ وَالْمُكَاتَبُ التَّسَرِّيَ وَلَا تَصِحُّ مِنْهُمَا حَجَّةُ الْاِسْلَامِ لِعَدَمِ اَصْلِ الْقُدْرَةِ وَهِيَ الْمَنَافِعُ الْبَدَنِيَّةُ لِاَنَّهَا لِلْمَوْلٰى اِلَّا فِيْمَا اسْتُثْنِيَ عَلَيْهِ مِنَ الْقُرَبِ الْبَدَنِيَّةِ ،

ترجمہ :۔ اور بہر حال رقیت تو وہ عجز حکمی ہے دراصل ابتداءً بطور سزا مشروع ہوئی ہے لیکن حالت بقار میں حکم شرعی ہوگئی ہے اور اسی رقیت کی وجہ سے انسان ملک و ذلت کا نشانہ بنتا ہے رقیت ایسا وصف ہے کہ اسمیں تجزی کا احتمال نہیں ہے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی مجہول النسب نے یہ اقرار کیا کہ میرا نصف حصہ فلاں کا غلام ہے تو وہ مقر شہادت اور جمیع احکام میں عبد (کامل) کے مانند ہوگا اور یہی حکم عتق کا ہے جو کہ رقیت کی ضد ہے اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اعتاق تجزی کو قبول نہیں کرتا چونکہ اعتاق کا اثر، عتق، تجزی کو قبول نہیں کرتا اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اعتاق ازالہ ملک کا نام ہے اور وہ تجزی کو قبول کرتا ہے حالانکہ محل (مملوک) سے کل ملک کے ازالہ سے ایک ایسا حکم متعلق ہو گیا ہے جو تجزی کو قبول نہیں کرتا اور وہ عتق ہے اور جب بعض ملک زائل ہوگئی تو علت کا ایک جزء پایا گیا لہٰذا عتق علت کی تکمیل تک موقوف رہے گا اور یہ بعض حصہ سے ملک کا زوال ایسا ہی ہے جیسے (بعض) اعضار وضو کا دھولینا اباحت صلوٰۃ کے لئے اور ایسا ہی ہے جیسا کہ اعداد طلاق تحریم کے لئے۔ اور یہ رقیت مالکیت مال کے منافی ہے اسلئے کہ غلام میں مال ہونے کی وجہ سے مملوکیت قائم ہے یہاں تک کہ غلام اور مکاتب تسری کے بھی مالک نہیں ہوتے اور انکا فریضہ حج بھی ادا نہیں ہوتا اسلئے کہ انمیں اصل قدرت معدوم ہوتی ہے اور وہ قدرۃ منافع بدنیہ ہیں اسلئے کہ وہ منافع مولیٰ کے ہوتے ہیں سوائے ان منافع کے جنکو مستثنیٰ کردیا گیا ہے اور وہ عبادات بدنیہ ہیں۔

تشریح :۔ واما الرق، رق کے معنے لغت میں ضعف کے ہیں یقال ثوبٌ رقیقٌ ای ضعیف النسج ومنہ رقۃ القلب، اور اصطلاح شرع میں عجز حکمی کا نام ہے یعنے شریعت نے غلام پر یہ حکم لگا دیا ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوسکتا اور اسمیں ادار شہادت وغیرہ کی اہلیت نہیں ہوتی اور رقیت دراصل ابتداءً حق اللہ ہے جو سزار کفر کے طور پر انسان پر طاری ہوتی ہے یعنے کفار نے اللہ تعالےٰ کی عبادت اور اس کی غلامی کو باعث ننگ اور سمجھا تو اس کی پاداش میں اللہ تعالےٰ نے اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا غلام بنا دیا مطلب یہ ہے کہ غلامی کا طوق ابتداءً کفار کی گردن میں پڑتا ہے اس کے بعد اگر وہ اسلام قبول بھی کرلے تب بھی

غلامی کا طوق اس کی اور اس کی اولاد کی گردن میں باقی رہتا ہے تاوقتیکہ اس کو آزاد نہ کر دیا جائے، ابتداءً مسلمان پر غلامی طاری نہیں ہوتی البتہ انتہاءً وبقاءً حق العبد ہونے کی وجہ سے مسلمان پر بھی غلامی طاری ہو سکتی ہے اگر کوئی کافر غلام مسلمان ہو گیا تو اب بھی غلام ہی رہے گا اور یہ ایسا ہی ہے کہ خراج ابتداءً مسلمان پر واجب نہیں ہو سکتا اسلئے کہ خراج ذلت کی علامت ہے البتہ اگر کوئی مسلمان خراجی زمین کو خریدے تو مسلمان پر خراج ہی واجب ہوگا۔

عجز حکمی کا مطلب یہ ہے کہ شریعت نے غلام کو بعض امور سے عاجز قرار دیا ہے اگرچہ غلام بظاہر آزاد سے تندرست و توانا ہی کیوں نہ ہو اور اسی رقیت کیوجہ سے انسان تملک و تذلل کا ہدف اور محل بنجاتا ہے۔

رقیت چونکہ غضب الٰہی کا نتیجہ اور کفر کا ثمرہ ہے لہٰذا اسمیں تجزی نہیں ہو سکتی یعنے یہ ممکن نہیں ہے کہ انسان کے نصف حصہ پر خدا کا غضب ہو اور نصف پر نہ ہو جیسا کہ علم اور جہل تجزی اور تقسیم کو قبول نہیں کرتے یعنے یہ بات ناممکن ہے کہ انسان کا نصف عالم اور نصف حصہ جاہل ہو لہٰذا یہ بات بھی ممکن نہیں ہے کہ انسان کا نصف حصہ غلام ہو اور نصف آزاد بخلاف ملک کے چونکہ ملک حق العبد ہے اور حق العبد تجزی کو قبول کرتا ہے لہٰذا ملک بھی تجزی کو قبول کرے گی یہی وجہ ہے کہ ایک غلام دو انسانوں کا مملوک ہو سکتا ہے۔

فقد قال محمد فی الجامع، مصنف علیہ الرحمہ جامع صغیر کا ایک جزیہ پیش کر کے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ رقیت کا غیر متجزی ہونا اور ملک کا متجزی ہونا ہمارے علماء ثلثہ کے نزدیک اجماعی مسئلہ ہے۔

جزیہ کا ماحصل یہ ہے کہ اگر کسی مجہول النسب نے یہ اقرار کیا کہ میرا نصف حصہ فلاں کا غلام ہے تو اس مقر کو عبد کامل شمار کیا جائے گا اور جسطرح عبد کامل کی شہادت معتبر نہیں ہوتی اور نہ اس کو حق ولایت حاصل ہوتا ہے اسی طرح اس مقر غلام کا حکم ہوگا اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اقرار کی وجہ سے جو رقیت ثابت ہوئی ہے وہ کامل غیر متجزی ہے اسلئے کہ اگر رقیت متجزی ہوتی تو دو نصف غلاموں کی شہادت بمنزلہ ایک آزاد کی شہادت کے ہوتی جیسا کہ دو عورتوں کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے برابر ہوتی ہے البتہ مقر لہ کی ملک نصف میں ثابت ہوگی اسلئے کہ ملک بالاتفاق متجزی ہے جیسا کہ رق اور عتق بالاتفاق غیر متجزی ہے ملک رق سے عام ہے اسلئے کہ رقیت صرف انسان میں متصور ہو سکتی ہے اور ملک انسان کے علاوہ دیگر اشیاء میں بھی پائی جاتی ہے۔

وکذلک العتق الذی ہو ضدہ، مصنف رح اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جسطرح رقیت تجزی کو قبول نہیں کرتی اسیطرح عتق ہو کہ رقیت کی ضد ہے تجزی کو قبول نہیں کرتی اسلئے کہ جسطرح رقیت ضعف حکمی کا نام ہے اسی طرح عتق قوت حکمیہ کا نام ہے جسطرح کہ عبد ضعف حکمی کیوجہ سے شہادت اور مالکیت وغیرہ کا اہل نہیں رہتا اسیطرح حر قوۃ حکمیہ کیوجہ سے مذکورہ چیزوں کا اہل ہو جاتا ہے اسلئے کہ جسطرح یہ ممکن نہیں ہے

کہ عبد میں ضعف حکمی نصف حصہ میں پایا جائے اور نصف نہ پایا جائے اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ حر میں نصف حصہ میں قوۃ حکمی پائی جائے اور نصف میں نہ پائی جائے۔

وقال ابو یوسف ومحمد الاعتاق لایتجزی الخ مصنف رح اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عتق کے غیر متجزی اور ملک کے متجزی ہونے میں علماء ثلثہ کا اتفاق ہے مگر اعتاق کے متجزی ہونے نہ ہونے میں صاحبین اور امام ابو حنیفہ رح کے درمیان اختلاف ہے صاحبین فرماتے ہیں کہ جب عتق جو کہ اعتاق کا اثر اور نتیجہ ہے تجزی نہیں ہے تو اعتاق میں بھی تجزی نہیں ہو سکتی لہٰذا صاحبین کے نزدیک اعتاق بعض اعتاق کل شمار ہوگا عتق کا غیر متجزی ہونا چونکہ بالاتفاق مسلم ہے لہٰذا عتق کا مؤثر یعنی اعتاق بھی غیر متجزی ہوگا اور اگر اعتاق کو متجزی تسلیم کیا جائے تو عتق کا متجزی ہونا لازم آئے گا۔

وقال ابو حنیفۃ الخ امام صاحب فرماتے ہیں کہ اعتاق متجزی ہے اسلئے کہ اعتاق کا اثر زوال ملک ہے نہ کہ عتق جیسا کہ صاحبین نے خیال کیا ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے اپنے غلام کا نصف حصہ آزاد کر دیا تو نہ نصف آزاد ہوگا اور نہ کل بلکہ وہ شہادت اور دیگر تمام احکام میں رقیق کے مانند ہوگا البتہ جتنے حصہ کو آزاد کر دیا ہے اس حصہ سے ملک زائل ہو جائے گی اسلئے کہ اعتاق کا اثر زوال ملک ہے اور وہ متجزی ہے اور عتق سعایہ پر موقوف رہے گا جب غلام اپنے باقی حصہ کی قیمت کما کر ادا کر دے گا تو آزاد ہو جائے گا اور مالک کی ملک بالکلیہ ساقط ہو جائے گی اسلئے کہ عتق حق اللہ ہے لہٰذا معتق کو حق اللہ میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہے البتہ ازالہ ملک یہ بندے کا حق ہے اسمیں بندہ تصرف کر سکتا ہے محل (مملوک) سے کل ملک کے زوال کے ساتھ ایک ایسا حکم متعلق ہے جو غیر متجزی ہے اور وہ عتق ہے۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اعتاق کا اثر ازالہ ملک ہے اور یہ تجزی کو قبول کرتا ہے، اگر کوئی شخص اپنے غلام کا نصف حصہ فروخت کر دے تو نصف حصہ سے ملکیت زائل ہو جائے گی، مگر عتق مملوک سے کل ملک کے زوال سے متعلق ہے یعنے جب مملوک سے کل ملک زائل ہو جائے گی تو عتق ثابت ہو جائیگا اگر غلام کا بعض حصہ آزاد کر دیا تو اسمیں عتق ثابت نہ ہوگا اسلئے کہ بعض حصہ سے زوال ملک کے نتیجہ میں کل سے زوال ملک نہ ہوگی بلکہ بعض ہی سے ہوگی اور عتق اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جبتک کہ ملک بالکلیہ زائل نہ ہو جائے اسلئے کہ عتق کی علت زوال ملک ہے اور عتق معلول ہے معلول اسوقت تک متحقق نہیں ہو سکتا جب تک کہ کل علت متحقق نہ ہو جائے اور اگر نصف حصہ سے زوال ملک کے نتیجہ میں نصف عتق تسلیم کر لیا جائے تو اجتماع ضدین لازم آجائے گا اسلئے کہ رق اور عتق آپس میں ضد ہیں جو محل واحد میں جمع نہیں ہو سکتی لہٰذا عتق علت کے مکمل ہونے تک موقوف رہے گا۔

وصار ذلک کغسل اعضاء الوضوء لاباحۃ اداء الصلوٰۃ، مصنف رح دو مثالوں کے ذریعہ اس بات کو

سمجھانا چاہتے ہیں کہ ازالۂ ملک (جو کہ متجزی ہے)، عتق کے ثبوت کے لئے (جو کہ غیر متجزی ہے) ایسا ہی ہے جیسا کہ غسل اعضاء وضو اباحت صلوٰۃ کے لئے۔ یعنے جسطرح غسلِ اعضاء متجزی ہے مثلاً ہاتھ دھونے اور چہرہ دھونے سے ان کا حدث زائل ہو جائے گا مگر نماز اس وقت تک جائز نہ ہوگی جبتک تمام اعضاء وضو کو نہ دھولیا جائے یہ نہیں ہو سکتا کہ اگر ہاتھ دھولئے تو ایک رکعت جائز اور ہاتھ اور چہرہ دھونے کی صورت میں دو رکعت جائز ہو جائیں، اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کا نصف حصہ آزاد کر دیا تو نصف حصہ سے زوال ملک ہو جائے گا مگر عتق اسوقت تک ثابت نہ ہوگا جب تک پورے غلام سے زوال ملک نہ ہو جائے۔

وکاعداد الطلاق للتحریم، یہ دوسری مثال ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اعداد طلاق میں تجزی ہے لیکن حرمتِ غلیظہ میں تجزی نہیں ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دیں تو طلاقیں واقع ہو جائیں گی مگر حرمتِ غلیظہ بغیر کمال عدد کے ثابت نہ ہوگی۔

ولہذا الرق ینافی مالکیۃ المال لقیام المملوکیۃ، مصنف رح مشائخ کے بیانِ اختلاف سے فارغ ہونے کے بعد رقیت کے احکام بیان فرما رہے ہیں، پہلا حکم یہ ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہو سکتا اسلئے کہ رقیت مالکیت کے منافی ہوتی ہے اور غلام چونکہ خود اپنے مولی کا مملوک ہوتا ہے لہٰذا اسمیں مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی ورنہ تو اجتماع ضدین لازم آئے گا اسلئے کہ مالکیت قدرت کی علامت ہے اور مملوکیت عجز کی علامت ہے اگر ایک شخص میں یہ دونوں جمع ہو جائیں تو اجتماع ضدین لازم آئے گا۔

حتے لایملک العبد الخ یہ اس بات پر تفریع ہے کہ مالکیت اور مملوکیت جمع نہیں ہو سکتی، یہی وجہ ہے کہ غلام اور مکاتب نیز مدبر مولی کی اجازت کے باوجود تسری کے مالک نہ ہوں گے اسلئے کہ تسری میں بھی ایک قسم کی ملکیت ہوتی ہے حالانکہ غلام اور مکاتب وغیرہ میں مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اور تسری کے معنے ہیں بطور سریہ باندی کو اپنے پاس رکھنا یعنے باندی کا مالک تو نہ ہو مگر وطی کے لئے اپنے پاس رکھ لے اسمیں بھی چونکہ ایک گونہ مالکیت کا شبہ ہے لہٰذا یہ بھی غلام کے لئے ممنوع ہے اور اسی طرح غلام اور مکاتب اگر حج کریں تو وہ حج فرض نہ ہوگا بلکہ نفل ہوگا اگرچہ مولی کی اجازت ہی سے کیوں نہ ہو اسلئے کہ غلام و مکاتب میں اصل قدرت و استطاعت موجود نہیں ہوتی حالانکہ حج کے لئے قدرت و استطاعت شرط ہے اسلئے کہ غلام کی قدرت اور استطاعت مولی کی ملک ہوتی ہے سوائے اس قدرت کے کہ جسکو مستثنیٰ کر دیا گیا ہے اور وہ نماز اور روزہ کی قدرت ہے حج کے قدرت مستثنےٰ میں شامل نہیں ہے۔

سوال ـــــــ نادار اور غریب شخص کو بھی حج کی قدرت نہیں ہوتی لیکن اگر کوئی نادار شخص کسی صورت سے حج کرے تو اسکا فرض ادا ہو جاتا ہے اگر بعد میں مالدار ہو گیا تو دوبارہ حج کرنا فرض نہیں ہے حالانکہ غلام اگر حج کرے تو اسکا حج فرض ادا نہیں ہوتا بلکہ آزاد ہونے کے بعد دوبارہ حج کرنا ہوتا ہے۔

جواب ـــــ حج فرض کی ادائیگی کے لئے قدرۃ علی المال شرط نہیں ہے بلکہ قدرۃ علی الادا شرط ہے فقیر کو قدرۃ علی الادا حاصل ہوتی ہے اور غلام کو قدرۃ علی الادا حاصل نہیں ہوتی ۔

وَالرِّقُّ لَا يُنَافِي مَالِكِيَّةَ غَيْرِ الْمَالِ وَهُوَ النِّكَاحُ وَالدَّمُ وَالْحَيٰوةُ وَيُنَافِي كَمَالَ الْحَالِ فِي اَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ الْمَوْضُوْعَةِ لِلْبَشَرِ فِي الدُّنْيَا مِثْلُ الذِّمَّةِ وَالْوِلَايَةِ وَالْحِلِّ حَتّٰى اَنَّ ذِمَّتَهٗ ضَعُفَتْ بِرِقِّهٖ فَلَمْ تَحْتَمِلِ الدَّيْنَ بِنَفْسِهَا وَضُمَّتْ اِلَيْهَا مَالِيَّةُ الرَّقَبَةِ وَالْكَسْبِ وَ كَذٰلِكَ الْحِلُّ يَتَنَصَّفُ بِالرِّقِّ حَتّٰى اَنَّهٗ يَنْكِحُ الْعَبْدُ اِمْرَأَتَيْنِ وَتُطَلَّقُ الْاَمَةُ تَنْتَيْنِ وَتَنْتَصِفُ الْعِدَّةُ وَالْقَسْمُ وَالْحَدُّ وَانْتَقَصَتْ قِيْمَةُ نَفْسِهٖ لِاَنَّهٗ اَهْلٌ لِلتَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ وَاسْتِحْقَاقِ الْيَدِ عَلَيْهِ دُوْنَ مِلْكِهٖ فَوَجَبَ النُّقْصَانُ بَدَلُ دَمِهٖ عَنِ الدِّيَةِ لِنُقْصَانٍ فِي اَحَدِ ضَرْبَيِ الْمَالِكِيَّةِ كَمَا تَنْتَصِفُ الدِّيَةُ بِالْاُنُوْثَةِ لِعَدَمِ اِحْدٰهُمَا وَهٰذَا عِنْدَنَا اَنَّ الْمَاذُوْنَ يَتَصَرَّفُ لِنَفْسِهٖ وَيَجِبُ لَهُ الْحُكْمُ الْاَصْلِيُّ لِلتَّصَرُّفِ وَهُوَ الْيَدُ وَالْمَوْلٰى يَخْلُفُهٗ فِيْمَا هُوَ مِنَ الزَّوَائِدِ وَهُوَ الْمِلْكُ الْمَشْرُوْعُ لِلتَّوَصُّلِ اِلَى الْيَدِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا الْعَبْدَ فِي حُكْمِ الْمِلْكِ وَفِي حُكْمِ بَقَاءِ الْاِذْنِ كَالْوَكِيْلِ فِي مَسَائِلِ مَرَضِ الْمَوْلٰى وَفِي عَامَّةِ مَسَائِلِ الْمَاذُوْنِ ،

ترجمہ :۔ اور رقیت غیر مال کی مالیت کے منافی نہیں ہے اور وہ غیر مال نکاح اور دم اور حیات ہے اور رقیت کمال حال کے منافی ہے ان کرامات کی اہلیت میں جو کہ انسان کے لئے دنیا میں موضوع جیسا کہ ذمہ، ولایت اور حل، یہاں ایک غلام کا ذمہ اس کے غلام ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے اور وہ ذمہ بذات خود دین کا متحمل نہیں ہوگا اور ملادی جائے گی اس ذمہ کے ساتھ مالیت رقبہ اور کسب اور اسی طرح رقیت کی وجہ سے حلت نصف رہ جاتی ہے یہاں تک کہ غلام دو عورتوں سے شادی کر سکتا ہے اور باندی کو دو طلاقیں دیجا سکتی ہیں اور عدت اور باری اور حد آدھی رہ جاتی ہے اور غلام کے نفس کی قیمت کم ہو جاتی ہے اسلئے کہ غلام مال میں تصرف کا اہل ہے اور مال پر قبضہ کا بھی مستحق ہے نہ کہ مال کی مالکیت کا، تو غلام کے خون کے عوض کا کم ہونا ضروری ہے آزاد کی دیت سے مالکیت کی دو قسموں میں سے ایک کے نقصان کیوجہ سے جیسا کہ انوثت کیوجہ سے دیت آدھی ہو جاتی ہے، مذکورہ دونوں قسموں میں سے ایک کے نہ ہونے کیوجہ سے اور یہ ہمارے نزدیک ہے اسلئے کہ ماذون اپنے نفس کے لئے تصرف کرتا ہے اور عبد ماذون کے لئے تصرف کا حکم اصلی ثابت ہوتا ہے اور وہ حکم اصلی قبضہ ہے اور مولی عبد ماذون کا زوائد میں خلیفہ ہوتا ہے اور وہ زائد شئے ملک ہے جو کہ قبضہ کے لئے بطور واسطہ مشروع ہوئی ہے اور اسی وجہ سے ہم نے غلام کو ملک کے حکم

میں اور بقار اذن کے حکم میں وکیل کے مانند کر دیا ہے مرض مولی اور ماذون کے اکثر مسائل میں۔

تشریح:۔ والرق لاینافی مالکیۃ غیر المال، ماقبل میں یہ بات بتلائی گئی تھی کہ رقیت مالکیت مال کے منافی ہے اس سے شبہ ہوا کہ رقیت غیر مال کے بھی منافی ہے یا نہیں اس کے لئے مصنف رح فرماتے ہیں کہ رقیت مالکیت غیر مال کے منافی نہیں ہے مثلاً غلام کو اس بات کا حق ہے کہ وہ مولی کی اجازت سے نکاح کرے اسی طرح غلام اپنے خون اور حیوٰۃ کا بھی مالک ہوتا ہے، غلام مذکورہ تینوں اشیار کے بارے میں مملوک نہیں ہوتا اسلئے کہ قضائے شہوت یہ فطری چیز ہے جس کے پورا کرنے کا غلام کو حق ہے، غلام ملک یمین کے طور پر قضار شہوت کرنے کا اہل نہیں ہوتا اب صرف نکاح ہی اس کا ذریعہ باقی رہتا ہے اسی طرح غلام اپنے دم اور حیوٰۃ کا بھی مالک ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ غلام حد اور سرقہ اور قصاص کا اقرار کر سکتا ہے اور مولی کو غلام کے خون اور زندگی کو تلف کرنے کا حق نہیں ہے بہرحال غلام بھی آزاد کے مانند بقار کا حق رکھتا ہے اور اپنے خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں ہے، البتہ رقیت ان کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جن کا شرافت دنیوی کی اہلیت میں دخل ہو ورنہ شرافت اخروی کا مدار تقوے پر ہے، اور دنیوی شرافت اور کرامت سے یہ مراد ہے کہ وہ صاحب ذمہ ہو صاحب ولایت ہو اور اس کو حلت کا حق ہو، غلام کا ذمہ چونکہ ناقص ہوتا ہے اسلئے اس میں مذکورہ تینوں چیزوں کی صلاحیت نہیں ہوتی اسی طرح دوسرے کے دَین کے واجب ہونے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتا جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہوجائے یا ذمہ ناقص کے ساتھ غلام کی مالیت اور اس کا کسب نہ ملا دیا جائے، اسی طرح حلت بھی رقیت کی وجہ سے نصف رہ جاتی ہے یعنے غلام کو چار کی بجائے دو بیبیوں کا حق ہے اور باندی دو طلاقوں کی مستحق ہوتی ہے خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام، امام شافعی رح کے نزدیک زوج کی حریت اور رقیت کا اعتبار ہے، مطلب یہ ہے کہ حرہ کی حلت جتنی طلاقوں سے فوت ہوجاتی ہے باندی کی اس کے نصف سے فوت ہوجائے گی تاکہ دونوں میں فرق ہو سکے، تین طلاق کا نصف اگرچہ ڈیڑھ ہے مگر چونکہ طلاق میں تنصیف نہیں ہوتی اسلئے دو مکمل کر دی گئیں نیز علیہ السلام نے فرمایا ہے طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان رواہ الترمذی، یہ حدیث امام شافعی رح پر حجت ہے اسلئے کہ امام شافعی رح طلاق اور عدت کے بارے میں شوہر کا اعتبار کرتے ہیں اسی طرح باندی کی باری بھی حرہ کی باری سے نصف ہوتی ہے اگر حرہ کے یہاں دو شب گذارتا ہے تو باندی کا حق ایک شب ہوگا اسی طرح باندی کی حد بھی حرہ سے نصف ہوتی ہے اسلئے کہ حد خدا کے انعامات کی ناشکری کی سزا ہے لہٰذا جس کے حق میں نعمت کامل ہوگی اس کی سزا بھی کامل ہوگی اور جس کی نعمت ناقص ہوگی اس کی سزا بھی ناقص ہوگی اسلئے کہ جس درجہ کے انعامات ہونگے ناشکری کیوجہ سے اسی درجہ کی معصیت ہوگی اور جس درجہ کی معصیت ہوگی اسی درجہ کی سزا ہوگی۔ حرہ پر نعمت حریت کیوجہ سے انعام کامل ہوتا ہے لہٰذا اگر حرہ نافرمانی اور ناشکری کرتی ہے تو اس کی

سزا بھی کامل ہوگی اور باندی چونکہ نعمتِ حریت سے محروم ہوتی ہے اسلئے باندی پر نعمت بہ نسبت حرہ کے کم ہوتی ہے لہٰذا اگر باندی نافرمانی کرے تو اس کی معصیت کم ہوتی ہے اور جب معصیت کم ہوتی ہے تو اس کی سزا بھی کم یعنے حرہ کی نصف ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ حرہ کو جس جرم میں سو کوڑے لگائے جاتے ہیں باندی کو پچاس لگائے جاتے ہیں مگر یہ تنصیف اسی سزا میں ہوگی جو قابل تنصیف ہو لہٰذا قطع ید میں تنصیف نہ ہوگی۔

وانتقصت قیمة نفسہ، اور غلام کے نفس کی قیمت آزاد کے مقابلہ میں کم ہوتی ہے اسلئے کہ غلام کا مرتبہ آزاد کے مرتبہ سے کم ہوتا ہے، اگر غلام کو خطأً قتل کردیا گیا تو اس کی دیت آزاد کی دیت سے کم از کم دس درہم کم ہوگی، آزاد کی دیت دس ہزار ہے تو غلام کی دس کم دس ہزار ہوگی۔

لانہ اہل للتصرف فی المال واستحقاق الید علیہ، مصنف رہ اس عبارت سے غلام کے مرتبہ کے کم ہونے کی دلیل بیان فرمارہے ہیں، اس کا ماحصل یہ ہے کہ غلام کی مالکیت میں نقصان ہوتا ہے اسلئے کہ مالکیت مال کی دو قسمیں ہیں، مالکیتِ مال، مالکیتِ غیر مال، مالکیت مال کا کامل درجہ یہ ہے کہ ملکیتِ رقبہ اور حق تصرف نیز قبضہ حاصل ہوں اور یہ آزاد کو حاصل ہوتے ہیں اور غلام کی مالکیت مال میں نقصان ہوتا ہے اسلئے کہ غلام کو حق تصرف اور قبضہ تو حاصل ہوتے ہیں مگر ملکیتِ رقبہ حاصل نہیں ہوتی اور مالکیت غیر مال غلام اور آزاد دونوں کو حاصل ہوتی ہے یعنے ملکیت متعہ بذریعہ نکاح کا حق دونوں کو حاصل ہوتا ہے البتہ غلام کو نکاح کیلئے مولیٰ کی اجازت ضروری ہوتی ہے اسلئے کہ دین مہر غلام پر واجب ہوتا ہے جس کی ادائیگی کے لئے غلام کو فروخت کرنے کی نوبت بھی آسکتی ہے جسمیں مولیٰ کا سراسر نقصان ہے لہٰذا مولے کی رضامندی ضروری ہوگی، اسی مذکورہ مالکیتِ مال میں نقصان کی وجہ سے غلام کا بدلِ دم بھی آزاد کے بدلِ دم سے کم از کم دس درہم کم ہوتا ہے اور عورت کو اگرچہ مالکیت مال کامل حاصل ہوتی ہے مگر مالکیت غیر مال یعنے ملکیت متعہ بالکل حاصل نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ ملکیت متعہ کا مدار ذکورت پر ہوتا ہے جو کہ عورت میں موجود نہیں ہوتی لہٰذا عورت کی مالکیت آزاد کی مالکیت کے اعتبار سے نصف ہوتی ہے جس کیوجہ سے عورت کی دیت مرد کے مقابلہ میں نصف ہوتی ہے، اگر غلام کو بھی مالکیت مال بالکل حاصل نہ ہوتی تو غلام کی دیت بھی آزاد کی دیت کی نصف ہوتی، اور غلام کا مال میں تصرف کا اہل ہونا یہ ہمارے نزدیک ہے اسلئے کہ عبد ماذون اصالةً نہ کہ نیابةً اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور مکسوب پر اسی کا قبضہ ہوتا ہے (امام شافعی رح کے نزدیک عبد ماذون کا تصرف اس کی اہلیت کیوجہ سے نہیں ہے بلکہ مولے کی نیابت کیوجہ سے ہوتا ہے وکیل کے مانند، اور کمائی پر قبضہ بطور امانت ہوتا ہے)

اور ماذون کے لئے حکم اصلی یعنے تصرف اور قبضہ ثابت ہوتا ہے اور ملک رقبہ جو کہ بہ نسبت قبضہ اور تصرف کے زوائد میں سے ہے مولیٰ کو حاصل ہوتی ہے اور مولے زوائد میں غلام کا قائم مقام ہوتا ہے اور وہ ملکیت رقبہ ہے جو کہ قبضہ اور تصرف کا وسیلہ ہے، ضرورتوں کے پورا ہونے کا تعلق قبضہ اور تصرف سے ہے،

اگر کوئی شخص مال کا مالک ہو مگر تصرف کا حق نہ ہو تو وہ شخص اپنی ضرورت پوری نہیں کر سکتا، جسطرح کہ ایسٹ انڈیا کمپنی نے ہندوستان پر قبضہ کرنے کے بعد اعلان کیا تھا کہ ملک بادشاہ سلامت کا ہے اور حکم اور تصرف کمپنی کا، ظاہر ہے کہ ایسی ملک سے کیا فائدہ کہ جسمیں تصرف نہ کر سکے، خلاصہ یہ کہ عبد تصرف اور قبضہ میں اصیل ہے اور ملک میں اپنے مولےٰ کا وکیل ہے۔

لہٰذا جعلنا العبد فی حکم الملک وفی حکم بقاء الاذن کالوکیل، مصنف علیہ الرحمہ اس بات پر تفریع فرمارہے ہیں کہ غلام کے لئے عدم اہلیت کیوجہ سے ملک ثابت نہیں ہو سکتی بلکہ ملکیت میں مولیٰ عبد کے قائم مقام ہوتا ہے اس تفریع کا خلاصہ یہ ہے کہ جب عبد کو حق ملک حاصل نہیں ہوتا تو وہ مرض مولےٰ کے مسائل اور عبد ماذون کے مسائل میں وکیل کے مانند ہوتا ہے، اگر غلام نے کوئی شئے خریدی تو حق تصرف غلام کو ہوگا اور ملکیت مولےٰ کی ہوگی اسلئے کہ غلام مالک بننے کا اہل نہیں ہوتا ہے غلام پر وکیل کے احکام نافذ ہوں گے مثلاً جسطرح مؤکل وکیل کی رضامندی کے بغیر تصرف پر حجر اور پابندی لگا سکتا ہے اسی طرح مولےٰ بھی غلام کے تصرف پر حجر لگا سکتا ہے غلام کی رضامندی کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر عبد ماذون نے مولےٰ کے مرض الموت میں غبن فاحش یا غبن یسیر کے ساتھ بیع وشراء کی تو اگر مولےٰ مقروض ہو تو عبد ماذون کی بیع وشراء درست نہ ہوگی اسلئے کہ مال کے ساتھ غرماء کا حق متعلق ہے اور اگر مولےٰ مقروض نہ ہو تو صرف تہائی مال میں غلام کا تصرف درست ہوگا لتعلق حق الورثاء یہ اسلئے کہ غلام بمنزلہ وکیل ہے، اور وکیل کو اتنا ہی اختیار ہوتا ہے جتنا کہ مؤکل کو ہوتا ہے لہٰذا مذکورہ دونوں حالتوں میں خود مولےٰ تصرف کرتا تو اس کا بھی یہی حکم ہوتا لہٰذا وکیل کا بھی یہی حکم ہوگا، خلاصہ یہ کہ جسطرح مؤکل کی حالت مرض میں وکیل کا حکم متغیر ہوجاتا ہے اسی طرح عبد ماذون کا حکم بھی مرض مولےٰ کی حالت میں متغیر ہوجائے گا، حالت صحت میں عبد وکیل کے مانند نہیں ہوگا۔

وفی عامۃ مسائل الماذون، عبد ماذون مسائل ماذون میں بقاء اذن کے حق میں وکیل کے مانند قرار دیا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ مولےٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اور عبد ماذون نے اپنے غلام کو اجازت دی پھر مولےٰ اول نے ماذون اول پر حجر لگا دی تو دوسرا ماذون مجور نہ ہوگا، یہ مسئلہ بالکل ایسا ہی ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی شخص کو کسی کام کا وکیل بنایا اور اس سے کہا اعمل برائیک، پھر وکیل نے اسی کام کا کسی دوسرے شخص کو وکیل بنادیا اس کے بعد مؤکل اول نے وکیل اول کو معزول کر دیا تو وکیل ثانی معزول نہ ہوگا البتہ اگر مؤکل اول مرگیا تو وکیل دونوں معزول ہوجائیں گے جسطرح کہ مولےٰ کے مرنے کی صورت میں دونوں ماذون معزول ہوجائیں گے۔ مسائل مذکورہ میں عبد ماذون کو بقاء اذن کے معاملہ میں وکیل کے مانند قرار دیا ہے مصنف رح نے بقاء الاذن اسلئے کہا ہے کہ عبد ماذون ابتداء اذن میں ہمارے نزدیک وکیل کے مانند نہیں ہے

اسلئے کہ وکیل کا تصرف اسی تجارت کے ساتھ مخصوص رہے گا جس کی اس کو اجازت دی ہے بخلاف ماذون کے اسلئے کہ ایک قسم کی تجارت کی اجازت تمام اقسام کی تجارت کی اجازت ہوگی بخلاف امام شافعیؒ کے، دوسرا فرق یہ ہے کہ اذن ہمارے نزدیک توقیت کو قبول نہیں کرتا مثلاً اگر ایک ماہ یا دو ماہ کی اجازت دی تو یہ ابدی اجازت سمجھی جائے گی یہاں تک کہ اس کو مجبور کیا جائے۔

وَالرِّقُّ لَا يُؤَثِّرُ فِي عِصْمَةِ الدَّمِ وَاِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِي قِيْمَتِهٖ وَاِنَّمَا الْعِصْمَةُ بِالْاِيْمَانِ وَالدَّارِ وَالْعَبْدُ فِيْهِ مِثْلُ الْحُرِّ وَلِذٰلِكَ يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا وَاَوْجَبَ الرِّقُّ نُقْصَانًا فِي الْجِهَادِ حَتّٰى لَا يَجِبُ عَلَيْهِ لِاَنَّ اِسْتِطَاعَتَهٗ فِي الْحَجِّ وَالْجِهَادِ غَيْرُ مُسْتَثْنَاةٍ عَلَى الْمَوْلٰى وَلِهٰذَا لَمْ يَسْتَوْجِبِ السَّهْمَ الْكَامِلَ مِنَ الْغَنِيْمَةِ وَانْقَطَعَتِ الْوِلَايَاتُ كُلُّهَا بِالرِّقِّ لِاَنَّهٗ عَجْزٌ حُكْمِيٌّ۔

ترجمہ:۔ اور رقیت عصمت دم میں مؤثر نہیں ہوتی البتہ دم کی قیمت میں مؤثر ہوتی ہے اور بہر حال عصمت ایمان اور دار الاسلام کی وجہ سے ہوتی ہے اور غلام ان دونوں میں سے ہر ایک میں آزاد کے مثل ہوتا ہے اور اس مماثلت کی وجہ سے ہی آزاد کو غلام کے عوض قصاصاً قتل کیا جاتا ہے، اور رقیت جہاد میں نقصان پیدا کرتی ہے یہانتک کہ غلام پر جہاد واجب نہیں ہے اسلئے کہ غلام کی استطاعت حج اور جہاد کے بارے میں مولےٰ کے حق سے مستثنیٰ نہیں ہے اور اسی (نقصان) کی وجہ سے غلام مال غنیمت میں کامل حصہ کا مستحق نہیں ہوتا اور ہر قسم کی ولایت رقیت کی وجہ سے منقطع ہو جاتی ہے اسلئے کہ رقیت حکمی کمزوری ہے۔

تشریح:۔ رقیت عصمت دم میں مؤثر نہیں ہے بلکہ غلام کا دم بھی اسی طرح معصوم ہے جسطرح آزاد کا دم معصوم ہے، مصنف علیہ الرحمہ والرق لا یوثر فی عصمۃ الدم سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ ہے۔

سوال ـــــ رقیت کیوجہ سے جب عبد کی دیت میں حر کی دیت کے مقابلہ میں کمی ہو جاتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حر عبد کے مساوی نہیں ہے لہٰذا یہ جائز نہ ہونا چاہیئے کہ غلام کے عوض قتل عمد میں آزاد کو قصاصاً قتل کیا جائے اسلئے کہ قتل مساوات کو چاہتا ہے اور ان کے درمیان مساوات ہے نہیں۔

جواب ـــــ رقیت عصمت دم کے منافی نہیں ہے لہٰذا رقیت نہ تو عصمت دم کو بالکلیہ معدوم کر سکتی ہے اور نہ اسمیں نقصان پیدا کر سکتی ہے البتہ قیمت دم میں مؤثر ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ عبد کی دیت حر کی دیت سے کم از کم دس درہم ضرور کم ہوگی اگرچہ فی نفسہٖ غلام کی قیمت دس ہزار درہم سے زیادہ ہی کیوں نہ ہو اگر آزاد مرد کی دیت دس ہزار ہوتی ہے تو غلام کی ۹۹۹۰ درہم ہوگی۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ عصمتِ موثمہ ایمان سے اور عصمتِ مقومہ دار الاسلام سے حاصل ہوتی ہے مومن اور

دارالاسلام کا باشندہ ہونے میں غلام آزاد کے مثل ہوتا ہے اسی وجہ سے رقیت کی وجہ سے عصمت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا البتہ مقدار قیمت میں رقیت کا اثر ظاہر ہوگا یعنے غلامی کیوجہ سے غلام کی دیت آزاد کی دیت سے کم ازکم دس درہم کم ہوجائے گی چنانچہ مقتول غلام کی اصل قیمت دس ہزار درہم یا اس سے بھی زیادہ ہو تب بھی ۹۹۹۰ سے زیادہ قاتل پر دیت واجب نہ ہوگی تاکہ غلام کا مرتبہ آزاد سے کم رہے، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ غلام عصمت دم میں آزاد کے مثل ہے تو غلام کے عوض قتل عمد میں آزاد کو قصاصاً قتل کیا جائے گا جیسے عورت کے عوض مرد کو قتل کیا جاتا ہے، غلام چونکہ اپنے منافع بدنیہ کا مالک نہیں صرف ان عبادات میں شریعت نے غلام کو منافع بدنیہ کا مالک بنایا ہے جن کا شریعت نے استثنار کیا ہے جیسے نماز، روزہ، یہی وجہ ہے کہ غلام حج کے لئے استثنار نہ ہونے کیوجہ سے اپنے منافع بدنیہ کا مالک نہیں ہوتا اسی وجہ سے اگر نفیر عام نہ ہو تو اپنے مولے کی اجازت کے بغیر جہاد میں شریک ہونے کا مجاز نہیں ہوتا البتہ اگر ایسی صورت پیدا ہوگئی کہ جہاد کا اعلان عام ہوگیا تو ایسی صورت میں غلام مولے کی اجازت کے بغیر جہاد میں شریک ہوسکتا ہے۔

بہرحال غلام کی رقیت اہلیت جہاد میں نقصان پیدا کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ مال غنیمت میں غلام کا مکمل حصہ نہیں ہوتا البتہ امام جو مناسب سمجھے دل جوئی کے طور پر کچھ دے سکتا ہے جسکو عطیہ اور رضخ سے تعبیر کرتے ہیں۔

وانقطعت الولایات کلہا الخ انسان کے لئے دنیوی شرافت تین طریقوں سے حاصل ہوتی ہے ذمہ اور حلت ان دو کا بیان ماسبق میں ہوچکا ہے، یہاں سے ولایت کا ذکر فرمارہے ہیں، غلام کا ذمہ آزاد کے مقابلہ میں ضعیف ہوتا ہے اور حلت آزاد کے مقابلہ میں نصف ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ ولایت متعدیہ غلام کو حاصل نہیں ہوتی اسلئے کہ جب غلام کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں ہے تو غیر پر کسطرح ولایت حاصل ہوسکتی ہے چنانچہ غلام کو نہ ولایت قضار حاصل ہوسکتی ہے نہ تزویج و شہادت اسلئے کہ ان میں قدرت ولایت کی ضرورت ہوتی ہے اور غلام میں قدرت ولایت نہیں ہوتی ہے چونکہ شریعت نے غلام پر عجز اور ضعف کا حکم لگایا ہے اگرچہ جسم کے اعتبار سے قوی اور توانا ہی کیوں نہ ہو۔

وَاِنَّمَا صَحَّ اَمَانُ الْمَاذُوْنِ لِاَنَّ الْاَمَانَ بِالْاِذْنِ يَخْرُجُ عَنْ اَقْسَامِ الْوِلَايَةِ مِنْ قِبَلِ اَنَّهٗ صَارَ شَرِيْكًا فِي الْغَنِيْمَةِ فَلَزِمَهٗ ثُمَّ تَعَدّٰى اِلٰى غَيْرِهٖ مِثْلُ شَهَادَتِهٖ بِهِلَالِ رَمَضَانَ وَعَلٰى هٰذَا يَصِحُّ اِقْرَارُهٗ بِالْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ وَبِالسَّرِقَةِ الْمُسْتَهْلَكَةِ وَبِالْقَائِمَةِ صَحَّ مِنَ الْمَاذُوْنِ وَفِي الْمَحْجُوْرِ اِخْتِلَافٌ مَعْرُوْفٌ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا فِيْ جِنَايَةِ الْعَبْدِ خَطَأً اَنَّهٗ يَصِيْرُ جَزَاءً لِجِنَايَتِهٖ لِاَنَّ الْعَبْدَ لَيْسَ مِنْ اَهْلِ ضَمَانِ مَا لَيْسَ بِمَالٍ اِلَّا اَنْ يَشَاءَ الْمَوْلٰى الْفِدَاءَ فَيَصِيْرُ عَائِدًا اِلَى الْاَصْلِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ حَتّٰى لَا يَبْطُلَ بِالْاِفْلَاسِ وَعِنْدَهُمَا

یَصِیْرُ بِمَعْنَی الْحَوَالَۃِ،

ترجمہ:۔ اور بہرحال عبد ماذون کا (حربی) کو امان دینا صحیح ہے اسلئے کہ امان اذن مولےٰ کیوجہ سے اقسام ولایت سے خارج ہوجاتا ہے اس طریقہ سے کہ عبد ماذون مال غنیمت میں شریک ہوگیا ہے چنانچہ (امان کا حکم) اولاً غلام کو لازم ہوگا اس کے بعد اس کے غیر کیجانب متعدی ہوگا جیساکہ عبد ماذون کا ہلال رمضان کی شہادت دینا اور اسی اصل کے مطابق عبد کا حدود اور قصاص کا اقرار صحیح ہے اور اسی طرح اس سرقہ (مسروقہ) کا جو ہلاک ہوگیا ہو اور اس سرقہ کا جو موجود ہو اقرار صحیح ہے اور عبد مجور کے اقرار کے بارے میں اختلاف معروف ہے اور اسی قاعدہ کے مطابق خطاً جنایت عبد کے بارے میں کہا ہے کہ وہ عبد اپنی جنایت کی جزار ہوگا اسلئے کہ عبد غیر مال کے ضمان کا اہل نہیں ہے مگر یہ کہ مولےٰ فدیہ دینا چاہے تو واجب اصل کیجانب لوٹ آئے گا ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہاں تک کہ یہ فدیہ افلاس سے باطل نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یہ حوالہ کے درجہ میں ہے۔

تشریح:۔ وانما صح امان، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال ــــــ عبد ماذون کافر حربی کو امان دے سکتا ہے اور یہ بھی ولایت علی الغیر ہے حالانکہ اس سے تمام ولایات منقطع ہیں تو اس عبد ماذون فی الجہاد کا امن دینا صحیح نہ ہونا چاہیئے جیساکہ امام ابوحنیفہ رح کے ایک قول اور صاحبین کی ایک روایت میں عبد مجور کا امان دینا صحیح نہیں ہے۔

جواب ــــــ جواب کا حاصل یہ ہے کہ عبد ماذون کا امان دینا باب ولایات سے نہیں ہے، عبد ماذون کا امان دینا اسلئے صحیح ہے کہ عبد ماذون مولےٰ کی اجازت کیوجہ سے مال غنیمت میں غازیوں کا شریک ہوگیا ہے گو کامل حصہ نہ سہی بلکہ رضخ اور عطیہ کے طور پر ہی کچھ حصہ سہی، جب عبد ماذون نے کافر حربی کو قتال میں امان دے دیا تو اس نے مال غنیمت سے اولاً اپنا حق ضائع کرکے اپنا نقصان کرلیا اس کے بعد نقصان دوسروں کی طرف متعدی ہوا اگر عبد ماذون حربی کافر کو امان نہ دیتا تو اس کا مال واسباب مال غنیمت میں شامل ہوتا جمیں سے اس عبد ماذون کو بھی حصہ ملتا اور دیگر مجاہدین کو بھی حصہ ملتا مگر اس نے امان دے کر اپنا بھی نقصان کرلیا اور دیگر مجاہدین کا بھی لہٰذا یہ باب ولایات سے نہیں ہوگا بخلاف مجور علیہ کے کہ اس کا امان دینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ عبد مجور رضخ اور عطیہ کا مستحق نہیں ہوتا۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ اگر غلام رمضان کے چاند دیکھنے کی شہادت دے تو اولاً اس غلام پر روزہ واجب ہوگا اس کے بعد دوسروں پر بھی واجب ہوگا جسطرح اس غلام کی شہادت صحیح ہے اسی طرح عبد ماذون کا امان دینا بھی صحیح ہے اسلئے کہ یہ باب ولایت سے نہیں ہے بلکہ یہ تو اولاً اپنے اوپر روزہ کو لازم کرنا ہے اس کے بعد دوسروں کیطرف روزہ کا حکم متعدی ہوتا ہے۔

وعلی ہذا الاصل الخ اور اسی اصل کے مطابق کہ جو شئے اولاً خود پر لازم ہوتی ہے وہ غیر کیجانب بھی متعدی

ہوجاتی ہے)، عبد ماذون اور مجور کا حدود و قصاص کا اقرار صحیح ہے اسلئے کہ اس اقرار کا ضرر اصالةً خود عبد کو لاحق ہوتا ہے اور تبعاً مولٰے کو لاحق ہوتا ہے اسی طرح عبد ماذون اور مجور کا سرقہ مستہلکہ کا اقرار کرنا صحیح ہے مثلاً یوں کہے کہ میں نے مال چرالیا ہے جس کو میں نے ختم کر دیا ہے اس اقرار کیوجہ سے قطع ید لازم ہوگا اور ضمان واجب نہ ہوگا، اسی طرح عبد ماذون سرقہ قائمہ کا بھی اقرار کر سکتا ہے مثلاً یوں کہے میں نے فلاں کے مال کا سرقہ کیا ہے اور وہ مال میرے پاس موجود ہے تو اس صورت میں مال مسروق منہ کو واپس کرایا جائے گا اور ہاتھ بھی کاٹا جائیگا البتہ اگر عبد مجور سرقہ قائمہ کا اقرار کرے تو اسمیں اختلاف ہے جوکہ معروف ہے اور وہ یہ ہے کہ، پہلی صورت یہ ہے کہ عبد مجور سرقہ کا اقرار کرے مگر ساتھ ہی یہ بھی کہے کہ مال مسروق ضائع ہوگیا ہے تو اس صورت میں بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا اور ضمان واجب نہ ہوگا۔ اور اگر مال موجود ہو تو اسمیں دو صورتیں ہیں مولٰے غلام کے سرقہ کی تصدیق کرتا ہے یا تکذیب، اگر تصدیق کرتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور مال واپس کیا جائے گا اور اگر تکذیب کرتا ہے تو اسمیں اختلاف ہے، امام صاحب فرماتے ہیں کہ ہاتھ کاٹا جائے گا اور مال واپس کیا جائے گا، اور امام ابو یوسف رح نے فرمایا ہاتھ کاٹا جائے گا اور مال واپس نہیں کیا جائے گا البتہ آزادی کے بعد مال مسروقہ کے مثل کا ضامن ہوگا، اور امام محمد رح نے فرمایا نہ قطع ید ہوگا اور نہ مال واپس کیا جائے گا بلکہ آزادی کے بعد مال کا ضامن ہوگا، امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ عبد مجور کا اقرار باطل ہے اسلئے کہ عبد مجور کا یہ اقرار کرنا کہ جو مال اس کے پاس ہے وہ سرقہ کا ہے یہ مولٰے پر اقرار ہے اسلئے کہ خود غلام اور جو کچھ اس کے پاس ہے وہ مولٰے کا ہے لہٰذا یہ اقرار علی الغیر ہوگا جیسا کہ عبد مجور غصب کا اقرار نہیں کر سکتا اسی طرح سرقہ کا بھی اقرار نہیں کر سکتا اور جب سرقہ کا اقرار صحیح نہیں ہے تو قطع ید بھی صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ قطع ید تو سرقہ میں ہوتا ہے لیکن عبد چونکہ عاقل بالغ ہے لہٰذا اپنے اقرار کیوجہ سے ماخوذ ہوگا اور آزادی کے بعد اس سے اس مال کا مثل لیا جائے گا، مزید تفصیل کے لئے فقہ کی کتابوں کیطرف رجوع کریں۔

وعلٰے ہذا قلنا فی جنایة العبد خطأً الخ اور اس قاعدہ پر کہ رقیت مالکیت مال کے منافی ہوتی ہے ہم نے کہا کہ اگر غلام نے کسی شخص کو خطأً قتل کر دیا تو غلام کو اس جنایت میں پکڑا جائے گا اور یہ غلام مقتول کے ورثار کا غلام ہوجائیگا البتہ اگر مولٰے غلام کا فدیہ دینا قبول کرے تو عبد قاتل کو مقتول کے ورثار کا غلام نہیں بنایا جائے گا اسلئے کہ غلام میں اس بات کی صلاحیت نہیں ہے کہ وہ ایسی شے کا ضامن ہو سکے جو مال نہ ہو، مثلاً زیر بحث مسئلہ میں مقتول چونکہ مال نہیں ہے لہٰذا عبد جانی جنایت کے عوض مال کا ضامن نہیں ہوگا حالانکہ قتل خطا میں جانی پر یا اس کے قبیلہ پر بدل جنایت واجب ہوتا ہے اور یہ مال مدفوع جانی کے حق میں صلہ (تبرع) ہوتا ہے گویا کہ جانی نے تبرعاً بلا عوض مال دے دیا ہے اسلئے کہ متلَف (مقتول) مال نہیں ہے اور مجنیٰ علیہ کے حق میں عوض ہے لہٰذا متلَف غیر مال ہونے کیوجہ سے عبد پر وجوب دیت کے منافی ہوگا اسلئے کہ عبد صلہ اور تبرع کا اہل نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ عبد کسی کو کوئی شے ہبہ نہیں کر سکتا اور نہ اس پر کسی عزیز و قریب کا کسوہ و نفقہ واجب ہوتا ہے اور مقتول کا دم

چونکہ مفت میں ضائع نہیں کیا جا سکتا یعنے مقتول مہدر الدم نہیں ہے اسلئے عوض متلف عبد پر واجب ہوگا اور عبد دفع مال کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے کہ وہ اہل صلہ میں سے نہیں ہے اور اس کا عاقلہ (قبیلہ) بھی نہیں ہے کہ اس پر دیت واجب کیجائے لہٰذا غلام ہی ولی جنایت کو بطور جزاء دیدیا جائے گا۔

الا ان یشاء المولیٰ، مصنف کے قول یصیر جزاء سے مستثنیٰ ہے مطلب یہ ہے کہ عبد ہر حال میں جزاء ہو جائیگا مگر اس صورت میں کہ مولیٰ فدیہ دینا چاہے۔

فیصیر الامر عائدا الی الاصل عند ابی حنیفۃ، یہ الا ان یشاء المولیٰ پر تفریع ہے مطلب یہ ہے کہ اگر مولیٰ فدیہ دینا قبول کرے تو یہ اصل کیطرف لوٹتا ہے اسلئے کہ قتل خطاء میں اصل ارش (فدیہ) ہی ہے غلام کو بطور جزاء ولی جنایت کو سپرد کرنا ضرورۃً ہے اسلئے کہ عبد صلہ کا اہل نہیں ہوتا لہٰذا اگر مولیٰ مفلس ہو جائے اور فدیہ ادا نہ کر سکے تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اب غلام کو جزاء نہیں بنایا جا سکتا ولی جنایت مولیٰ سے جو لے وصول کرے غلام بدستور مولیٰ کی ملک رہے گا۔ اسلئے کہ شے جب فرع سے اصل کی جانب دوبارہ لوٹ آتی ہے تو پھر فرع کی جانب نہیں لوٹتی بخلاف صاحبین کے، صاحبین مولیٰ پر ارش کا وجوب بطور حوالہ مانتے ہیں گویا کہ عبد نے مولیٰ پر ارش کو حوالہ کر دیا اور حوالہ کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر محتال علیہ دین کے ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو محیل کی طرف رجوع کیا جاتا ہے لہٰذا اگر مولیٰ قبول کرنے کے بعد فدیہ ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو غلام کو بطور جزاء اولیاء جنایت کو سپرد کر دیا جائے گا۔

اَمَّا الْمَرَضُ فَاِنَّہٗ لَا یُنَافِیْ اَہْلِیَّۃَ الْحُکْمِ وَلَا اَہْلِیَّۃَ الْعِبَارَۃِ لٰکِنَّہٗ لَمَّا کَانَ سَبَبَ الْمَوْتِ وَالْمَوْتُ عِلَّۃُ الْخِلَافَۃِ کَانَ مِنْ اَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ الْوَارِثِ وَالْغَرِیْمِ بِمَالِہٖ فَیَثْبُتُ بِہِ الْحَجْرُ اِذَا اتَّصَلَ بِالْمَوْتِ مُسْتَنِدًا اِلٰی اَوَّلِہٖ بِقَدْرِ مَا یَقَعُ بِہٖ صِیَانَۃُ الْحَقِّ فَقِیْلَ کُلُّ تَصَرُّفٍ وَاقِعٍ مِنْہُ یَحْتَمِلُ الْفَسْخَ فَاِنَّ الْقَوْلَ بِصِحَّتِہٖ وَاجِبٌ فِی الْحَالِ ثُمَّ التَّدَارُکُ بِالنَّقْضِ اِذَا احْتِیْجَ اِلَیْہِ وَکُلُّ تَصَرُّفٍ وَاقِعٍ لَا یَحْتَمِلُ الْفَسْخَ جُعِلَ کَالْمُعَلَّقِ بِالْمَوْتِ کَالْاِعْتَاقِ اِذَا وَقَعَ عَلٰی حَقِّ الْغَرِیْمِ اَوْ وَارِثٍ بِخِلَافِ اِعْتَاقِ الرَّاہِنِ حَیْثُ یَنْفُذُ لِاَنَّ حَقَّ الْمُرْتَہِنِ فِیْ مِلْکِ الْیَدِ دُوْنَ مِلْکِ الرَّقَبَۃِ وَکَانَ الْقِیَاسُ اَنْ لَا یَمْلِکَ الْمَرِیْضُ الصِّلَۃَ وَاَدَاءَ الْحُقُوْقِ الْمَالِیَّۃِ لِلّٰہِ تَعَالٰی وَالْوَصِیَّۃَ بِذٰلِکَ اِلَّا اَنَّ الشَّرْعَ جَوَّزَ ذٰلِکَ مِنَ الثُّلُثِ نَظْرًا لَہٗ وَلَمَّا تَوَلَّی الشَّرْعُ الْاِیْصَاءَ لِلْوَرَثَۃِ وَاَبْطَلَ اِیْصَاءَہٗ لَہُمْ بَطَلَ ذٰلِکَ صُوْرَۃً وَمَعْنًی وَحَقِیْقَۃً وَشُبْہَۃً حَتّٰی لَا یَصِحَّ بَیْعُہٗ مِنَ الْوَارِثِ اَصْلًا عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ وَبَطَلَ اِقْرَارُہٗ لَہٗ وَاِنْ حَصَلَ بِاسْتِیْفَاءِ دَیْنِ الصِّحَّۃِ وَتَقَوَّمَتِ الْجَوْدَۃُ فِیْ

حَقِّهِمْ كَمَا تُقَوَّمُ فِي حَقِّ الصِّغَارِ.

ترجمہ:۔ بہرحال مرض احکام کی اہلیت اور صحت قول کے منافی نہیں ہے مگر چونکہ مرض سبب موت ہے اور علت خلافت (نیابت) ہے لہٰذا مرض مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرض خواہ کے تعلق کے اسباب میں سے ہوگا چنانچہ جب مرض مفضی الی الموت ہوجائے تو اس مرض کی وجہ سے ابتداء مرض سے حجر ثابت ہوگا اتنی مقدار میں کہ جس سے (وارث و قرض خواہ) کے حق کی حفاظت ہوجائے لہٰذا کہا گیا ہے (یعنے یہ اصول بیان کیا گیا ہے) کہ مریض کیطرف سے ہر ایسا تصرف جسمیں احتمال فسخ ہو مثلاً بیع وشراء واجارہ وغیرہ فی الحال اسکی صحت کا قائل ہونا واجب ہے پھر بوقت ضرورت اس تصرف کو فسخ کرکے اس کا تدارک کرنا واجب ہے اور ہر ایسا تصرف کہ جو محتمل فسخ نہ ہو (مثلاً اعتاق) اس کو معلق بالموت (مدبر) کے مانند شمار کیا جائے گا جیساکہ اعتاق (فی حالۃ المرض) جبکہ قرض خواہ یا وارث کے حق پر ہوا ہو بخلاف اعتاق راہن کے اسلئے کہ یہ اعتاق نافذ ہوگا چونکہ مرتہن کا حق ملک ید (قبضہ) سے متعلق ہے نہ کہ ملک رقبہ سے، اور قیاس یہ تھا کہ مریض صلہ رحمی اور مالی حقوق اللہ میں حقوق کی ادائیگی اور ان کی وصیت کا مالک نہ ہو مگر شریعت نے مریض پر شفقت کرتے ہوئے ثلث مال میں وصیت کو جائز رکھا ہے مگر جبکہ شریعت نے ورثاء کیلئے خود وصیت کا ذمہ لے لیا تو ورثاء کیلئے وصیت کو خواہ صورۃ ہو یا معنی ہو یا حقیقۃ ہو یا شبہۃ ہو باطل قرار دیدیا یہاں تک کہ امام صاحب کے نزدیک قطعاً یہ جائز نہیں کہ مریض اپنے وارث کو کوئی شے فروخت کرے یا مریض اپنے وارث کیلئے اقرار کرے اگرچہ وہ اقرار دین صحت کے وصول کرنے کی صورت میں ثابت ہوا ہو اور جودت کی ورثاء کے حق میں قیمت لگائی جائے گی جیساکہ صغار کے حق میں قیمت لگائی جاتی ہے۔

تشریح:۔ اما المرض، عوارض سماویہ میں سے یہ آٹھواں عارض ہے، مرض بدن کی وہ کیفیت ہے جو طبیعت کو اعتدال سے خارج کر دیتی ہے۔

سوال ـــــــ مرض کی مذکورہ تعریف نسیان، جنون، اغماء، عتہ پر بھی صادق آتی ہے لہٰذا مذکورہ عوارض بھی امراض میں شامل ہیں پھر ان کو الگ کیوں کیا گیا ہے؟ نیز جب مذکورہ عوارض پر مرض کی تعریف صادق آرہی ہے تو تمام امراض کے احکام بھی یکساں ہونے چاہئیں حالانکہ زیر بحث مرض صحت قول کے منافی نہیں ہے برخلاف جنون واغماء وغیرہ کے کہ یہ صحت قول کے منافی ہیں۔

جواب ـــــــ نسیان، جنون، اغماء وغیرہ بھی اگرچہ طبی اصطلاح کے مطابق مرض میں شامل ہیں مگر یہاں زیر بحث مرض سے وہ مرض مراد ہے جو عقل میں مخل نہ ہو، نسیان، جنون واغماء وغیرہ چونکہ عقل میں مخل ہوتے ہیں لہٰذا زیر بحث مرض سے خارج رہیں گے جس کیوجہ سے ان کا حکم بھی مرض سے الگ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو مرض عقل میں مخل نہ ہو وہ نہ اہلیت حکم کے منافی ہے اور نہ صحت کلام کے، یہی وجہ ہے کہ مریض نماز روزہ وغیرہ کا مکلف ہوتا ہے اسی طرح اس کے قول کا بھی اعتبار ہوگا۔ اگر مریض اپنی بیوی کو طلاق دیدے یا اپنے غلام کو آزاد کر دے تو درست ہوگا البتہ مرض کی وجہ سے حسب موقع احکام میں تخفیف ہو جاتی ہے، مثلاً اگر مریض نماز میں قیام پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے اسی طرح رمضان کے روزے بھی مؤخر ہو سکتے ہیں۔

لکنہ لما کان الخ۔ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال — جب مرض کسی قسم کی اہلیت کے منافی نہیں ہے تو مرض کے سبب سے مریض کے مال سے نہ حق غیر متعلق ہونا چاہیئے اور نہ اس پر کسی قسم کی (حجر) پابندی لگانی چاہیئے بلکہ تندرست کے مانند مریض کو بھی اپنے مال میں ہر قسم کے تصرف کا حق ہونا چاہیئے۔

جواب — مال مریض میں خلافت ورثار والغرمار کا اصل سبب موت ہے اسلئے کہ موت اہلیت ملکیت کو باطل کر دیتی ہے جس کی وجہ سے ورثار اقرب الناس الی المیت ہونے کی وجہ سے، اور غرمار اس وجہ سے کہ میت کا مال غریم کے حق میں مشغول ہے، میت کے مال میں میت کے خلیفہ اور نائب ہو جاتے ہیں اور موت کا سبب چونکہ مرض ہوتا ہے لہٰذا مرض کو بھی سبب خلافت قرار دیدیا گیا ہے، اگر مریض کو تندرست کے مانند جمیع مال میں تصرف کا حق دیدیا جائے تو ورثار اور غرمار کے حق میں تصرف لازم آئے گا۔ مطلب یہ کہ مال میت کے ساتھ ورثار اور غرمار کے تعلق کا اصل سبب موت ہے اور موت کا سبب مرض ہے لہٰذا مرض بھی تعلق کا سبب قرار پایا، یہی وجہ ہے کہ مرض مریض کے لئے حجر (پابندی) کا سبب بنتا ہے جبکہ مرض مفضی الی الموت ہو جائے اور یہ حجر مرض الموت ابتدار سے ثابت ہوگا اور یہ حجر اور پابندی اتنی مقدار میں ثابت ہوگی جس سے غرمار اور ورثار کے حقوق کی حفاظت ہو سکے مثلاً اگر مریض کا پورا مال قرض میں مشغول ہے تو پورے مال پر حجر ہوگا اور اگر نصف مال مشغول ہے تو نصف مال پر حجر ہوگا علیٰ ہٰذا القیاس اسی طرح ورثار کا حق میت کے دو ثلث مال میں سے متعلق ہوتا ہے لہٰذا مریض ایک ثلث سے زیادہ میں تصرف کرنے کا حق نہیں رکھتا۔

فقبل کل تصرف الخ یہ کون المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغریم بمال المریض پر تفریع ہے اس تفریع کا خلاصہ یہ ہے کہ جب مرض بھی موت کے مانند مریض کے مال سے ورثار اور غرمار کے حق کا متعلق ہونے کا سبب ہے تو مریض کا ہر وہ تصرف جسمیں فسخ کا احتمال ہو (مثلاً ہبہ، وصیت، بیع بالنقصان وغیرہ)، تو ایسے تصرف کو درست تسلیم کرنا ہوگا اور بوقت ضرورت اس تصرف کو فسخ کر کے نقصان کی تلافی ضروری ہوگی، حالت مرض میں تصرف کو درست قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ موت اس مرض میں مشکوک ہے یہ ضروری نہیں کہ مریض اسی مرض میں فوت ہو جائے اور فی الوقت تصرف کے نفاذ

میں کسی کا کوئی نقصان بھی نہیں ہے اسلئے کہ مریض سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے اور انتقال کے بعد تصرف کو فسخ کر کے غرماء یا ورثاء کے نقصان کا تدارک کیا جاسکتا ہے لہٰذا مریض کا اپنے تمام مال کو ہبہ کر دینا یا بیع بالمحابات یعنی نقصان کے ساتھ فروخت کر دینا یا تمام مال کی وصیت کر دینا صحیح ہوگا، اگر مریض کا اسی مرض میں انتقال ہوگیا اور اسکا متروکہ مال قرض میں مشغول ہے یا دو ثلث سے زیادہ میں تصرف کیا تھا تو اس صورت میں قرض خواہوں یا ورثاء کا نقصان ہونے کی وجہ سے مریض کے مذکورہ تصرف کو بقدر نقصان فسخ کر کے قرضخواہوں یا ورثاء کے نقصان کی تلافی کردیجائیگی، مصنف نے ثم التدارک بالنقض الخ سے اسی کیطرف اشارہ کیا ہے۔

وکل تصرف واقع لایحتمل الفسخ الخ ماقبل میں مریض کے ایسے تصرف کا بیان تھا جسمیں احتمال فسخ ہو، اس عبارت سے اس تصرف کو بیان فرمارہے ہیں جسمیں احتمال فسخ نہ ہو۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر مریض نے کوئی تصرف کیا کہ جسمیں احتمال فسخ نہ ہو مثلاً غلام کو آزاد کردیا تو اس غلام کا وہی حکم ہوگا جو معتق بالموت یعنی مدبر کا ہوتا ہے جسطرح مدبر مولے کی حیات میں غلام رہتا ہے اور انتقال کے بعد آزاد ہوتا ہے، اور اگر مولی مقروض ہو یا مدبر دو ثلث سے خارج نہ ہو تو سعی کر کے آزاد ہوجاتا ہے اسی طرح معتق فی حالۃ المرض بھی مولی کی حیات میں، اگر مولی مقروض ہو یا دو ثلث سے زیادہ میں تصرف کیا ہو تو غلام ہی رہے گا اور مولے کے انتقال کے بعد غرماء یا ورثاء کے حق کی مقدار اپنی قیمت میں سعی کر کے آزاد ہوجائے گا اور اگر مولے مقروض نہ ہو تو عتق کے وقت ہی سے آزاد شمار ہوگا۔

بخلاف اعتاق الراہن الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال ـــــ آپ نے ابھی ماسبق میں فرمایا " ان الاعتاق ازا وقع علی حق غریم او وارث لاینفذ العتق فی الحال " یعنی اگر کسی مریض نے اپنا غلام آزاد کر دیا حال یہ کہ مریض مقروض ہے یا ورثاء کا حق مریض کے مال سے متعلق ہے تو فی الحال اعتاق نافذ نہیں ہوگا لہٰذا اسی قاعدہ کے مطابق راہن کا عبد مرہون کو آزاد کرنا بھی صحیح نہیں ہونا چاہئے اسلئے کہ عبد مرہون کے ساتھ مرتہن کا حق وابستہ ہے اعتاق کے نفاذ کی صورت میں مرتہن کے حق میں جو کہ غریم ہے تصرف لازم آتا ہے حالانکہ آپ راہن کے اعتاق کو جائز کہتے ہیں۔

جواب ـــــ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ اعتاق راہن کو اعتاق مریض پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ ان دونوں میں بڑا فرق ہے چونکہ غریم کا حق ملک رقبہ سے متعلق ہوتا ہے اور مرتہن کا حق ملک ید سے متعلق ہوتا ہے نہ کہ ملک رقبہ سے بلکہ ملک رقبہ راہن کے حق میں باقی رہتی ہے اور یہی راہن کے نفاذ اعتاق کی وجہ جواز ہے اسلئے کہ اعتاق کا تعلق ملک رقبہ سے ہوتا ہے جو راہن کو حاصل ہے اور ملک ید مرتہن کو حاصل جس سے اعتاق کا کوئی تعلق نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مفرور غلام کو آزاد کرنا

صحیح ہے حالانکہ مولے کو مفرور غلام پر ملک ید حاصل نہیں ہے مگر چونکہ ملک رقبہ حاصل ہے لہٰذا مفرور غلام کو آزاد کرنا درست ہے اگر اعتاق کا تعلق ملک ید سے ہوتا تو اعتاق صحیح نہ ہوتا۔
وکان القیاس ان لا یملک المریض الصلۃ الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کیطرف اشارہ فرما رہے ہیں۔
سوال ـــــ قیاس یہ تھا کہ جب مرض مال مریض سے غرماء اور ورثاء کے حق کے متعلق ہونے کا سبب ہے تو مریض کو صلہ رحمی اور خدا کے حقوق مالیہ جیسے زکوٰۃ، صدقۃ الفطر، کفارات وغیرہ کے ادا کرنے یا ان کی وصیت کرنے کا حق نہ ہونا چاہیئے حالانکہ مریض کو مذکورہ امور کا حق ہوتا ہے؟
جواب ـــــ مصنف الا ان الشرع سے مذکورہ شبہ کا جواب دے رہے ہیں، جواب کا خلاصہ یہ ہے:
عقلی دلیل ـــــ قیاس کا تقاضہ تو یہی تھا کہ مذکورہ امور کا مریض کو اختیار نہ ہوتا مگر چونکہ انسان لمبی لمبی امیدیں اور آرزوئیں رکھتا ہے اور موت آجانے کی وجہ سے بہت سی امیدوں کو پورا نہیں کرسکتا اور وہ ایسا معذور و مجبور ہوجاتا ہے کہ عبادات بدنیہ سے قاصر رہتا ہے لہٰذا شارع نے مریض کی حالت پر نظر شفقت کرتے ہوئے متروکہ مال کے ثلث میں تصرف کرنے اور بقدر اپنی آرزو اور تمنا کو پورا کرنے کا حق دیدیا ہے۔
نقلی دلیل ـــــ حضرت سعد بن وقاص سے امام ترمذی نے روایت کیا ہے کہ میں فتح مکہ کے سال ایسا مریض ہوا کہ مرنے کے قریب ہوگیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کیلئے تشریف لائے تو میں نے عرض کیا یا رسول اللہ میرے پاس مال بہت ہے اور دو لڑکیوں کے علاوہ میرا کوئی وارث نہیں ہے لہٰذا میں اپنے تمام مال کی وصیت کرنا چاہتا ہوں، آپ نے منع فرمایا پھر میں نے دو ثلث کی اجازت چاہی اس سے بھی منع فرمایا پھر نصف اجازت چاہی آپ نے اس سے بھی منع فرمایا، پھر ایک ثلث کی اجازت چاہی تو آپ نے اجازت مرحمت فرمائی اور فرمایا کہ ثلث بھی بہت ہے۔
ولما تولے الشرع الایصاء للورثۃ الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔
سوال ـــــ جب شارع نے مریض پر شفقت کرتے ہوئے ثلث مال میں تصرف کرنے کا حق دیدیا تو اس کو اس بات کا بھی اختیار ہونا چاہیئے کہ وہ ثلث مال میں خواہ ورثاء کیلئے وصیت کرے یا غیر ورثاء کیلئے، حالانکہ ورثاء کیلئے وصیت کرنے کی اجازت نہیں ہے۔
جواب ـــــ ابتداء اسلام میں جبکہ ورثاء کے حصہ کتاب اللہ میں مقرر نہیں تھے تو وصیت کی

ذمہ داری شارع نے مورث پر ڈالی تھی اللہ تعالیٰ نے فرمایا "کتب علیکم الوصیۃ اذا حضر احدکم الموت، الآیۃ" لیکن جب اللہ تعالیٰ نے ورثار کے حصے مقرر فرما دیئے تو "یوصیکم اللہ" کے ذریعہ مورث کی ذمہ داری کو ختم کر کے اللہ تعالیٰ نے خود ذمہ داری لے لی، اسی وجہ سے مورث کا وارث کیلئے وصیت کرنا باطل قرار دے دیا گیا۔ امام ترمذی رح وغیرہ نے ابوامامہ باہلی رض سے روایت کیا ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حق دار کو اس کا حق ادا کر دیا لہٰذا اب کسی مورث کو وارث کیلئے وصیت کی اجازت نہیں ہے۔

وصیت کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں اور چاروں ہی باطل ہیں جن کو مصنف بطل ذلک صورۃً و معنًی و حقیقۃً و شبہۃً، سے بیان فرما رہے ہیں۔

صورۃ وصیت کی یہ صورت ہے کہ مریض کسی شئے کو اپنے کسی وارث کے ہاتھ فروخت کر دے یہ فروختگی خواہ بمثل القیمۃ ہو یا بغیر مثل قیمت ہو، امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز نہیں ہے اسلئے کہ ورثار کا حق جسطرح ترکہ کی مالیت سے متعلق ہے اسی طرح عین اشیار سے بھی متعلق ہے یہی وجہ ہے کہ کوئی وارث دیگر ورثار کی رضامندی کے بغیر اپنے حصہ کے عوض کسی شئے کو نہیں لے سکتا، اور صاحبین رح کے نزدیک مثل قیمت کے ساتھ بیع جائز ہے اسلئے کہ اسمیں دیگر ورثار کا کوئی نقصان نہیں ہے چونکہ عین کی صورت میں وصیت ہے اسی لئے اس کا نام وصیت صورۃً رکھا گیا ہے۔

معنے، وصیت معنًی کی صورت یہ ہے کہ مریض کسی شئے کا وارث کیلئے بلا عوض اقرار کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ یہ شئے فلاں وارث کی ہے، امام صاحب کے نزدیک یہ بھی درست نہیں ہے اسلئے کہ بعض ورثار کیلئے اقرار کرنے میں مورث پر تہمت کذب ہے اسلئے کہ یہ ممکن ہے کہ مورث کا مقصد وارث کو وہ خاص شئے بغیر عوض دینا مقصود ہو، اور شبہۃ الحرام حرامٌ لہٰذا یہ صورت بھی حرام ہوگی۔ مذکورہ صورت چونکہ صورۃً اقرار ہے مگر معنًی وصیت ہے اسی لئے اس کا نام وصیت معنًی رکھا گیا ہے، یہ صورت امام شافعی رح کے نزدیک جائز ہے۔

وحقیقۃ، یعنے حقیقۃً کسی وارث کیلئے وصیت کرنا، یہ بھی جائز نہیں ہے اسکی صورت واضح ہے،

وشبہۃ، شبہۃً وصیت بھی جائز نہیں ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ مریض ردی مال کے عوض عمدہ مال وارث کو فروخت کر دے مثلاً عمدہ گندم دیکر خراب گندم لے لے، عام طور پر وصف ردارت اور جودت کا اعتبار نہیں ہوتا مگر چونکہ یہاں وصیت کا شبہ ہے اسلئے اعتبار ہوگا، اسی وجہ سے اسکا نام وصیت شبہۃً رکھا ہے، ممکن ہے کہ مریض کا ارادہ ہی وارث کو ردی گندم کے عوض عمدہ گندم دے کر فائدہ پہنچانا مقصود ہو۔

حتی لایصح بیعہ من الوارث اصلاً الخ، مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے وصیت کی چار قسموں کی مثالیں بیان فرمارہے ہیں، وصیت کی چاروں قسموں کی تشریح مع امثلہ اوپر بیان ہوچکی ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے (۱) مورث (مریض) کیلئے امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے وارث کے ہاتھ کوئی شے مثل قیمت یا غیر مثل قیمت فروخت کرے، صاحبین کے نزدیک مثل قیمت سے فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے (۲) اور اگر مریض یہ اقرار کرے کہ حالت صحت کا جو میرا قرض فلاں وارث کے ذمہ تھا وہ میں نے وصول کرلیا یا یہ اقرار کرے کہ فلاں شے جو میرے پاس ہے وہ میرے فلاں وارث کی ہے یہ اقرار باطل ہے اسلئے کہ مریض کے اس اقرار میں یہ تہمت ہے کہ ممکن ہے کہ مریض دین کی مقدار کو وارث سے ساقط کرنا چاہتا ہو یہ دوسری قسم یعنے وصیت معنےً کی مثال ہے (۳) وصیت کی تیسری قسم چونکہ بالکل واضح تھی اسلئے مصنف نے اس کی مثال نہیں دی، مطلب یہ کہ صراحۃً وصیت کرنا بھی باطل ہے۔

ولتقومت الجودۃ الخ یہ وصیت کی چوتھی قسم کی مثال ہے جس کی تفصیل "شبہۃً" کی تشریح میں گذر چکی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مریض عمدہ شے دیکر ردی شے وارث سے نہیں خرید سکتا اسلئے کہ اس میں نفع رسانی کی تہمت ہے جیساکہ ولی یا وصی صغیر کے عمدہ مال کو خود ردی مال کے عوض نہیں خرید سکتا چونکہ اسمیں بھی مقام تہمت ہے، جودت و ردارت کا گو عام بیوع میں اعتبار نہیں ہوتا مگر مذکورہ دونوں صورتوں میں چونکہ مقام تہمت ہے لہٰذا اعتبار ہوگا۔

وَامَّا الحَیضُ وَالنِّفَاسُ فَاِنَّهُمَا لَا یُعْدِمَانِ اَهْلِیَّةَ بِوَجْهٍ مَّا لٰکِنَّ الطَّهَارَةَ عَنْهُمَا شَرْطٌ لِجَوَازِ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فَیَفُوتُ الْاَدَاءُ بِهِمَا وَفِیْ قَضَاءِ الصَّلٰوةِ حَرَجٌ لِتَضَاعُفِهَا فَسَقَطَ بِهِمَا اَصْلُ الصَّلٰوةِ وَلَا حَرَجَ فِیْ قَضَاءِ الصَّوْمِ فَلَمْ یَسْقُطْ اَصْلُهٗ،

ترجمہ:۔ حیض اور نفاس کسی قسم کی اہلیت کو معدوم نہیں کرتے البتہ نماز روزہ کی ادا کیلئے ان دونوں سے طہارت شرط ہے لہٰذا حیض و نفاس کی وجہ سے ادا ساقط ہوجائے گی اور نمازوں کی قضا کا حکم دینے کی وجہ سے دن بہت ہوجانے کی وجہ سے حرج ہے لہٰذا نفس صلوٰۃ ہی ساقط ہوجائے گی البتہ روزہ کی قضا میں کوئی حرج نہیں ہے لہٰذا روزہ ساقط نہ ہوگا۔

تشریح:۔ عوارض سماویہ میں سے یہ نویں اور دسویں ہیں، یہ دونوں چونکہ صورۃً یکساں ہیں اسی وجہ سے ان دونوں کو ایک ساتھ بیان کیا ہے، حیض اور نفاس کی وجہ سے اہلیت میں کسی قسم کا خلل واقع نہیں ہوتا نہ اہلیت ادا متاثر ہوتی ہے اور نہ اہلیت وجوب اسلئے کہ یہ دونوں نہ تو ذمہ میں

کوئی خلل ڈالتے ہیں اور نہ عقل میں کسی قسم کا فتور پیدا کرتے ہیں اور انہی وجوہات کی وجہ سے اہلیت متاثر ہوتی ہے۔

لکن الطہارۃ الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک شبہ کا جواب دے رہے ہیں، شبہ یہ ہے کہ جب حیض ونفاس کسی قسم کی اہلیت کو باطل نہیں کرتے تو نماز اور روزہ کی ادا ساقط نہیں ہونی چاہیئے؟

جواب ــــ نماز اور روزہ کی صحت ادار کیلئے چونکہ طہارت شرط ہے لہٰذا حالتِ حیض ونفاس میں نماز وروزہ کی ادا ساقط ہوجاتی ہے اذا فات الشرط فات المشروط، نماز کیلئے طہارت عن الحیض کا شرط ہونا بخاری ومسلم شریف کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے" ان فاطمۃ بنت قیس قالت یا رسول اللہ انی امراۃ استحاض فلا اطہر افادع الصلوٰۃ فقال لا انما ذلک عرق ولیس بحیض فاذا اقبلت حیضتک فدعی الصلوٰۃ واذا ادبرت فاغسلی عنک الدم ثم صلی، اور نماز میں طہارت کی شرط قیاس کے موافق ہے اسلئے کہ نماز حدث کے ساتھ ادا نہیں ہوتی البتہ روزہ کیلئے حیض سے طہارت کی شرط خلاف قیاس ہے اسلئے کہ روزہ تو حدث اور جنابت کے ساتھ ادا ہوجاتا ہے۔

روزہ کیلئے حیض سے طہارت کا شرط ہونا ترمذی کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے" عن عائشۃ رض قالت کنا نحیض عند رسول اللہ صلعم ثم نطہر فیامرنا بقضاء الصیام ولا یامرنا بقضاء الصلوٰۃ (کذا روی المسلم عنہا) اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں اول یہ کہ عورتیں حالتِ حیض میں روزہ نہیں رکھا کرتی تھیں اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ روزہ کیلئے طہارت عن الحیض شرط ہے اور دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ روزہ کی قضاء نہیں ہے نماز کی قضاء ہے۔

وفی قضاء الصلوٰۃ حرج الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے بھی ایک شبہ کا جواب دینا چاہتے ہیں، شبہ ــــ شبہ یہ ہے کہ جب نماز اور روزہ دونوں کیلئے طہارت شرط ہے تو پھر روزہ کی قضا کیوں واجب ہے حالانکہ نماز کی قضاء واجب نہیں ہے۔

جواب ــــ ایام حیض ونفاس کی نمازیں چونکہ کثیر ہوجاتی ہیں جن کی ادائیگی میں حرج ہے لہٰذا دفعاً للحرج شارع رحمۃً وشفقۃً نماز کو بالکلیہ ساقط کردیا بخلاف روزہ کے کہ اس کے ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اسلئے کہ گیارہ مہینوں میں چند دن کے روزے ادا کرنا آسان ہے اسی لئے روزوں کی قضا ساقط نہیں ہوئی، اسی طرح نفاس کا معاملہ ہے اول تو رمضان میں نفاس کا وقوع اتفاقی ہے پھر نفاس کی اقل مدت کی کوئی حد نہیں ہے چند روز بھی ہوسکتا ہے اور اگر پورے رمضان کو گھیر بھی لے تب بھی گیارہ مہینوں میں ایک مہینہ کی قضاء مشکل نہیں ہے۔

وَاَمَّا الْمَوْتُ فَاِنَّهٗ عَجْزٌ خَالِصٌ يسقط به مَا هُوَمِنْ بَابِ التكليفِ لِفواتِ غرضه وهو الاداء عن اختيارٍ ولهٰذا قُلنا اِنَّهٗ يَبْطُلُ عَنْهُ الزكوٰةُ وسَائِرُ الوجوه القُرَبِ وَاِنَّمَا يَبقى عَلَيْهِ المَاثَمُ وَمَا شُرِعَ لِحَاجَةِ غَيْرِهٖ اِنْ كَانَ حَقًّا مُتَعَلِّقًا بالعَيْنِ يَبقىٰ بِبَقَائِهٖ لاَنَّ فِعْلَهٗ فِيْهِ غير مقصُودٍ وَاِنْ كَانَ دينًا لَمْ يَبْقَ بِمُجَرَّدِ الذمة حَتّٰى يَنْضَمَّ اِلَيْهِ مَالٌ اَوْمَا يؤكّد به الذمم وهُوَ ذِمَّةُ الكفيل ولهٰذا قَالَ ابُوحنيفةَ اِنَّ الكفالةَ بالدَّيْنِ عَنِ الميتِ لاتصِحُّ اِذا لَمْ يَخْلُفْ مَالاً اَوْ كفيلاً كانَ الدين عنه ساقط،

ترجمہ:- اور بہر حال موت یہ عجز محض ہے اور بوجہ اس عجز کے تکلیف کی غرض (جو کہ وہ ادار بالاختیار ہے) فوت ہو جانے کی وجہ سے ہر وہ حکم ساقط ہو جائے گا جو تکلیف کی قسم سے ہے اور اسی (تکلیف کی غرض کے فوت ہو جانے کی وجہ سے) ہم نے کہا کہ میت سے زکوٰۃ اور عبادت کی تمام اقسام ساقط ہو جائیں گی اور میت کے ذمہ محض گناہ باقی رہ جائے گا اور وہ حق بھی ساقط ہو جائے گا جو میت پر غیر کی حاجت کیلئے مشروع کیا گیا ہو، اگر حق مشروع لحاجۃ الغیر ایسا حق ہو جو کسی عین شے سے متعلق ہو تو وہ حق اس شے کے باقی رہنے تک باقی رہے گا اسلئے کہ اس عین شے میں بندہ کا فعل مقصود نہیں ہے اور اگر وہ حق (عین شے سے متعلق نہ ہو) بلکہ میت کے ذمہ میں دین ہو تو وہ حق محض ذمہ پر باقی نہیں رہے گا جب تک کہ اس ذمہ کے ساتھ مال یا وہ چیز متعلق نہ ہو جس کے ذریعہ ذمہ مؤکد ہوتا ہے، اور وہ چیز کفیل کا ذمہ ہے، اور اسی وجہ سے کہ (ذمہ فی نفسہا متحمل دین نہیں ہوتا) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر میت نے مال یا کفیل نہ چھوڑا تو میت کی جانب سے (دین کا) ذمہ داری لینا صحیح نہیں ہے گویا کہ میت سے دین ساقط ہے۔

تشریح:- موت عوارض سماویہ میں سے گیارہواں اور آخری عارض ہے، موت کی تشریح میں علماء کا اختلاف ہے اکثر اہل سنت والجماعت کا قول یہ ہے کہ موت وجودی اور مخلوق ہے اور حیات کی ضد ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "خلق الموت والحیاۃ" نیز علیہ السلام نے "یؤتی بالموت یوم القیمۃ فی صورۃ کبش املح فیذبح" موت کو قیامت کے روز ابلق مینڈھے کی شکل میں لایا جائے گا اور ذبح کر دیا جائے گا" اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ موت وجودی شے ہے، اور جو لوگ موت کی تشریح زوال حیات سے کرتے ہیں وہ تفسیر باللازم کرتے ہیں اور بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ موت عدمی ہے یعنے عدم حیات کا نام موت ہے، اس صورت میں آیت میں مذکور "خلقَ" کے معنی قَدَّرَ کے ہوں گے

صاحب مسلم الثبوت کا یہی قول ہے، اس باب میں صحیح ترین قول یہ ہے کہ جو لوگ موت کو عدمی کہتے ہیں ان کی مراد عدم محض اور فنا محض نہیں ہے بلکہ عدم سے مراد مفارقت روح عن البدن اور انتقالِ روح من دار الی دار ہے یہی وجہ ہے کہ میت کو احکام آخرت کیلئے زندہ شمار کیا جاتا ہے۔

فانہ عجز خالص، موت عجز خالص ہے میت میں کسی قسم کی بھی قدرت نہیں رہتی، عجز خالص کی قید سے صغر، مرض، جنون اور رقیت سے احتراز ہوگیا، مذکورہ عوارض میں بھی عجز ہے مگر عجز محض نہیں ہوتا بلکہ من وجہٍ قدرت باقی رہتی ہے اور کسی نہ کسی وقت اس عجز کے زوال کی امید ہوتی ہے بخلاف موت سے حاصل شدہ عجز کے۔

یسقط بہ ما ہو من باب التکلیف، مصنف ؒ اس عبارت سے میت سے متعلق احکام کے اقسام اور انکے حکم کو بیان فرما رہے ہیں، میت سے جو احکام متعلق ہوتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں (۱) احکام الدنیا (۲) احکام الآخرہ، پھر احکام الدنیا کی چار قسمیں ہیں (۱) حقوق اللہ جیسے نماز روزہ وغیرہ ان کا حکم یہ ہے کہ موت کیوجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اسلئے کہ حقوق اللہ کے وجوب کی غرض یہ ہے کہ بندہ اپنے قصد و اختیار سے واجب کو ادا کرے اور قصد و اختیار موت کی وجہ سے ختم ہوگیا ہے لہٰذا حقوق اللہ بھی ساقط ہو جائیں گے، یہی وجہ ہے کہ میت سے گذشتہ اور آئندہ ایام کی زکوٰۃ، روزہ، نماز وغیرہ تمام حقوق اللہ ساقط ہو جاتے ہیں محض آخرت کا گناہ باقی رہ جاتا ہے۔

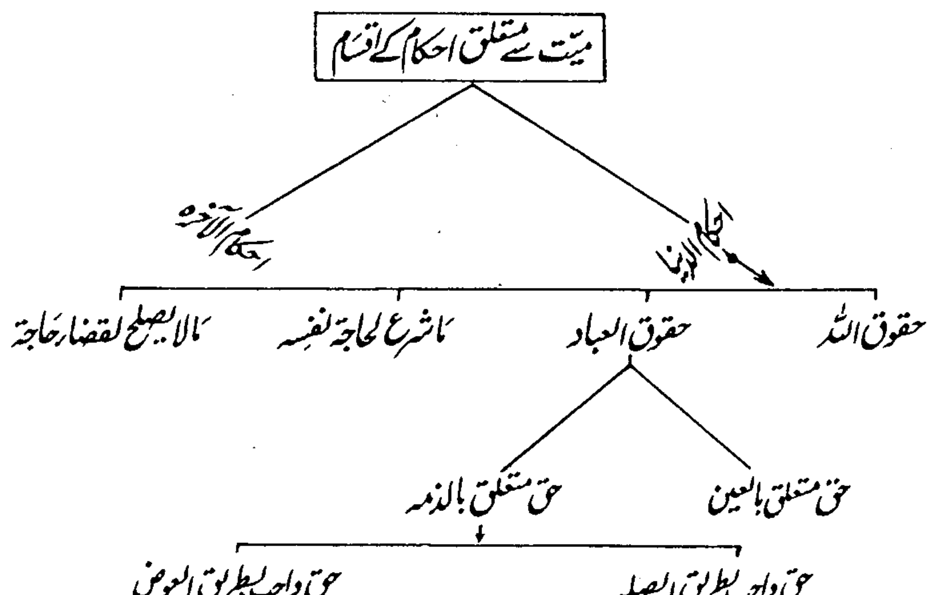
(۲) احکام اربعہ میں سے وہ احکام ہیں جو میت پر دوسروں کیلئے واجب ہوتے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں اول وہ حقوق جو عین شے سے متعلق ہوں اس قسم کا حکم یہ ہے کہ وہ شے جبتک باقی رہے گی حق بھی باقی رہے گا اور جب وہ شے ختم ہو جائے گی تو حق بھی ختم ہو جائے گا جیساکہ شے مرہون یا شے مستاجر یا بیع جو مشتری کو سپرد نہ کی ہو یا ودیعت وغیرہ، مطلب یہ کہ اگر میت کے پاس کوئی شے رہن رکھی ہوئی تھی یا میت نے اجرت پر لی تھی یا کسی کی کوئی شے غصب کر لی تھی یا میت نے کوئی شے فروخت کر دی تھی مگر ابھی مشتری کو سپرد نہیں کی تھی یا میت کے پاس امانت رکھی ہوئی تھی، مذکورہ تمام صورتوں میں صاحب حق کا حق مذکورہ اشیاء کے عین کے ساتھ متعلق رہے گا جبتک وہ اشیاء موجود رہیں گی وہ صاحب حق کی شمار ہوں گی، لہٰذا مذکورہ اشیاء ترکہ یا وصیت یا تجہیز و تکفین کے اخراجات میں شامل نہ ہوں گی اسلئے کہ حقوق العباد میں شے مقصود ہوتی ہے نہ کہ فعل بخلاف حقوق اللہ کے ان میں فعل مقصود ہوتا ہے یعنے اللہ تعالےٰ کو دیکھنا مقصود ہوتا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے یہ فعل کرتا ہے یا نہیں۔

دوم وہ حقوق جو ذمہ سے متعلق ہوں اس کی بھی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ اس کا وجوب بطور صلہ ہوا ہو جیسے نفقۃ الصغار و نفقۂ زوجہ وغیرہ یا وجوب بطور عوض ہوا ہو جیساکہ دیون واجبہ مثلاً ثمن بیع یا مہر یا قرض وغیرہ، جو حق ذمہ سے متعلق ہوتا ہے اگر میت نے مال یا کفیل نہ چھوڑا ہو تو وہ حق ساقط

ہوجاتا ہے اسلئے کہ موت کی وجہ سے ذمہ ضعیف ہوجاتا ہے اور یہ ضعف اس ضعف سے زیادہ ہوتا ہے جو رقیت سے حاصل ہوتا ہے اسلئے کہ رقیت کی وجہ سے جو ضعف لاحق ہوتا ہے اس کے زوال کی امید ہوتی ہے بایں طور کہ مولےٰ غلام کو آزاد کردے بخلاف اس ضعف کے جو موت کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے اس کے زوال کی عادۃً امید نہیں ہوتی لہٰذا جب عبد کا ذمہ بغیر انضمام مالیت یا کسب کے دَین کا متحمل نہیں ہوتا تو میت کا ذمہ بطریق اولےٰ متحمل نہیں ہوگا۔

ولہٰذا قال ابوحنیفۃ، یہ اس بات پر تفریع ہے کہ جب میت کا ذمہ بدون انضمام مالیت یا کفیل کے دَین کا متحمل نہیں ہوتا تو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر میت نے مال یا کفیل نہ چھوڑا تو میت کی جانب سے دَین کی کفالت صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کفالت ضم الذمہ الی الذمہ فی المطالبہ کو کہتے ہیں، جب میت ہی کا ذمہ باقی نہ رہا اور میت سے ہی مطالبہ درست نہ رہا تو کفیل کا ذمہ کس کے ذمہ سے متعلق ہوگا اور کفیل سے مطالبہ کیسے درست ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ میت نے مال یا حالت حیاۃ کا کفیل چھوڑا ہو تو اس صورت میں میت کا ذمہ کامل ہے یہی وجہ ہے کہ اس صورت میں میت کی کفالت درست ہے ورنہ تو دنیوی احکام کے اعتبار سے دین ساقط ہوجائے گا۔

صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک میت مفلس کی کفالت درست ہے خواہ مال اور کفیل چھوڑا ہو یا نہ چھوڑا ہو، دلائل کیلئے مطولات کیطرف رجوع کریں۔



بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فتكفل عنه رجل تصح لان ذمته في حقه كاملة وانما ضمت اليه المالية في حق المولى وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل الا ان يوصي به فيصح من الثلث،

ترجمہ:۔ بخلاف اس عبد محجور کے جس نے دَین کا اقرار کیا اور کسی شخص نے اس کی کفالت کرلی تو یہ صحیح ہے اسلئے کہ اس عبد کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے اس کے ذمہ کے ساتھ مالیت کا انضمام مولی کے حق میں ہے اور اگر غیر کا حق بندہ پر بطور صلہ مشروع کیا گیا ہو تو وہ (موت) کی وجہ سے باطل ہوجائے گا مگر یہ کہ میت نے وصیت کی ہو تو ثلث ترکہ سے وصیت پوری کیجائے گی۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال ـــــــ عبد محجور اور میت جب ضعف ذمہ میں مساوی ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ میت کیجانب سے کفالت صحیح نہیں ہے اور عبد محجور کی صحیح ہے؟

جواب ـــــــ عبد محجور نے اگر دین کا اقرار کیا اور کسی شخص نے اس کی کفالت کی تو صحیح ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ عبد کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے چونکہ وہ زندہ، عاقل بالغ اور مکلف ہے نیز اگر مولی دَین کی تصدیق کر دے یا آزاد کر دے تو فی الحال مطالبہ بھی صحیح ہے، جب مطالبہ صحیح ہے تو کفالت بھی صحیح ہے اسلئے کہ کفالت کی صحت کا مدار مطالبہ کی صحت پر ہے یعنے جس سے مطالبہ صحیح ہے اس کی کفالت بھی صحیح ہے بخلاف میت کے کہ اس سے چونکہ مطالبہ صحیح نہیں ہے لہذا کفالت بھی صحیح نہیں ہے اور اگر مولے اقرار دین کی تصدیق نہ کرے اور فی الحال آزاد بھی نہ کرے تو عبد محجور سے مطالبہ اگرچہ فی الحال درست نہیں ہے مگر یہ ممکن ہے کہ جب بھی مولے آزاد کر دے اس وقت مطالبہ کیا جاسکے۔ لہذا عبد محجور کی کفالت درست ہے اور کفیل سے فی الحال مطالبہ بھی درست ہے اسلئے کہ عبد محجور سے فی الحال مطالبہ نہ کرنے کی وجہ عدم تملک و افلاس ہے اور یہ مانع کفیل کے حق میں موجود نہیں ہے۔

وانما ضمت الیہ المالیۃ الخ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال ـــــــ بقول آپ کے عبد محجور کا ذمہ کامل ہوتا ہے تو اس کے ذمہ کے ساتھ انضمام مالیت رقبہ کیوں ضروری ہے؟

جواب ـــــــ عبد محجور کا ذمہ اپنے حق میں تو کامل ہے چونکہ وہ زندہ، عاقل، بالغ اور مکلف ہے مگر مولے کے حق میں کامل نہیں ہے اسلئے کہ اگر مولے کے حق میں بھی کامل مان لیا جائے تو فی الحال عبد محجور سے مطالبہ درست ہونا چاہیئے جیسا کہ آزاد سے مطالبہ درست ہوتا ہے لہذا عبد محجور بھی آزاد

ہونا چاہیئے حالانکہ اسمیں مولے کا نقصان ہے، مولے کو نقصان سے بچانے کیلئے مولے کے حق میں ذمہ کے ساتھ مالیت رقبہ کو ملا لیا گیا ہے اس کا فائدہ یہ ہوا کہ فی الحال مطالبہ درست نہیں رہا ورنہ تو عبد کو مولیٰ کی مرضی کے بغیر فروخت کرنا صحیح ہوتا، جب مولے کے حق میں مالیت رقبہ کو شامل کر لیا گیا تو اب غلام کو فروخت کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وان کان شرع علیہ بطریق الصلۃ الخ یہ احکام الدنیا کی اقسام اربعہ میں سے دوسری (یعنی حقوق العباد) کی قسم ثالث ہے اور وان کان شرع کا عطف ان کان حقا پر ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے، مریض پر اگر حق غیر بطور صلہ رحمی واجب تھا مثلاً نفقۃ المحارم اور اولاد صغار کا صدقۃ الفطر، یہ حق موت کی وجہ سے ساقط ہو جائے گا اگر محارم کا نفقہ میت کے ذمہ گذشتہ ایام کا ہو یا آئندہ کا ساقط ہو جائے گا، محارم کو یہ حق نہیں ہے کہ میت کے متروکہ مال سے اپنے حق کو وصول کریں، البتہ اگر میت نے وصیت کی ہو اور وصیت ان کے لئے جائز بھی ہو تو ثلث مال میں وصیت نافذ ہوگی۔

وَاَمَّا الَّذِی شُرِعَ لَہٗ فَبِنَاءً عَلٰی حَاجَتِہٖ وَالْمَوْتُ لَا یُنَافِی الْحَاجَۃَ فَبَقِیَ لَہٗ مَا یَنْقَضِی بِہِ الْحَاجَۃُ وَلِذٰلِکَ قُدِّمَ جِہَازُہٗ ثُمَّ دُیُوْنُہٗ ثُمَّ وَصَایَاہُ مِنْ ثُلُثٍ ثُمَّ وَجَبَتِ الْمَوَارِیْثُ بِطَرِیْقِ الْخِلَافَۃِ عَنْہُ نَظَرًا لَّہٗ وَلِہٰذَا بَقِیَتِ الْکِتَابَۃُ بَعْدَ مَوْتِ الْمَوْلٰی وَبَعْدَ مَوْتِ الْمُکَاتَبِ عَنْ وَفَاءٍ وَقُلْنَا اِنَّ الْمَرْأَۃَ تُغَسِّلُ زَوْجَہَا بَعْدَ الْمَوْتِ فِیْ عِدَّتِہَا لِاَنَّ الزَّوْجَ نَبْقٰی مِلْکُہٗ اِلَی انْقِضَاءِ الْعِدَّۃِ فِیْمَا ہُوَ مِنْ حَوَائِجِہٖ خَاصَّۃً بِخِلَافِ مَا اِذَا مَاتَتِ الْمَرْأَۃُ لِاَنَّہَا مَمْلُوْکَۃٌ وَقَدْ بَطَلَتْ اَہْلِیَّۃُ الْمَمْلُوْکِیَّۃِ بِالْمَوْتِ وَلِہٰذَا تَعَلَّقَ حَقُّ الْمَقْتُوْلِ بِالدِّیَۃِ اِذَا انْقَلَبَ الْقِصَاصُ مَالًا،

ترجمہ:۔ اور بہر حال وہ (حکم)، جو خود بندہ کی حاجت کیلئے مشروع کیا گیا ہے یہ بندہ کی حاجت پر مبنی ہے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے لہٰذا میت کیلئے (مال کی) وہ مقدار مملوک باقی رہے گی جس سے میت کی حاجت پوری ہو سکے، اور اسی وجہ سے میت کی تجہیز (و تکفین) کو (قضاء دیون) پر مقدم رکھا گیا ہے پھر دیون کو پھر وصیت کو پھر بطور خلافت میراث واجب ہوگی (اور یہ تمام احکام) میت پر رحمت اور شفقت کی وجہ سے ہیں، اور کتابت مولیٰ کے انتقال کے بعد نیز مکاتب کے انتقال کے بعد باقی

رہے گی بشرطیکہ مکاتب اتنا مال چھوڑ کر مرا ہو کہ جس سے بدل کتابت ادا کیا جا سکتا ہو اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت اپنی عدت میں اپنے شوہر کو مرنے کے بعد غسل دے سکتی ہے اسلئے کہ شوہر مالک ہے لہٰذا شوہر کی ملکیت (عورت پر) اپنی خصوصی حاجتوں میں عدت کے پورے ہونے تک باقی رہے گی، بخلاف اس صورت کے کہ عورت کا انتقال ہو جائے (تو شوہر غسل نہیں دے سکتا) اسلئے کہ عورت مملوکہ ہے اور موت کی وجہ سے مملوکیت کی اہلیت باطل ہو گئی ہے اور اسی وجہ سے (کہ شے بندہ کی حاجت کیلئے مشروع کی گئی ہے وہ موت کے بعد بھی بقدر حاجت اس کی مملوک رہے گی) مقتول کا حق دیت کے ساتھ متعلق رہے گا اگر قصاص مال سے تبدیل ہو جائے۔

تشریح:۔ اما الذی شرع لہ الخ احکام المیت کی قسم ثانی یعنے احکام الدنیا کی اقسام اربعہ میں سے قسم ثالث یعنے ما شرع لحاجۃ لنفسہ کا بیان ہے، اس قسم میں ان احکام کا بیان ہے جو میت کی شفقت کیلئے واجب ہوتے ہیں ان احکام کا دار و مدار بندہ کی حاجت پر ہے اسلئے کہ عبودیت اور حاجت لوازم بشریت میں سے ہے جس کا زوال متصور نہیں ہے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے لہٰذا بقدرِ حاجت میت کا مال میت کی ملکیت میں باقی رہے گا تاکہ میت کی تجہیز و تکفین کی حاجت پوری کی جا سکے۔

ولذلک قدم جہازہ الخ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ میت کی ملکیت میں اس قدر مال باقی رہتا ہے کہ جس سے اس کی حاجت پوری ہو سکے، میت کی چار حاجتیں ہوتی ہیں (۱) تجہیز و تکفین (۲) قضاء دین (۳) وصیت (۴) توریث۔

تجہیز و تکفین دین پر مقدم ہے (بشرطیکہ دین متعلق بالعین نہ ہو ورنہ تو دین متعلق بالعین ہی مقدم ہوگا) تجہیز و تکفین کے علی الذمہ پر مقدم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حاجت الی التجہیز والتکفین مقدم ہے ادا دین پر جیسا کہ حالتِ حیاۃ میں قرض خواہوں کے حق پر لباس مقدم ہے یعنے اگر کوئی شخص مقروض ہو تو قرض خواہ کو یہ حق نہیں کہ مقروض کا لباس اتارے اور مقروض کو ننگا کر دے، دوسرا درجہ دین علی الذمہ کا ہے اسلئے کہ میت کیلئے یہ ضروری ہے کہ میت اپنے ذمہ کو دین سے بری کرے تاکہ قیامت میں مواخذہ نہ ہو اسلئے کہ ادا دین واجب ہے اور وصیت تبرع ہے، تیسرا درجہ وصیت کا ہے اسلئے کہ وصیت مقدم ہے توریث پر، چونکہ وصیت کا فائدہ اور ثواب میت کو آخرت میں حاصل ہوگا، نیز وصیت اختیاری ہے اور توریث غیر اختیاری، عمل اختیاری میں بہ نسبت عمل غیر اختیاری اجر و ثواب زیادہ ہوتا ہے، آخری اور چوتھا درجہ توریث کا ہے، وراثت کا حق میت کا نائب اور خلیفہ ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اسلئے کہ ورثاء میت کے عزیز و قریب ہوتے ہیں، اس قرابت کی وجہ سے ورثاء کو نیابت اور

خلافت کا حق حاصل ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مال سے فائدہ اٹھانے کا اصل حق میت ہی کو تھا مگر چونکہ میت میں استفادہ کی صلاحیت نہیں رہی لہذا اس کے اقربا رنیابت اور خلافت کے طور پر استفادہ کریں گے۔
میت کو جو مذکورہ حقوق شارع نے دیئے ہیں وہ سب بطور رحمت اور شفقت دیئے ہیں اسلئے کہ مذکورہ حقوق کا نفع کسی نہ کسی صورت میں میت کو حاصل ہوتا ہے، تجہیز و تکفین اور قضاء دیون نیز وصیت کا نفع تو ظاہر ہے وراثت کا نفع میت کو اس طرح پہنچتا ہے کہ میت کی روح اپنے ورثاء کو خوشحال دیکھکر خوش ہوتی ہے اور آخرت میں میت کو اجر بھی ملتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ورثاء میت کے حق میں دعاء خیر کریں اور میت کے لئے صدقہ و خیرات کریں۔
لہٰذا البقیت الکتابۃ الخ یہ (والموت لاینافی الحاجۃ فبقے لہ مایقضی بہ الحاجۃ) پر دوسری تفریع ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ شارع نے جب میت کی حاجت کا خیال کیا ہے یہاں تک کہ بقدر حاجت مال کو میت کی ملک میں رکھا ہے تو اسی قاعدہ کے پیش نظر مولے کے انتقال کے بعد نیز مکاتب کے انتقال کے بعد مکاتبت باقی رہے گی اسکی صورت یہ ہے کہ اگر کسی مولیٰ نے اپنے غلام کو مکاتب بنایا اور مکاتب کے بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے مولیٰ کا انتقال ہوگیا تو وہ مکاتبت باقی رہے گی مولیٰ کے انتقال سے مکاتبت باطل نہ ہوگی اس لئے کہ مکاتب بنانے میں اجر آخرت ہے چونکہ مکاتبت شریعت میں مندوب ہے اور شارع نے اس کی ترغیب بھی دی ہے، شارع نے فرمایا اگر کوئی شخص غلام آزاد کرے تو غلام کے ہر عضو کے عوض آزاد کرنے والے کا ہر عضو نار جہنم سے آزاد ہو جائے گا اور اس کی میت کو ضرورت ہے، مکاتب بدل کتابت مولیٰ کے ورثاء کو ادا کرے گا ورثاء اس سے خوشحال ہوں گے تو مولیٰ کو اس کا بھی اجر ملے گا چونکہ یہ بھی صلہ رحمی میں شامل ہے اسمیں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔
دوسری صورت یہ ہے کہ عقد مکاتبت کے بعد مکاتب مرجائے اور اتنا مال چھوڑے کہ جس سے بدل کتابت ادا کیا جاسکے تب بھی مکاتبت باطل نہ ہوگی بلکہ مکاتب کے ورثاء مولے کو بدل کتابت ادا کریں گے اور مکاتب اپنی حیات کے آخری لمحات میں آزاد شمار ہوگا اسلئے کہ غلام کو اس بات کی حاجت ہے کہ وہ آزاد ہو اور کفر کی علامت (غلامی) اس سے منقطع ہو اور اس کی اولاد آزاد شمار ہو، نیز اسمیں مولے کا بھی فائدہ ہے اسلئے کہ مولے اس کا معتق شمار ہوگا جس کا اجر اس کو آخرت میں حاصل ہوگا یہ مذہب حضرت علی اور ابن مسعودؓ وغیرہ کا ہے اور زید بن ثابت اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مکاتبت باطل ہو جائے گی۔
وقلنا ان المرأۃ تغتسل زوجہا الخ اس کا عطف لبقیت الکتابۃ پر ہے اصل عبارت یہ ہے ولہٰذا ای لبقاء مایقضی بہ حاجۃ المیت قلنا ان المرأۃ تغتسل الخ مطلب یہ ہے کہ مال کی اتنی مقدار کہ جس سے میت کی حاجت پوری ہوسکے میت کی ملک میں باقی رہتی ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت اپنے شوہر کی میت کو عدت میں غسل

دے سکتی ہے اسلئے کہ زوج مالک اور زوجہ مملوک ہے لہٰذا زوج کی زوجہ پر حوائج خاصہ میں ملک نکاح باقی رہے گی اور غسل حوائج خاصہ میں ہے اسلئے کہ ملک نکاح ورثاء کیطرف منتقل نہیں ہو سکتی لہٰذا ملک نکاح کا زوال انقضاء عدت پر موقوف رہے گا۔

بخلاف اس صورت کے کہ زوجہ کا انتقال ہو جائے تو شوہر بیوی کو غسل نہیں دے سکتا کیونکہ زوجہ مملوکہ ہے اور موت کی وجہ سے اہلیت مملوکیت باطل ہو گئی ہے اور شوہر مثل اجنبی ہو گیا ہے اور اجنبی کا کسی عورت کو دیکھنا اور مس کرنا درست نہیں ہے نیز موت کی وجہ سے زوج پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی لہٰذا غسل دینا بھی جائز نہ ہوگا، امام شافعیؒ کے نزدیک شوہر بیوی کی میت کو غسل دے سکتا ہے علیہ السلام کے اس قول کیوجہ سے آپ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا تھا "لومتِ لغسلتک" اگر تیرا انتقال میری زندگی میں ہوتا تو میں تجھکو غسل دیتا اس حدیث کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اسباب غسل مہیا کرتا۔

ولہٰذا تعلق حق المقتول بالدیۃ الخ، اور اسی قاعدہ کی بنا پر (کہ جو چیز حاجت عبد کیلئے مشروع ہوئی ہے وہ مرنے کے بعد بھی بقدر حاجت مملوک رہے گی) مقتول کا حق دیت سے متعلق رہے گا جبکہ قصاص مال سے بدل جائے، حاصل یہ ہے کہ اگرچہ قصاص میت کے ورثاء کیلئے ثابت ہوتا ہے لیکن اگر قصاص کسی وجہ سے مال سے تبدیل ہو جائے مثلاً مقتول کے ورثاء قاتل سے صلح کر لیں یا مقتول کے بعض ورثاء معاف کر دیں یا کسی قسم کا شبہ پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے قصاص دیت سے تبدیل ہو جائے مذکورہ تمام صورتوں میں مال سے میت کا بھی حق متعلق ہو جائے گا اور بقدر حاجت میت کی ملک میں داخل رہے گا، اس مال سے میت کا دین ادا کیا جائیگا اور وصیت نافذ ہوگی اس کے بعد ورثاء خلافت اور نیابت کے طور پر میراث سے حصہ پائیں گے۔

وَاِنْ كَانَ الاصلُ وهُوَ القِصَاصُ يثبتُ للورثةِ ابتداءً بسببٍ انعقدَ للمورثِ لِاَنَّهٗ يجبُ عندَ انقضاءِ الحيٰوةِ وعندَ ذلكَ لايجبُ لهُ الاما يضطرُّ اليهِ لحاجتهٖ ففارقَ الخلفُ الاصلَ لِاختلافِ حالِهما،

ترجمہ:۔ اگرچہ قصاص جو کہ اصل ہے ابتداءً ورثاء کیلئے ثابت ہوتا ہے ایسے سبب کی وجہ سے جو مورث کیلئے منعقد ہوا ہے اسلئے کہ قصاص حیات کے ختم ہونے کے بعد واجب ہوتا ہے اور اسوقت میت کیلئے صرف وہی چیز واجب ہوگی جس کیلئے میت اپنی حاجت کی وجہ سے مضطر ہو جائے لہٰذا ان دونوں (اصل اور نائب) کے حال کے مختلف ہونے کیوجہ سے نائب اصل سے مختلف ہو گیا۔

تشریح:۔ احکام دنیا کی اقسام اربعہ میں سے یہ چوتھی قسم یعنے مالا یصلح لقضاء الحاجۃ للمیت

کا بیان ہے، چونکہ قصاص مقتول کے مرنے کے بعد واجب ہوتا ہے اس وقت قصاص سے میت کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا اور میت کی قصاص سے کوئی حاجت پوری ہوئی ہے یہی وجہ ہے کہ قصاص ابتدا ءً میت کے ورثاء کیلئے ہوتا ہے اور قاتل کے قصاصاً قتل کئے جانے کی وجہ سے ورثاء کو ایک گونہ اطمینان اور تسلی ہوتی ہے ان کا غم کم ہوتا ہے، ایسا نہیں کہ قصاص ابتداءً مقتول کیلئے ثابت ہوتا ہو اور پھر ورثاء کیطرف منتقل ہوجاتا ہو اسلئے کہ قصاص مقتول کے مرنے کے بعد ثابت ہوتا ہے اور انتقال کے بعد میت کیلئے صرف وہ چیز ثابت ہوتی ہے جس کی میت کو حاجت ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر قصاص کسی وجہ سے مال سے تبدیل ہوجائے تو اولاً میت کا حق مال سے متعلق ہوتا ہے، تفصیل ماسبق میں گذر چکی ہے۔

ففارق الخلف الاصل سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال ـــــ جب اصل (قصاص) ابتداءً ورثاء کیلئے ثابت ہوتا ہے تو اس کا خلیفہ یعنی دیت بھی ابتداءً ورثاء کیلئے ثابت ہونی چاہیئے اسلئے کہ خلیفہ حکم میں اصل کے مخالف نہیں ہوا کرتا۔

جواب ـــــ جب اصل اور خلیفہ حال کے اعتبار سے مختلف ہوں تو دونوں کے حکم میں فرق ہوجاتا ہے اس مسئلہ میں بھی اصل اور خلیفہ کے حال میں فرق ہے اسلئے کہ اصل (قصاص) میں میت کی حاجت کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں ہے بخلاف خلیفہ (دیت) کے کہ اسمیں میت کی حاجت کو پورا کرنیکی صلاحیت ہے دوسرا فرق یہ ہے کہ اصل (قصاص) شبہ کی موجودگی میں ثابت نہیں ہوسکتا بخلاف خلیفہ (دیت) کے کہ شبہ کی موجودگی میں ثابت ہوجاتی ہے، جب اصل اور خلیفہ کے درمیان باعتبار حال کے فرق ثابت ہوگیا تو ایسی صورت میں بعض اوقات حکم میں بھی اختلاف ہوجاتا ہے مثلاً پانی جو کہ اصل ہے وہ مطہر بنفسہ ہے اور مٹی جو کہ پانی کا خلیفہ ہے وہ مطہر بنفسہ نہیں ہے بلکہ ملوث ہے اسی فرق کیوجہ سے حکم میں بھی اختلاف ہے بایں طور کہ وضو میں نیت شرط نہیں ہے اور تیمم میں نیت شرط ہے۔

وَاَمَّا اَحکامُ الآخرۃِ فلہٗ فیھا حُکمُ الاحیاءِ لِاَنَّ القبرَ للمَیّتِ فی حُکمِ الاخرۃِ کالرحمِ للماءِ والمَھدِ للطفلِ فی حکمِ الدنیا وضعَ فیھا لاحکامِ الآخرۃِ روضۃ دارٍ اوحفرۃ نارٍ ونرجوا اللّٰہ تعالیٰ ان یصیرہٗ لنا روضۃ بکرمہٖ وفضلہٖ،

ترجمہ:۔ اب رہے احکام آخرت تو ان میں میت کیلئے زندوں کا حکم ہے اسلئے کہ قبر میت کیلئے آخرت کے حکم کیلئے اور مادہ منویہ کیلئے رحم مادر اور بچہ کیلئے گہوارہ کے مانند ہے دنیا کے حکم میں، قبر میں میت احکام آخرت کیلئے رکھی جاتی ہے قبر میت کیلئے یا تو جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہوجاتی ہے یا

جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہو جاتی ہے، ہمیں اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ وہ اپنے فضل وکرم سے قبر کو ہمارے لئے باغیچہ بنا دے۔

تشریح:۔ احکام میت کی دو قسمیں تھیں (۱) احکام الدنیا (۲) احکام الآخرہ، احکام الدنیا کا بیان مع اسکی اقسام اربعہ کے ماقبل میں ہو چکا اب مصنف رحمہ دوسری قسم یعنی احکام الآخرہ کو بیان فرمارہے ہیں، نیز دونوں قسموں کے درمیان تقابلی موازنہ فرمارہے ہیں۔ جسطرح پیدا ہونے والے بچہ پر احکام دنیا رحم مادر سے شروع ہو جاتے ہیں اور رحم مادر بچہ کیلئے دنیا کی منزلوں میں سے پہلی منزل شمار ہوتی ہے یہاں تک کہ بچہ رحم مادر میں مستحق وصیت ووراثت ہو جاتا ہے اسی طرح قبر میت کیلئے آخرت کی منازل میں سے پہلی منزل شمار ہوتی ہے، جسطرح دنیوی زندگی کی ابتداء رحم مادر سے ہوتی ہے اسی طرح اخروی زندگی کی ابتداء قبر سے ہوتی ہے اور جسطرح بچہ کیلئے رحم مادر سے احکام دنیا شروع ہو جاتے ہیں اسی طرح میت کیلئے قبر سے احکام آخرت شروع ہو جاتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ قبر میت کیلئے روضۃ من ریاض الجنۃ ثابت ہوتی ہے یا حفرۃ من حفر النار ثابت ہوتی ہے۔ ہم اللہ کی ذات سے امید کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے لئے قبر کو محض اپنے فضل وکرم سے جنت کی کیاریوں میں سے ایک کیاری بنا دے۔ (آمین یارب العالمین)

فَصْلٌ فِی الْعَوَارِضِ الْمُکْتَسَبَۃِ، اَمَّا الْجَھْلُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَۃٌ جَھْلٌ بَاطِلٌ بِلَاشُبْھَۃٍ وَ ھُوَ الْکُفْرُ وَاَنَّہٗ لَا یَصْلُحُ عُذْرًا فِی الْاٰخِرَۃِ اَصْلًا لِاَنَّہٗ مُکَابَرَۃٌ وَجُحُوْدٌ بَعْدَ وُضُوْحِ الدَّلِیْلِ وَجَھْلٌ ھُوَ دُوْنَہٗ لٰکِنَّہٗ بَاطِلٌ لَا یَصْلُحُ عُذْرًا فِی الْاٰخِرَۃِ اَیْضًا وَھُوَ صَاحِبُ الْھَوٰی فِیْ صِفَاتِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَجَھْلُ الْبَاغِیْ لِاَنَّہٗ مُخَالِفٌ لِلدَّلِیْلِ الْوَاضِحِ الَّذِیْ لَاشُبْھَۃَ فِیْہِ اِلَّا اَنَّہٗ مُتَاَوِّلٌ بِالْقُرْاٰنِ فَکَانَ دُوْنَ الْاَوَّلِ لٰکِنَّہٗ لَمَّا کَانَ مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ اَوْمِمَّنْ یَنْتَحِلُ الْاِسْلَامَ لَزِمَنَا مُنَاظَرَتُہٗ وَالْزَامُہٗ فَلَمْ نَعْمَلْ بِتَاوِیْلِہِ الْفَاسِدِ،

ترجمہ :۔ یہ فصل عوارض مکتسبہ کے بیان میں ہے، عوارض مکتسبہ میں سے اول جہل ہے اسکی چار قسمیں ہیں اول وہ جہل جو بلا شبہ باطل ہے اور کفر ہے جہل کی یہ قسم آخرت میں ہرگز عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اسلئے کہ کفر تو (وحدانیت پر دلائل) واضح ہوجانے کے باوجود ہٹ دھرمی اور انکار ہے (۲) دوسرا جہل جو اس قسم سے کم درجہ کا ہے لیکن یہ بھی باطل ہے آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور یہ ہوی پرست کا اللہ تعالیٰ کی صفات اور احکام آخرت میں جہل ہے اور باغی کا جہل ہے اسلئے کہ باغی اور صاحب ہوی ایسی واضح دلیل کا مخالف ہے جسمیں کوئی شبہ نہیں ہے البتہ یہ بات ضرور ہے کہ باغی اور صاحب ہوی تاویل میں قرآن سے تمسک کرتے ہیں لہٰذا جہل کی یہ قسم اول قسم سے کم درجہ کی ہوگی لیکن صاحب ہوی اور باغی چونکہ مسلمین میں سے ہیں یا ان لوگوں میں سے ہیں جو خود کو اسلام کیطرف منسوب کرتے ھیں لہٰذا ہم پر لازم ہے کہ ان سے مناظرہ کریں اور ان کو الزام دے کر قائل کریں لہٰذا ہم ان کی تاویل فاسد پر عمل نہ کریں گے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ عوارض سماویہ سے فارغ ہونے کے بعد عوارض مکتسبہ کو بیان فرمارہے ہیں، عوارض مکتسبہ ان عوارض کو کہتے ہیں جن کے حصول میں بندہ کے قصد واختیار کو دخل ہو۔

سوال ـــــــ جہل کو عوارض مکتسبہ میں کیوں شمار کیا ہے حالانکہ جہل عارض نہیں ہوتا بلکہ پیدائشی اور اصلی ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " واللہ اخرجکم من بطون امہاتکم لا تعلمون شیئاً، اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جہل پیدائشی اور اصلی ہے۔

جواب ـــــــ علم اور جہل انسان کی حقیقت سے خارج ہیں اسلئے کہ انسان کبھی صفت علم جہل سے متصف ہوتا ہے اور کبھی نہیں، اور جو صفت حقیقت سے خارج ہوتی ہے وہ عارض ہوتی ہے لہٰذا علم وجہل بھی صفات عارضی ہیں۔

سوال ـــــــ جہل کو مکتسب کیوں کہا ہے حالانکہ بندہ کا اسکے اکتساب میں کوئی دخل نہیں ہے؟

جواب ـــــ بندہ اکتساب علم کو ترک کر کے کوتاہی کرتاہے حالانکہ اکتساب علم کر کے جہل کو ختم کر سکتاہے لہٰذا تحصیل علم کے ترک کو جہل اکتسابی سے تعبیر کیا گیا ہے۔

جہل کی چار قسمیں ہیں (۱) جہل بلاشبہ باطل (۲) جہل باطل اول درجہ سے کم (۳) وہ جہل جسمیں شبہ بننے کی صلاحیت ہو (۴) وہ جہل جسمیں عذر بننے کی صلاحیت ہو۔

جہل باطل بلاشبہ کی مثال، اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات میں جہل ہے ایسا جہل آخرت میں ہرگز قابل قبول نہیں ہے اسلئے کہ الوہیت اور وحدانیت پر دلائل قاطعہ اور براہین ساطعہ قائم ہوجانے کے بعد کفر کرنا الوہیت اور وحدانیت کا انکار ہے اسی وجہ سے کافر کا جہل آخرت میں قابل قبول عذر نہیں ہے البتہ اگر کافر ذمی ہو تو دنیوی احکام مثلاً قتل وحبس وغیرہ سے محفوظ رہ سکتا ہے۔

وَجہلٌ ہو دونہ لکنہ باطل الخ یہ جہل کی دوسری قسم کا بیان ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ باطل اور آخرت میں ناقابل قبول عذر ہونے کے باوجود جہل کی قسم اول سے کم ہے، اس کی مثال ہوی پرستوں (عقل پرستوں) کا باری تعالیٰ کی صفات میں جہل ہے مثلاً معتزلہ اللہ تعالیٰ کی صفت علم وقدرت وغیرہ کا انکار کرتے ہیں مثلاً ان کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ بغیر صفتِ علم کے علیم اور بغیر صفت قدرت کے قدیر ہے اور بغیر صفت بصر کے بصیر ہے علیٰ ہٰذا القیاس، حالانکہ بہت سی آیات اللہ تعالیٰ کی صفت علم وقدرت وبصر وغیرہ پر دلالت کرتی ہیں، اسی طرح بہت سی آیات اللہ تعالیٰ سے تمام صفات حادثہ کی تنزیہہ ثابت کرتی ہیں مثلاً لیس کمثلہ شئ، اسی طرح معتزلہ احکام آخرت میں عذاب قبر اور منکر نکیر کے سوالوں نیز میزان اور اعمال کے وزن کئے جانے کا انکار کرتے ہیں حالانکہ بخاری ومسلم وسنن اربعہ نے ان کو بیان کیا ہے نیز مذکورہ صفات پر دلائل عقلیہ بھی موجود ہیں لہٰذا عقلی اور نقلی دلائل کی موجودگی میں اہل ہوی کا کفر وانکار آخرت میں قابل قبول عذر نہ ہوگا۔

وَجہل الباغی الخ اس کا عطف جہل صاحب ہوی پر ہے مطلب یہ ہے کہ جسطرح معتزلہ کا جہل باطل اور ناقابل قبول عذر ہے اسی طرح امام عادل کے خلاف باغی کا عذر وجہل بھی باطل اور ناقابل قبول عذر ہے مگر جہل کی قسم اول سے کم ہے یہی وجہ ہے کہ معتزلہ اور باغی کو کافر قرار نہیں دیا جاتا بلکہ ان کو فاسق قرار دیا جاتا ہے باغی اور معتزلہ بھی دلیل واضح کے منکر ومخالف ہوتے ہیں مثلاً خلفاء اربعہ کی خلافت کا راشدہ ہونا بالکل ظاہر ہے اور اس کا منکر معاند ومکابر ہے۔

الا انہ متاول الخ سے دون من الجہل القسم الاول کی وجہ بیان فرمارہے ہیں باغی اور صاحب الہوی تاویل کرکے چونکہ قرآن ہی سے استدلال کرتے ہیں اگرچہ ان کی تاویل وتمسک فاسد ہوتے ہیں اس لئے ان کا جہل کافر کے جہل کے کم درجہ کا شمار ہوتاہے جاہل ہوی پرست اور باغی چونکہ مسلمان ہی ہوتے ہیں

بشرطیکہ جہالت میں غلو کر کے حد سے تجاوز نہ کریں اسلئے کہ بغاوت اور ہویٰ اسلام سے خارج نہیں کرتے اسی طرح وہ شخص جو خود کو مسلمان کہتا ہے اگرچہ فی الحقیقت وہ کافر ہو جیسا کہ غالی رافضی اور مجسمیہ نیچریہ فرقہ نیچریہ قرآن میں وارد شدہ عذاب کی کیفیات کا منکر ہے نیز وجود ملائکہ و جن نیز معجزات کا منکر ہے تاویلات فاسدہ سے استدلال کرتا ہے جو کہ عقل و نقل دونوں کے خلاف ہوتی ہیں اور یہ سب کچھ ملاحدہ یورپ کی تقلید میں کرتا ہے اس کا سرخیل سر سید احمد خاں دہلوی المتوفی ۱۳۱۵ھ ہے چونکہ مذکورہ فرقے خود کو مسلمان کہتے ہیں لہٰذا انکو ان کی حالت پر نہیں چھوڑا جائیگا بلکہ ان کو مناظرہ کے ذریعہ الزام دیکر قائل کیا جائے گا۔

وَقُلْنَا اِنَّ الْبَاغِيَ اِذَا اَتْلَفَ مَالَ الْعَادِلِ اَوْ نَفْسَهٗ وَلَا مَنَعَةَ لَهٗ يَضْمَنُ وَكَذٰلِكَ سَائِرُ الْاَحْكَامِ يَلْزَمُهٗ وَكَذٰلِكَ جَهْلُ مَنْ خَالَفَ فِيْ اِجْتِهَادِهٖ الْكِتَابَ اَوِ السُّنَّةَ الْمَشْهُوْرَةَ مِنَ الْعُلَمَاءِ الشَّرِيْعَةِ اَوْ عَمِلَ بِالْغَرِيْبِ مِنَ السُّنَّةِ عَلٰى خِلَافِ الْكِتَابِ اَوِ السُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ مَرْدُوْدٌ بَاطِلٌ لَيْسَ بِعُذْرٍ اَصْلًا مِثْلُ فَتْوٰى بَيْعِ اُمَّهَاتِ الْاَوْلَادِ وَحِلِّ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا اَوِ الْقِصَاصِ بِالْقَسَامَةِ وَالْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِيْنٍ،

ترجمہ:۔ اور ہم نے کہا باغی جب عادل (امام وقت کا طرف دار) کا مال یا جان تلف کر دے اور باغی کو قوت عسکری حاصل نہ ہو تو باغی (نقصان) کا ضامن ہوگا اسی طرح دیگر احکام بھی اس پر لازم ہونگے اور اسی طرح علماء شریعت میں سے اس کا جہل بھی مردود اور باطل اور نا قابل قبول عذر ہے جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ یا سنت مشہورہ کا خلاف کیا یا کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مقابلہ میں حدیث غریب پر عمل کیا ہو مثلاً ام ولد کی بیع کے جواز کا فتوےٰ اور متروک التسمیہ عامداً کی حلت اور قسامت کی وجہ سے قصاص کا فیصلہ اور ایک شاہد اور ایک یمین کے ذریعہ فیصلہ کے جواز کا فتویٰ۔

تشریح:۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ صاحب ہویٰ اور باغی کا جہل باطل و مردود ہے تو ہم کہینگے کہ اگر باغی عادل کے نفس یا مال کو اس تاویل کی وجہ سے کہ عادل نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہے اور مرتکب گناہ کبیرہ اسلام سے خارج، حلال الدم اور اس کا مال مباح ہو جاتا ہے (جیسا کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے) تلف کر دے حال یہ کہ باغی کے پاس قوت عسکری نہ ہو تو باغی تلف کردہ کے نقصان کا ضامن ہوگا اسلئے کہ باغی کی تاویل فاسد ہے اور اگر باغی کو قوت عسکری حاصل ہو تو باغی کی تاویل فاسد ہی کو تسلیم کر لیا جائے گا لہٰذا باغی کے بغاوت کو ترک کرنے کے بعد باغی سے ضمان نہیں لیا جائیگا جیسا کہ حربی سے اسلام لانے کے بعد نقصان کا کوئی ضمان نہیں لیا جاتا۔

وکذلک سائر الاحکام یلزمہ الخ صاحب ہویٰ اور باغی پر ضمان تلف کے مانند دیگر تمام احکام اسیطرح واجب ہوں گے جس طرح دیگر مسلمانوں پر واجب ہوتے ہیں اسلئے کہ وہ مسلمان ہیں یا مسلمان ہونے کا دعوے کرتے ہیں۔

فلذلک جہل من خالف فی اجتہادہ الکتاب الخ اس عبارت سے مصنف کا مقصد ان علماء مجتہدین کے جہل کو کہ جن کا اجتہاد کتاب اللہ یا سنت مشہورہ کے خلاف ہے باغی اور صاحب ہویٰ کے جہل کے ساتھ تشبیہ دینا ہے مطلب یہ کہ جس طرح باغی اور صاحب ہویٰ کا جہل باطل اور ناقابل قبول ہے اسی طرح مذکورہ مجتہدین کا جہل بھی باطل ہے۔

کتاب اللہ کے خلاف اجتہاد کی مثال ـــــ امام شافعیؒ کا متروک التسمیہ عامداً کو متروک التسمیہ ناسیاً پر قیاس کرتے ہوئے اور علیہ السلام کے قول "تسمیۃ اللہ تعالیٰ فی قلب کل امرأ مومن" سے استدلال کرتے ہوئے حلال قرار دینا ہے حالانکہ یہ اجتہاد آیت "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق" کے صریح خلاف ہے نیز قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ عیر ناسی کو ناسی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ مذکورہ اجتہاد کی صورت میں آیت مذکورہ کا کوئی مصداق باقی نہیں رہتا۔

سنت مشہورہ اور اجماع کے خلاف کی مثال ـــــ داؤد اصفہانی اور ان کے متبعین کا ام ولد کی بیع کے جواز کا فتویٰ ہے، ان حضرات کا استدلال حضرت جابرؓ کی وہ روایت ہے جس کو ابو داؤد نے روایت کیا ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں "وعن جابر قال بعنا امہات الاولاد علیٰ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکرؓ" حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ہم آنحضرت صلعم اور حضرت ابو بکر صدیقؓ کے عہد مبارک میں ام ولد کی خرید وفروخت کرتے تھے، اور عقلی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ام ولد بہرحال مملوک ہوتی ہے اور ولادت کیوجہ سے ارتفاع مملوکیت مشکوک ہے اور الیقین لا یزول بالشک مشہور قاعدہ ہے لہٰذا ام ولد کی بیع جائز ہے۔

احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حضرت جابر کی روایت حضرت ابن عباس کی اس مشہور روایت کے خلاف ہے جس کو دارمی نے روایت کیا ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں قال علیہ السلام "اذا ولدت امۃ الرجل منہ فہی معتقۃ عن دبر منہ" اگر کسی شخص کی باندی اس سے بچہ جنے تو وہ مولیٰ کے انتقال کے بعد آزاد ہے، نیز حضرت عمر نے فرمایا اگر مولیٰ سے باندی نے بچہ جنا تو اب اس باندی کو نہ فروخت کیا جا سکتا ہے اور نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے اور نہ اسمیں میراث جاری ہو سکتی ہے محض اس سے استمتاع کیا جا سکتا ہے اور مولیٰ کے انتقال کے بعد وہ آزاد ہے، رواہ امام مالک فی الموطا، منع بیع پر جو آثار دلالت کرتے ہیں وہ شہرت کی حد تک پہنچے ہوئے ہیں، نیز قرن ثانی میں اس کو تلقی بالقبول حاصل

ہو چکی ہے اب رہی حضرت جابرؓ کی روایت تو وہ منسوخ ہے اسلئے کہ روایت کے آخر میں یہ الفاظ موجود ہیں "فلما کان عمر نہانا عنہ فانتہینا" رواہ ابو داؤد، یہ الفاظ صراحۃً حضرت جابرؓ کی روایت کے منسوخ ہونے پر دلالت کرتے ہیں مگر نسخ کی خبر عام نہیں ہوئی لیکن جب حضرت عمرؓ کی خلافت کا زمانہ آیا اور لوگوں نے حضرت جابرؓ کی روایت کے مطابق بکثرت عمل کرنا شروع کر دیا تو حضرت عمرؓ نے لوگوں کو متنبہ فرمایا اور منع فرمایا تو لوگ اس سے رک گئے، لہٰذا حضرت جابر کی روایت روایتِ مشہورہ اور اجماع کے خلاف ہے اسی وجہ سے اجتہادِ مذکور کو جہل باطل اور صاحب ہوئے کے مانند شمار کیا ہے (اگرچہ یہ بات علماء مجتہدین کے خلاف بڑی سخت بات ہے)

والقصاص بالقسامۃ الخ سنت مشہورہ کے خلاف اجتہاد کی یہ دوسری مثال ہے، اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا گیا اور قاتل کا علم نہ ہو سکا اس مسئلہ میں علماء مجتہدین کے درمیان اختلاف ہے، احناف کے نزدیک اہل محلہ پر دیت (سو اونٹ) واجب ہوں گے نہ کہ قصاص، اور امام شافعیؒ کے نزدیک قول قدیم میں مدعا علیہ پر قصاص واجب ہوگا۔

مسئلہ کی تفصیل ——— اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا گیا اور قاتل کا علم نہ ہو سکا تو احناف کے نزدیک اہل محلہ سے پچاس افراد کو منتخب کیا جائے گا اور ان سے اس طرح قسم لیجائیگی کہ نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ قاتل کو جانتے ہیں، اگر کوئی شخص قسم سے انکار کرے تو اس کو قید کر دیا جائیگا یہانتک کہ قسم کھالے اور اہل محلہ پر دیت واجب کر دی جائے گی۔

امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ اگر مقتول کے اولیاء قسم کھالیں کہ فلاں شخص نے مقتول کو عمداً قتل کیا ہے تو مدعا علیہ سے قصاص لیا جائے یہی قول امام مالک اور امام احمد کا بھی ہے، اور اگر اولیاء قسم کھانے سے انکار کر دیں تو اہل محلہ سے قسم لی جائے اگر اہل محلہ قسم کھالیں تو اہل محلہ بری ہوجائینگے اور اگر قسم سے انکار کریں تو ان پر دیت واجب ہوگی۔

امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ اگر اہل محلہ اور مقتول کے درمیان عداوت ہو یا قتل کی اور کوئی علامت ہو تو مقتول کے اولیاء اہل محلہ سے پچاس قسمیں لے لیں اگر اہل محلہ قسم کھالیں تو مدعا علیہ پر دیت واجب کر دی جائے دعوے خواہ قتل عمد کا ہو یا قتل خطاء کا۔ امام شافعیؒ سے اختلاف انکے قول قدیم کی صورت میں ہے۔

وجوب قصاص کے قائلین کا استدلال آنحضرت صلعم کی اس ظاہر حدیث سے ہے جو آپؐ نے اس مقتول کے ورثاء سے فرمایا تھا جو خیبر میں پایا گیا تھا۔ "تحلفون تستحقون دم صاحبکم"، تم قسم کھالو اپنے صاحب کے قاتل کے دم کے مستحق ہو جاؤ گے۔ اور ان حضرات کی دلیل جو قسامت کی وجہ سے قصاص

کے قائل نہیں ہیں احادیث مشہورہ ہیں جنمیں سے ایک یہ ہے کہ آپ نے اس مقتول کے بارے میں جو یہودیوں کے درمیان پایا گیا تھا قسامت اور یہودیوں پر دیت کا فیصلہ فرمایا تھا دوسری روایت یہ ہے "ان رجلاً جاء الی رسول اللہ صلعم فقال انی وجدت اخی قتیلاً فی بنی فلاں فقال اختر من شیوخہم خمسین رجلاً فیحلفون باللہ ما قتلنا وما علمنا لہ قاتلا فقال ولیس لی من اخی الا ہذا فقال نعم ولک مأۃ من الابل"، نیز حضرت عمرؓ نے اس مقتول کے بارے میں جو وداعہ میں پایا گیا تھا صحابہ کی موجودگی میں قسامت اور دیت کا فیصلہ فرمایا تھا اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا تھا لہٰذا قسامت کیوجہ سے قصاص کے وجوب کا قول ان ادلہ مشہورہ کے خلاف ہوگا نیز علیہ السلام کے اس قول مشہور کے بھی خلاف ہوگا کہ آپ نے فرمایا البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر"۔

والقصاص بشاہد ویمین الخ یہ حدیث کتاب اللہ اور حدیث مشہور دونوں کے مخالفت کی مثال ہے اگر مدعی کے پاس صرف ایک گواہ ہو تو دوسرے گواہ کے بجائے قسم کھا سکتا ہے یہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے امام شافعیؒ کا استدلال وہ حدیث ہے جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے کہ آپ نے ایک شاہد اور ایک یمین کے ذریعہ فیصلہ فرمایا تھا، احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ کتاب اللہ کے خلاف ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "واستشہدوا شہیدین من رجالکم" نیز حدیث مشہور" البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر" کے بھی خلاف ہے جس کو بیہقی نے اور احمد نے مسند میں روایت کیا ہے امام شافعیؒ نے اگر قیاس سے اجتہاد کیا ہے تو یہ اجتہاد کتاب وسنت کے خلاف ہے اور اگر امام مسلم کی روایت پر اعتماد ہے تو حدیث غریب سے استدلال ہے۔

وَالثَّالِثُ جَهْلٌ يَصْلُحُ شُبْهَةً وَهُوَ الْجَهْلُ فِيْ مَوْضَعِ الْاِجْتِهَادِ الصَّحِيْحِ اَوْ فِيْ مَوْضَعِ الشُّبْهَةِ كَالْمُحْتَجِمِ اِذَا اَفْطَرَ عَلٰى ظَنٍّ اَنَّ الْحِجَامَةَ فَطَرَتْهُ لَمْ تَلْزَمْهُ الْكَفَّارَةُ لِاَنَّهٗ جَهْلٌ فِيْ مَوْضَعِ الْاِجْتِهَادِ وَمَنْ زَنٰى بِجَارِيَةِ وَالِدِهٖ عَلٰى ظَنٍّ اَنَّهَا تَحِلُّ لَهٗ لَمْ تَلْزَمْهُ الْحَدُّ لِاَنَّهٗ جَهْلٌ فِيْ مَوْضَعِ الْاِشْتِبَاهِ،

ترجمہ:۔ جہل کی تیسری قسم وہ جہل ہے جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور وہ اجتہاد صحیح کے مقام یا موضع شبہ میں جہل ہے جیسا کہ سینگی لگوانے والے کا جہل جبکہ وہ یہ خیال کرتے ہوئے روزہ افطار کر دے کہ سینگی کیوجہ سے اس کا روزہ فاسد ہو گیا ہے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا اسلئے کہ یہ مقام اجتہاد میں جہل ہے اور جس شخص نے اپنے والد کی باندی سے یہ خیال کرتے ہوئے کہ وہ اس کیلئے

حلال ہے زنا کیا تو اس پر حد لازم نہ ہوگی اسلئے کہ یہ موضع اشتباہ میں جہل ہے۔
تشریح:۔ جہل کے انواع اربعہ میں سے یہ تیسری نوع ہے اور وہ ایسا جہل ہے کہ جس کی وجہ سے ایسا شبہ پیدا ہو جائے جو حدود و کفارات کو ساقط کر دے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اجتہاد صحیح کے مقام میں شبہ اس کو شبہ فی الفعل بھی کہتے ہیں یعنی ایسے مقام میں شبہ کہ جو مجتہدین کے اجتہاد صحیح کا مقام ہو یعنی مسئلہ اجتہادی ہو منصوص نہ ہو ایسے مقام میں جہل عذر سمجھا جائے گا اسلئے کہ یہ کتاب و سنت کے خلاف نہیں ہے، اس کی مثال سینگی لگوانے کے بعد روزہ کو قصداً توڑ دینا ہے، صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی روزہ دار نے ماہ رمضان میں سینگی لگوائی پھر اس کو خیال ہوا کہ اس کا روزہ فاسد ہو گیا، پھر اس نے قصداً روزہ توڑ دیا تو پھر اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا اسلئے کہ سینگی لگوانے سے روزہ ٹوٹنے یا نہ ٹوٹنے کا مسئلہ اجتہادی ہے چنانچہ امام اوزاعی کا حدیث ترمذی کی وجہ سے جسمیں آپ نے فرمایا "افطر الحاجم والمحجوم" یہ ہے کہ سینگی لگوانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔
اس کے برخلاف ان حضرات کی دلیل جو سینگی لگوانے سے روزہ کے فساد کے قائل نہیں ہیں وہ روایت ہے جس کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ آپ نے روزہ کی حالت میں سینگی لگوائی تھی۔
(۲) موضع شبہ میں اجتہاد ہے یعنی ایسے مقام میں اجتہاد کہ صحیح اور باطل میں التباس ہو (اسکو شبہ فی المحل کہتے ہیں) ایسی صورت میں بھی جہل عذر شمار ہوگا اسلئے کہ یہ بھی موضع خفا و اشتباہ ہے، اس کی مثال بیٹے کا باپ کی جاریہ سے حلال سمجھتے ہوئے وطی کرنا ہے اس پر حد جاری نہ ہوگی اسلئے کہ یہ موضع اشتباہ ہے چونکہ باپ اور بیٹے کی املاک عام طور پر ملی جلی ہوتی ہیں اور مشترک خیال کی جاتی ہیں نیز حدیث میں "انت ومالک لابیک" وارد ہے اس حدیث سے اشتباہ کی مزید تقویت ہوتی ہے اسلئے کہ جب بیٹے کا مال باپ کا ہے تو باپ کا مال بیٹے کا ہوگا البتہ اگر حرام سمجھ کر وطی کی تو حد جاری ہوگی۔

وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ جَهْلٌ يَصْلُحُ عُذْرًا وَهُوَ جَهْلُ مَنْ اَسْلَمَ فِي دَارِ الْحَرْبِ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ عُذْرًا لَهٗ فِي الشَّرَائِعِ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مُقَصِّرٍ لِخَفَاءِ الدَّلِيْلِ وَكَذٰلِكَ جَهْلُ الْوَكِيْلِ وَالْمَاذُوْنِ بِالْاِطْلَاقِ وَضِدِّهٖ وَجَهْلُ الشَّفِيْعِ بِالْبَيْعِ وَالْمَوْلٰى بِجِنَايَةِ الْعَبْدِ وَالْبِكْرِ بِالْاِنْكَاحِ وَالْاَمَةِ الْمَنْكُوْحَةِ بِخِيَارِ الْعِتْقِ بِخِلَافِ الْجَهْلِ بِخِيَارِ الْبُلُوْغِ عَلٰى مَا عُرِفَ،

ترجمہ:۔ اور جہل کی چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اس شخص

کا جہل ہے جو دار الحرب میں اسلام لایا ہو (اور دار الاسلام کی طرف ہجرت نہ کی ہو) لہذا ایسا جہل اس شخص کیلئے احکام میں عذر شمار ہوگا دلیل (خطاب اس کے حق میں) مخفی ہونے کی وجہ سے اس کو کوتاہی کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا اور اسی طرح وکیل اور عبد ماذون کا جہل اجازت اور سلب اجازت کے بارے میں قابل قبول عذر ہے اور اسی طرح بیع کے (علم) کے بارے میں شفیع کا جہل قابل قبول عذر ہے اور جنایت عبد کے بارے میں مولیٰ کا جہل بھی قابل قبول عذر ہے اور اسی طرح نکاح کے بارے میں باکرہ کا جہل ہے اور ایسا ہی امۃ منکوحہ کا جہل خیار عتق کے بارے میں عذر ہے، بخلاف خیار بلوغ کے جہل کے جیسا کہ معروف ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ جہل کے اقسام اربعہ میں سے چوتھی اور آخری قسم کو بیان فرمارہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ چوتھی قسم کا جہل احکام میں عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے مثلاً اگر کوئی کافر دار الحرب میں اسلام لایا اور دار الاسلام کیطرف ہجرت نہ کی جس کیوجہ سے اسلام کے احکام مثلاً نماز، روزہ وغیرہ کی فرضیت کا علم نہ ہوسکا تو یہ جہل قابل قبول عذر ہوگا اسلئے کہ دار الحرب اسلامی احکام کی نشر واشاعت کا مقام نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اگر یہ شخص دار الاسلام میں منتقل ہوگیا یا ایک مدت کے بعد احکام اسلام کا علم ہوا تو گذشتہ احکام کی قضا واجب نہ ہوگی (بخلاف امام زفر کے) اسلئے کہ دلیل جو کہ خطاب ہے اس کے حق میں مخفی تھی۔

بخلاف ذمی کے کہ دار الاسلام میں اسلام لایا اور وہ ایک مدت تک اسلامی احکام سے ناواقف رہا تو ایسے شخص کا جہل قابل قبول عذر نہ ہوگا اور گذشتہ ایام کی نماز روزہ کی قضا واجب ہوگی اسلئے کہ دار الاسلام احکام کے نشر واشاعت کا مقام ہے ذمی نو مسلم کا احکام کو طلب نہ کرنا اور ناواقف رہنا اس کی کوتاہی شمار ہوگی۔ یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص آبادی میں پانی اس خیال سے طلب و تلاش نہ کرے کہ اس کے خیال میں پانی موجود نہیں ہے اور تیمم کر کے نماز ادا کرے تو ایسے شخص پر قضا واجب ہوگی اس لئے کہ آبادی پانی حاصل ہونے کا مقام ہے اس کا پانی طلب نہ کرنا اس کی کوتاہی پر محمول ہوگا۔ ہاں اگر جنگل میں یہ صورت پیش آجائے اور تیمم کر کے نماز پڑھ لے تو نماز درست ہوگی بعد میں قضا لازم نہ ہوگی اسلئے کہ جنگل عام طور پر پانی کا مقام نہیں ہوتا اسی طرح دار الحرب اسلامی احکام کا مقام نہیں ہوتا۔

وکذلک جہل الوکیل والماذون بالاطلاق وضدہ الخ مصنف علیہ الرحمہ نے اس عبارت میں جہل صالح للعذر کی دو مثالیں بیان فرمائی ہیں مطلب یہ ہے کہ جسطرح حربی مسلم کا جہل قابل قبول عذر ہے اسی طرح اگر وکیل وکالت سے اور عبد اجازتِ تجارت یا سلب اجازت سے بے خبر اور لاعلم ہوں تو ان کا یہ جہل قابل قبول عذر شمار ہوگا۔

صورت مسئلہ اس طرح ہے اگر کسی شخص نے ایک شخص کو ایسی شئے کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا جو سریع الفساد ہو مثلاً دودھ، گوشت وغیرہ مگر وکیل یا عبد ماذون نے وکالت یا اجازت کی اطلاع نہ ہونے کی وجہ سے وہ شئے فروخت نہ کی اور وہ شئے خراب ہوگئی تو وکیل اور ماذون نقصان کے ضامن نہیں ہونگے اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی شئے کے خریدنے کا وکیل بنایا یا عبد ماذون کو اجازت دی مگر اطلاع نہ ہونے کی وجہ سے وہ شئے موکل کیلئے نہیں خریدی بلکہ وکیل نے خود اپنے لئے خریدلی لہٰذا موکل کیلئے یہ جائز نہیں کہ وکیل سے وہ شئے اس وجہ سے لے کہ وکیل بنانے کے بعد خریدی ہے اسلئے کہ جب وکیل کو وکالت کا علم ہی نہیں ہے تو ایسی حالت میں وکیل کا تصرف موکل کیلئے نہیں بلکہ خود اپنے لئے ہوگا۔

تنبیہ — مصنف کی مراد لفظ اطلاق سے وکیل بنانا اور غلام کو تجارت کی اجازت دینا ہے اور ضدہ سے سلب اجازت ہے۔

ایسا ہی مسئلہ وکیل کو وکالت سے معزول کرنے اور عبد ماذون پر پابندی عائد کرنے کا ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر موکل نے وکیل کو معزول کر دیا یا عبد ماذون کی اجازت کو سلب کر لیا مگر عزل اور سلب اجازت کی اطلاع سے قبل موکل یا مولے کے مال میں تصرف کیا تو یہ تصرف مولے ہی کے حق میں ہوگا، لہٰذا اگر اس تصرف میں موکل یا مولے کا نقصان ہوگیا تو وکیل اور عبد ماذون ضامن نہ ہونگے اسلئے کہ مذکورہ تمام مسائل میں الزام علی الغیر ہے جو بغیر اطلاع کے لازم نہیں ہوسکتا۔

وجہل الشفیع بالبیع الخ یہ جہل صالح للعذر کی چوتھی مثال ہے مطلب یہ ہے کہ جسطرح ماقبل کے مسائل میں جہل صالح للعذر ہے اسی طرح شفیع کا جہل بالبیع بھی قابل قبول عذر ہوگا۔ صورت مسئلہ اسطرح ہے اگر کسی شخص نے ایک مکان فروخت کیا مگر شفیع کو بیع کا علم نہ ہوسکا تو اس جہل کی وجہ سے شفیع کا حق شفعہ ساقط نہ ہوگا اور لاعلمی اور جہل کو سکوت شمار نہیں کیا جائے گا، جب بھی علم بالبیع ہوگا اپنا حق شفعہ استعمال کرسکتا ہے۔

وجہل المولے بجنایۃ العبد الخ جہل صالح للعذر کی یہ پانچویں مثال ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر غلام نے خطاءً کوئی جنایت کی اور مولے کو اس کا علم نہ ہوسکا اور مولے نے عبد جانی کو فروخت کردیا یا آزاد کردیا تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ مولے نے عبد میں تصرف کرکے فدیہ دینا اختیار کرلیا ہے جیسا کہ علم کے بعد ہوتا ہے بلکہ ارش جنایت اور قیمت عبد میں سے جو کم ہوگا مولے پر واجب ہوگا اور مولیٰ کی جہالت اور لاعلمی عذر شمار ہوگی۔

والبکر بالانکاح الخ اور اسی طرح بالغہ باکرہ کی نکاح سے جہالت بھی قابل قبول عذر ہے یہ جہل عذر صالح کی چھٹی مثال ہے، صورت مسئلہ یہ ہے اگر اب یا جد کے علاوہ نے باکرہ بالغہ کا نکاح باکرہ کی اجازت

کے بغیر کفو میں کر دیا تو قبل العلم باکرہ کا سکوت رضامندی شمار نہ ہوگا اسی طرح اگر اب یا جد نے غیر کفو میں مہر میں غبن فاحش کے ساتھ نکاح کر دیا تو قبل العلم باکرہ کا سکوت رضامندی شمار نہ ہوگا۔ اور اگر اب یا جد نے کفو میں مہر مثل کے عوض نکاح کر دیا تو باکرہ بالغہ کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، اور اگر اب اور جد کے علاوہ کسی اور ولی نے غیر کفو میں یا غبن فاحش مہر کے ساتھ نکاح کر دیا تو نکاح ہی درست نہ ہوگا۔

والامۃ المنکوحۃ بخیار العتق الخ یہ جہل عذر صالح کی ساتویں مثال ہے مسئلہ یہ ہے کہ امۃ منکوحہ کو عتق کے بعد خیار عتاقہ حاصل ہوتا ہے، اگر مولیٰ نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر دیا اس کے بعد آزاد کر دیا تو باندی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے شوہر کے نکاح میں رہے یا نہ رہے اسلئے کہ آنحضرت صلعم نے حضرت بریرہ سے ان کی آزادی کے بعد فرمایا تھا۔ ملکت بضعک فاختاری، اور یہ اختیار اسی مجلس تک باقی رہے گا، اگر باندی کو اپنی آزادی کی اطلاع نہ ہوئی یا خیار عتاقہ کا مسئلہ ہی معلوم نہیں تھا تو باندی کا سکوت عذر شمار ہوگا البتہ علم کے بعد اگر خاموش رہی تو خیار ختم ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے کہ حرہ صغیرہ کو خیار بلوغ کا مسئلہ معلوم نہ ہو اور وہ خاموش رہے تو اس کا سکوت رضامندی شمار ہوگا، مطلب یہ ہے کہ اگر حرہ صغیرہ بالغ ہونے کے بعد خاموش رہی اور مسئلہ معلوم نہ ہونے کیوجہ سے نکاح فسخ نہیں کیا تو یہ جہل قابل قبول نہ ہوگا اسلئے کہ دارالاسلام احکام کی تشہیر واشاعت کا محل ہے مسائل معلوم نہ کرنا اس کی کوتاہی ہے بخلاف امۃ کے کہ اسکو مولیٰ کی خدمت سے مسائل معلوم کرنے کی فرصت نہیں ہوتی۔

وَاَمَّا السُّکْرُ فَهُوَ نَوْعَانِ سُکْرٌ بِطَرِیْقٍ مُبَاحٍ کَشُرْبِ الدَّوَاءِ وَشُرْبِ الْمُکْرَہِ وَالْمُضْطَرِّ وَاِنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ الْاِغْمَاءِ وَسُکْرٌ بِطَرِیْقٍ مَحْظُوْرٍ وَاِنَّهٗ لَا یُنَافِی الْخِطَابَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکَارٰی فَلَا یُبْطِلُ شَیْئًا مِنَ الْاَهْلِیَّةِ وَتَلْزَمُهٗ اَحْکَامُ الشَّرْعِ وَتَنْفُذُ تَصَرُّفَاتُهٗ کُلُّهَا اِلَّا الرِّدَّۃَ اسْتِحْسَانًا وَالْاِقْرَارَ بِالْحُدُوْدِ الْخَالِصَةِ لِلّٰهِ تَعَالٰی لِاَنَّ السَّکْرَانَ لَا یَکَادُ یَثْبُتُ عَلٰی شَیْءٍ فَاُقِیْمَ السُّکْرُ مَقَامَ الرُّجُوْعِ فَیَعْمَلُ فِیْمَا یَحْتَمِلُ الرُّجُوْعَ،

ترجمہ:۔ سکر کی دو قسمیں ہیں (۱) مباح طریقہ سے حاصل ہونے والا سکر جیسا کہ دوا پینے یا مکرہ و مضطر کا سکر، یہ قسم اغماء کے مانند ہے (۲) ممنوع طریقہ سے حاصل ہونے والا سکر، یہ قسم خطاب کے منافی نہیں ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ" لہٰذا سکر کسی قسم کی اہلیت کو باطل نہیں کرتا، اور سکران پر احکام شرع لازم ہوتے ہیں اور اس کے تمام

تصرفات نافذ ہوتے ہیں مگر ردت اور حدود اللہ خالصہ کا اقرار استحساناً نافذ نہیں ہوتا اسلئے کہ سکران کسی قول پر قائم نہیں رہتا جس کی وجہ سے سکر رجوع (عن القول) کے قائم مقام ہوتا ہے لہذا اس بات میں جس میں رجوع کا احتمال ہو سکر موثر ہوگا۔

تشریح:۔ واما السکر، سکر کی اطبار نے مختلف تعریفیں کی ہیں، بعض نے زوال عقل سے اور بعض نے ستر عقل سے، دوسری تعریف زیادہ صحیح ہے، سکر کی مصنف علیہ الرحمہ نے دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) وہ سکر جو اہلیت خطاب کے منافی ہو (۲) وہ جو اہلیت خطاب کے منافی نہ ہو، جو سکر کسی مباح شے کے استعمال سے ہوتا ہے یا اکراہ واضطراراً ہوتا ہے وہ اغمار کے مانند ہوتا ہے یعنی جس طرح مغمیٰ علیہ (مدہوش) کا قول معتبر نہیں ہوتا اسی طرح اس کا بھی نہیں ہوتا، جس طرح مغمیٰ علیہ کی طلاق، عتاق، اقرار وغیرہ معتبر نہیں ہوتے سکران بطریق مباح کے بھی معتبر نہیں ہوتے، سکر کی یہ قسم از قسم مرض شمار ہوتی ہے نہ کہ از قسم لہو ولعب سکر کی دوسری قسم جو خطاب کے منافی نہیں ہوتی وہ وہ ہے جو کسی مسکر حرام مثلاً شراب وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے چونکہ سکر کی اس قسم میں اہلیت خطاب باطل نہیں ہوتی لہذا سکران تمام احکام شرعیہ کا مخاطب ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اس کی طلاق، عتاق واقرار سب معتبر ہیں، اہلیت خطاب باطل نہ ہونے کی واضح دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سکران کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا "یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ" اس آیت میں اگر خطاب کو حالت سکر میں مانا جائے جیسا کہ ظاہر ہے تو سکران کی اہلیت کا عدم بطلان نص قطعی سے ثابت ہے، اور اگر کہا جائے کہ خطاب ہوش مندوں کو ہے نہ کہ سکران (مخموروں) کو تو اس آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے ہوشمندوں سے فرمایا کہ اے ہوش مندو جب تم مدہوش ہو جاؤ تو نماز کے قریب نہ جانا، اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ حالت سکر میں اہلیت خطاب باقی رہتی ہے ورنہ یہ خطاب بالکل ایسا ہوگا کہ کسی عاقل سے کہا جائے کہ جب تو پاگل ہو جائے تو فلاں کام مت کرنا اسبات کا خلاف عقل اور بیہودہ ہونا ظاہر ہے اسلئے کہ جب انسان پاگل یا مخمور ہو جاتا ہے تو پھر اسمیں اسبات کی صلاحیت باقی نہیں رہتی کہ حالت صحت کے کسی حکم پر عمل کر سکے، جب یہ ثابت ہو گئی کہ سکران بطریق محظور خطاب کا اہل ہوتا ہے تو یہ بات بھی ثابت ہو گئی، اسکا قول وفعل عاقل اور غیر سکران کے مانند نافذ ہوگا۔

سوال ——— جب سکران کا قول معتبر ہوتا ہے تو پھر سکران کا ارتداد واقرار زنا وغیرہ کیوں معتبر نہیں ہوتا؟

جواب ——— مصنف علیہ الرحمہ الا الردۃ استحساناً سے اسی سوال کا جواب دے رہے ہیں جواب کا ماحصل یہ ہے کہ ارتداد کا تعلق قصد واعتقاد سے ہے اور سکران کا کوئی قصد واعتقاد نہیں ہوتا بلکہ صرف عمل لسانی ہوتا ہے مطلب یہ کہ سکران کی لسان اس کے قلب کی ترجمان نہیں ہوتی، اس کی دلیل یہ ہے کہ

ہوش میں آنے کے بعد اگر سکران سے معلوم کیا جائے کہ اس نے حالت سکر میں کیا کہا تھا وہ نہیں بتا سکتا۔

سوال ــــــ ہازل کی زبان بھی اس کے قلب کی ترجمان نہیں ہوتی اسلئے کہ ہازل زبان سے جو کچھ کہتا ہے وہ اس کا اعتقاد نہیں رکھتا حالانکہ اگر کوئی شخص ہازلاً کلمۂ کفر زبان سے کہدے تو اسکی تکفیر کیجاتی ہے،

جواب ــــــ سکران کے مانند ہازل کی زبان بھی اگرچہ اس کے قلب کی ترجمان نہیں ہوتی مگر ہازل چونکہ دین کا استخفاف کرتا ہے اسلئے اس کی تکفیر کیجاتی ہے!

سوال ــــــ حدود اللہ خالصہ (مثلاً اقرار زنا اور اقرار شرب خمر) میں سکران کا قول معتبر کیوں نہیں ہوتا؟

جواب ــــــ حدود اللہ خالصہ میں اقرار جب معتبر ہوتا ہے کہ مقر اپنے اقرار پر قائم رہے اور سکران اپنے اقرار پر قائم نہیں رہتا لہٰذا حد جاری نہیں ہوتی بخلاف ان حدود کے جو حقوق العباد سے متعلق ہیں مثلاً حد قذف اور قصاص وغیرہ، اگر سکران نے قذف یا قتل عمد کا اقرار کیا اسلئے کہ حقوق العباد صراحۃً رجوع سے بھی ثابت نہیں ہوتے چہ جائیکہ دلیل رجوع سے اسلئے کہ بندہ اپنے حق کا طالب ہوتا ہے بخلاف حدود اللہ خالصہ کے کہ بندہ اسمیں اپنے حق کا طالب نہیں ہوتا اور اللہ تعالیٰ طلب حق سے مستغنی ہے اسی وجہ سے اگر سکران زنا یا شرب خمر کا اقرار کرے تو اس پر حد جاری نہیں ہوتی اور سکر قائم مقام رجوع عن الاقرار شمار ہوتا ہے۔

وَاَمَّا الْهَزْلُ فَتَفْسِيْرُهُ اللَّعِبُ وَهُوَ اَنْ يُّرَادَ بِالشَّيْئِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ فَلَا يُنَافِي الرِّضَاءَ بِالْمُبَاشَرَةِ وَلِهٰذَا يُكَفَّرُ بِالرِّدَّةِ هَازِلًا لٰكِنَّهُ يُنَافِي اِخْتِيَارَ الْحُكْمِ وَالرِّضَاءَ بِهٖ بِمَنْزِلَةِ شَرْطِ الْخِيَارِ فِي الْبَيْعِ فَيُؤَثِّرُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ النَّقْضَ كَالْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ فَاِذَا تَوَاضَعَا عَلَى الْهَزْلِ بِاَصْلِ الْبَيْعِ يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ فَاسِدًا غَيْرَ مُوْجِبٍ لِلْمِلْكِ وَاِنْ اِتَّصَلَ بِهِ الْقَبْضُ كَخِيَارِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ وَكَمَا اِذَا شَرَطَ الْخِيَارَ لَهُمَا اَبَدًا فَاِذَا نَقَضَ اَحَدُهُمَا اِنْتَقَضَ وَاِنْ اَجَازَهُ جَازَ لٰكِنْ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ يَجِبُ اَنْ يَّكُوْنَ مُقَدَّرًا بِالثَّلٰثِ،

ترجمہ:۔ اور بہرحال ہزل تو اس کی تفسیر (لغت) میں لعب ہے اور (اصطلاح) میں یہ ہے کہ لفظ سے غیر ما وضع لہ کا ارادہ کیا جائے، پس ہزل تکلم بالرضا کے منافی نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ ہازلاً مرتد ہونیوالے کی تکفیر کی جائے گی لیکن (ہزل) اختیار حکم اور رضا بالحکم کے منافی ہے، بیع کے اندر شرط خیار کے مانند لہٰذا ہزل ان امور میں مؤثر ہوگا جو فسخ کا احتمال رکھتے ہوں گے جیسا کہ بیع اور اجارہ اگر متعاقدین نے نفس بیع میں

ہزل پر اتفاق کر لیا تو بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جائے گی قبضہ کے باوجود ملک کا فائدہ نہ دے گی جیسا کہ بیع، خیارِ متعاقدین کی صورت میں ملک کا فائدہ نہیں دیتی، اور جیسا کہ متعاقدین کیلئے بیع میں دائمی خیار کی شرط ملک کا فائدہ نہیں دیتی اگر متعاقدین میں سے ایک فریق بھی بیع کو توڑ دے تو بیع ٹوٹ جائے گی اور اگر دونوں نافذ کرنا چاہیں تو نافذ ہو جائے گی لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فسخ بیع کی مدت تین یوم ہے۔

تشریح:۔ عوارض مکتسبہ میں سے تیسرا عارض ہزل ہے، ہزل، جِدّ کی ضد ہے اس کے لغوی معنی لعب اور عبث کے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں ہزل کہتے ہیں لفظ سے اس کے معنی موضوع لہ مراد نہ ہوں بلکہ اس سے مزاق مراد ہو، ہزل کی یہ تعریف مجاز پر بھی صادق آتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہزل اور مجاز دونوں مترادف ہیں حالانکہ دونوں میں بہت فرق ہے اسلئے کہ ہزل جاہلوں کا کام ہے، قرآن مجید میں استہزار سے پناہ مانگی گئی ہے اور استہزار کو جاہلوں کا کام بتایا گیا ہے کما فی قولہ تعالیٰ اعوذ باللہ ان اکون من الجاہلین، اس کے برخلاف مجاز کا صدور شارع سے نہ صرف ممکن بلکہ بکثرت واقع ہے اور مجاز فصاحت و بلاغت کا ایک اہم رکن ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ہزل کی عمدہ تعریف یہ ہے کہ لفظ سے نہ اس کے معنی موضوع لہ مراد ہوں اور نہ معنی غیر موضوع لہ بلکہ اس سے مزاق مراد ہو اور مجاز وہ ہے کہ جسمیں لفظ کے معنی غیر موضوع لہ مراد ہوں۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہزل تکلم میں رضامندی کے مخالف نہیں ہے یعنی ہازل اپنی مرضی اور اختیار سے کلمۂ ہزل کا تکلم کرتا ہے گو حکم کا قصد نہیں کرتا اور نہ اس حکم پر راضی ہوتا ہے اسلئے اگر کسی نے ہازلاً کلمۂ کفر زبان سے کہہ لیا تو وہ کافر ہو جائے گا اسلئے کہ گو ہازل کا مقصد کافر ہونا نہیں ہے مگر اس نے برضا و رغبت زبان سے کفریہ کلمہ نکال کر دین کے ساتھ استخفاف کیا ہے جو کہ موجب کفر ہے لہٰذا اس کی تکفیر کیجائیگی، چونکہ ہازل نہ تو حکم کا ارادہ کرتا ہے اور نہ حکم کے لئے کلام کا تکلم کرتا ہے تو یہ اس بیع کے مانند ہو گیا کہ جس میں خیار کی شرط لگانے والا عقد بیع سے تو راضی ہوتا ہے مگر حکم بیع یعنی ثبوت ملک سے راضی نہیں ہوتا جب یہ بات ہے تو ہزل کی وجہ سے وہ احکام ثابت نہیں ہوں گے جو رضا اور اختیار پر موقوف ہوتے ہیں لیکن جو رضا و اختیار پر موقوف نہیں ہوتے مثلاً طلاق و عتاق و یمین وغیرہ، وہ ہزل کی وجہ سے ثابت ہو جائیں گے۔ بیع بالہزل اور بیع بشرط الخیار میں اتنا فرق ضرور ہے کہ ہزل سے بیع فاسد ہو جاتی ہے مگر خیار شرط سے فاسد نہیں ہوتی۔

فیوثر فیما یحتمل النقض الخ مصنفؒ اس عبارت سے بطور قاعدۂ کلیہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہزل کہاں مؤثر ہوگا اور کہاں مؤثر نہیں ہوگا، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس حکم کا مدار رضا پر ہے وہاں ہزل مؤثر ہوگا اور وہ حکم محض ہزل سے ثابت نہ ہوگا جیسا کہ بیع و اجارہ وغیرہ، اس کے برخلاف جس حکم کا مدار رضا پر نہیں ہے وہاں ہزل مؤثر نہ ہوگا بلکہ محض الفاظ سے حکم ثابت ہو جائے گا جیسا کہ نکاح، طلاق، عتاق وغیرہ

فاذا تواضعا علی الہزل الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب عاقدین نے نفس بیع کے سلسلہ میں ہزل پر اتفاق

کرلیا یعنے بائع اور مشتری دونوں نے تنہائی میں اس بات پر اتفاق کرلیا کہ لوگوں کے سامنے عقد بیع کریں گے اور حقیقت میں کوئی بیع نہ ہوگی اب اگر یہ دونوں، لوگوں کے روبرو اسی طے شدہ بات کے تحت عقد بیع کریں اور بظاہر عقد بیع کے بعد بھی طے شدہ مزاق پر قائم رہیں تو یہ بیع فاسد ہو کر منعقد ہوگی، منعقد تو اسلئے ہوگی کہ ایجاب و قبول جو کہ شرط بیع ہے متعاقدین کیجانب سے پائیگئی مگر چونکہ متعاقدین حکم یعنے ثبوت ملک پر راضی نہیں ہیں اسلئے یہ بیع بالہزل ثبوت ملک کے لئے مفید نہ ہوگی اگرچہ بدلین پر قبضہ ہی کیوں نہ ہوگیا ہو۔ حتے کہ اگر مبیع غلام ہو اور ہازلاً بیع ہوئی ہو اور مشتری نے غلام پر اور بائع نے ثمن پر قبضہ بھی کرلیا ہو اور متعاقدین اپنے ہزل پر قائم بھی ہوں تو یہ بیع فاسد ہوگی اگر مشتری غلام کو آزاد کردے تو آزاد نہ ہوگا جیساکہ بائع اور مشتری دونوں کو خیار شرط حاصل ہو تو یہ خیار، ثبوت ملک کیلئے مانع ہے اگرچہ جانبین سے بیع اور ثمن پر قبضہ ہوچکا ہو پس جب ہزل عقد صحیح میں متعاقدین کیلئے ثبوت ملک سے مانع ہے تو عقد فاسد میں بطریق اولی مانع ہوگا، اور عاقدین کا ہزل پر اتفاق کرنا ایسا ہے جیساکہ دونوں نے اپنے لئے مدت غیر معینہ کے لئے خیار کی شرط لگادی ہو یعنے جسطرح خیار مؤبد کی صورت میں بیع فاسد ہوتی ہے اور ملک ثابت نہیں ہوتی اسی طرح ہزل پر اتفاق کی صورت میں بھی بیع فاسد ہوگی اور ملک بھی ثابت نہ ہوگی۔

مصنف رحؒ فرماتے ہیں کہ اصل بیع کے سلسلہ میں ہزل پر اتفاق کرنے کی صورت میں بیع فاسد ہو کر منعقد ہوتی ہے لہٰذا متعاقدین میں سے جو بھی بیع کو فسخ کردے گا فسخ ہوجائے گی اسلئے کہ ہر ایک کو بیع کو فسخ کرنیکا اختیار ہے، اور اگر دونوں نے بیع نافذ کردی تو نافذ بھی ہوجائے گی، اور اگر ایک نے بیع نافذ کی تو دوسرے کی اجازت پر موقوف ہوگی، اس مسئلہ کو چونکہ خیار شرط کے مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے جس کی مدت امام صاحبؒ کے نزدیک تین دن ہے اسی لئے اجازت کا وقت بھی امام صاحب کے نزدیک تین دن کے ساتھ مقدر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک چونکہ خیار شرط کی مدت تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے اسلئے ان کے نزدیک اجازت کا وقت بھی تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک تین دن کے بعد بھی بیع کو نافذ کرسکتے ہیں۔

وَلَوْ تَوَاضَعَا عَلَى الْبَيْعِ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ أَوْ عَلَى الْبَيْعِ بِمِائَةِ دِيْنَارٍ عَلٰى أَنْ يَكُوْنَ الثَّمَنُ أَلْفَ دِرْهَمٍ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالتَّسْمِيَةُ صَحِيْحَةٌ فِي الْفَصْلَيْنِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَقَالَ صَاحِبَاهُ يَصِحُّ الْبَيْعُ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ وَبِمِائَةِ دِيْنَارٍ فِي الْفَصْلِ الثَّانِيْ لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالْمُوَاضَعَةِ فِي الثَّمَنِ مَعَ الْجِدِّ فِيْ أَصْلِ الْعَقْدِ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ دُوْنَ الثَّانِيْ وَإِنَّا نَقُوْلُ بِأَنَّهُمَا جِدًّا فِيْ أَصْلِ الْعَقْدِ وَالْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَةِ فِي الْبَدَلِ يَجْعَلُهُ شَرْطًا فَاسِدًا فِي الْبَيْعِ فَيَفْسُدُ الْبَيْعُ فَكَانَ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ

أَوْلٰى مِنَ الْعَمَلِ بِالْوَصْفِ عِنْدَ تَعَارُضِ الْمُوَاضَعَتَيْنِ فِيْهِمَا،

ترجمہ:۔ اور اگر متعاقدین نے دو ہزار درہم کے عوض بیع پر اتفاق کرلیا یا سو دینار کے عوض بیع پر اس شرط پر کہ ثمن ہزار درہم ہوگا، تو امام صاحب کے نزدیک دونوں صورتوں میں ہزل باطل اور تسمیہ صحیح ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ پہلی صورت میں ایک ہزار درہم کے عوض بیع صحیح ہوگی اور دوسری صورت میں سو دینار کے عوض بیع صحیح ہوگی کیونکہ پہلی صورت میں اصل عقد میں جد کے ساتھ ثمن کے اندر موافقت پر عمل کرنا ممکن ہے نہ کہ دوسری صورت میں، اور ہم جواب دیں گے کہ ان دونوں نے اصل عقد میں سنجیدگی اختیار کی ہے اور ثمن کے اندر موافقۃ پر عمل کرنا اس کو شرط فاسد بنادے گا لہٰذا بیع فاسد ہوجائے گی بس اصل اور وصف میں موافقتوں کے تعارض کے وقت وصف پر عمل کرنے کی بہ نسبت اصل پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

تشریح ــــــ مصنف علیہ الرحمہ ہزل باصل البیع کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد ہزل بقدر الثمن اور ہزل بجنس الثمن کی بحث شروع فرمارہے ہیں، اول کی صورت یہ ہے کہ نفس بیع کے بارے میں تو متعاقدین سنجیدہ ہیں لیکن مقدار ثمن کے بارے میں ہزل پر متفق ہیں یعنے دونوں نے یہ طے کرلیا کہ اصل بیع تو ہمارے درمیان قطعی طور پر ہوگی البتہ مقدار ثمن کے بارے میں ہزل رہے گا مثلاً یہ طے کرلیا کہ اصل ثمن تو ایک ہزار درہم ہوں گے لیکن لوگوں کو سنانے کیلئے ہزلاً دو ہزار درہم ثمن رہیں گے یہ ہزل بقدر الدرہم کی مثال ہے اور ہزل بجنس الثمن کی مثال یہ ہے کہ اصل بیع میں تو دونوں سنجیدہ ہوں مگر جنس ثمن میں ہزل پر اتفاق کرلیں یعنے آپس میں یہ طے کرلیا کہ ثمن تو ایک ہزار درہم ہونگے مگر لوگوں کے روبرو سو دینار بیان کریں گے۔

مذکورہ دونوں صورتوں میں امام صاحب کے نزدیک ہزل باطل ہوگا اور تسمیہ متعین، یعنے پہلی صورت میں دو ہزار درہم اور دوسری صورت میں سو دینار ثمن ہوں گے، پہلی صورت میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے امام صاحب دو ہزار کو ثمن قرار دیتے ہیں اور صاحبین ایک ہزار کو، البتہ دوسری صورت یعنی ہزل بجنس الثمن میں دونوں فریق متفق ہیں کہ ثمن سو دینار ہوگا۔

لامکان العمل فی المواضعۃ الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے اختلافی صورت میں صاحبین کی دلیل بیان فرمارہے ہیں، دلیل کا خلاصہ یہ ہے، مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کی صورت میں اس بات پر عمل کرنا ممکن ہے کہ اصل عقد بیع میں دونوں سنجیدہ ہوں یعنے بیع کے حقیقۃً خواہاں ہوں لیکن مقدار ثمن میں ہزل پر دونوں نے اتفاق کرلیا ہو یعنے یہ طے کرلیا ہو کہ درحقیقت ثمن تو ایک ہزار درہم ہی رہے گا البتہ لوگوں کے سامنے دو ہزار ہزلاً ظاہر کیا جائے گا۔ مذکورہ صورت میں دونوں موافقتوں پر عمل کرنا اسلئے ممکن ہے کہ اصل عقد کے واقعی منعقد ہونے پر دونوں کے اتفاق اور مقدار ثمن میں ہزل پر دونوں کے اتفاق کے درمیان

کوئی تعارض نہیں ہے چونکہ عقد کے وقت اگرچہ مزاحاً دو ہزار کا ذکر کیا ہے لیکن عقد ایک ہزار کے عوض منعقد ہوگا جو دو ہزار کے ضمن میں موجود ہے اور دوسرا ایک ہزار جو زائد بچا ہے وہ باطل ہو جائے گا کیونکہ اس زائد ہزار کا بائع کی جانب سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا اور ہر وہ شئے کہ جس کا بندوں کیجانب سے مطالبہ نہ ہو اسکی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوتا لہٰذا اس زائد ہزار کا ذکر اور عدم ذکر دونوں برابر ہیں۔

اور دوسری صورت جبکہ واقعی ایک ہزار ثمن پر اتفاق کیا ہو مگر ہزلاً بجائے ایک ہزار درہم کے سو دینار پر اتفاق کیا ہو تو اس صورت میں دونوں موافقتوں پر عمل ممکن نہیں ہے کہ اصل عقد صحیح ہو جائے اور مذکورہ سو دینار واجب نہ ہوں، ایسا نہیں ہو سکتا اسلئے کہ موافقت فی اصل البیع صحت عقد بیع کا تقاضہ کرتی ہے اور موافقت بالہزل فی جنس الثمن عقد بیع کے ثمن سے خالی ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اسلئے کہ بوقت عقد مذکور سو دینار ہے اور وہ حقیقت میں ثمن نہیں ہے اور جو ثمن ہے یعنی ایک ہزار درہم وہ مذکور نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ جو مذکور ہے وہ ثمن نہیں اور جو ثمن ہے وہ مذکور نہیں اور عقد کا ثمن سے خالی ہونا عقد کو فاسد کرتا ہے لہٰذا مذکورہ صورت میں بیع فاسد ہونی چاہیئے مگر ہم نے نفس عقد بیع کو فساد سے بچانے کیلئے اور جانب تصحیح کو ترجیح دینے کیلئے اس اتفاق کو ترک کر دیا جو جنس ثمن کے اتحاد پر ہوا تھا اور نفس عقد کی صحت پر جو اتفاق ہوا تھا اس کو اختیار کر لیا لہٰذا اصل عقد صحیح ہو گیا اور جنس ثمن یعنی ایک سو دینار کے ہزلاً مذکور ہونے پر جو اتفاق ہوا تھا وہ ہزل متروک اور غیر معتبر ہو گیا اور جب ہزل غیر معتبر ہو گیا تو سو دینار کا ثمن ہونا معتبر ہو گیا لہٰذا اس صورت میں عقد صحیح ہوگا اور سو دینار واجب ہونگے،

وانا نقول بانہما جدا الخ اس عبارت سے صاحب حسامی امام صاحب کیطرف سے صاحبین کی مذکورہ دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحبین کا یہ کہنا کہ اصل عقد میں جد پر اور مقدار ثمن میں ھزل پر موافقت کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ جسطرح دوسری صورت یعنی اصل عقد میں جد پر اور جنس ثمن میں ہزل پر موافقت کے درمیان تعارض ہے اور عمل ناممکن ہے اسیطرح پہلی صورت میں بھی تعارض ہے اور عملاً دونوں کو جمع کرنا ناممکن ہے اس طور پر کہ جب دونوں نے اصل عقد کے جواز پر اتفاق کر لیا ساتھ ہی ثمن کے بارے میں ہزل پر اتفاق کرتے ہوئے یہ طے کر لیا کہ اصل ثمن تو ایک ہزار ہوگا مگر لوگوں کے روبرو دو ہزار ظاہر کیا جائے گا پس مذکورہ دو ہزار میں سے ایک ہزار تو ثمن ہوگا اور دوسرا ہزار ثمنیت سے خارج ہوگا مگر جب بائع نے دو ہزار کا ذکر کیا تو گویا اس نے زائد ایک ہزار کو قبول کرنے کی شرط لگا دی اور یہ شرط مقتضائے بیع کے خلاف ہے جو عقد بیع کو فاسد کرتی ہے اور اس شرط میں بائع کا نفع بھی ہے اگرچہ وہ ہزل پر راضی ہونے کی وجہ سے زائد ہزار کو طلب نہیں کرے گا لیکن رضامندی کیوجہ سے طلب نہ کرنا صحت بیع کا فائدہ نہیں دے گا جیسا کہ سود طرفین کی رضامندی کے باوجود

جائز نہیں ہوتا، پس مقدار ثمن کے بارے میں ہزل پر موافقت کرنا فساد بیع کا تقاضہ کرے گا اور اصل بیع میں جد پر موافقت کرنا صحت بیع کا تقاضہ کرے گا اور صحت اور فساد میں تعارض ظاہر ہے لہٰذا دونوں کو جمع کرنا کیسے ممکن ہوگا لہٰذا اصل عقد بیع کو فساد سے بچانے کیلئے اصل عقد میں جد (سنجیدگی) پر موافقت کا اعتبار کریں گے اور مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کو ترک کر دیں گے اسلئے کہ نفس بیع پر موافقت اصل ہے اسلئے کہ اسی سے بیع منعقد ہوتی ہے اور مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت تابع ہے اسلئے کہ بیع میں ثمن تابع ہوا کرتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جب اصل اور تابع کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو تابع پر عمل کرنے کی بجائے اصل پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ النِّكَاحِ حَيْثُ يَجِبُ الْأَقَلُّ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ النِّكَاحَ لَا يَفْسُدُ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ فَأَمْكَنَ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَتَيْنِ وَلَوْ ذَكَرَا فِي النِّكَاحِ الدَّنَانِيْرَ وَغَرَضُهَا الدَّرَاهِمُ يَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ لِأَنَّ النِّكَاحَ يَصِحُّ بِغَيْرِ تَسْمِيَةٍ بِخِلَافِ الْبَيْعِ،

ترجمہ۔ اور بیع نکاح کے برخلاف ہے اسلئے کہ اقل مہر بالاجماع واجب ہوگی اسلئے کہ نکاح شرط فاسد سے نہیں ہوتا لہٰذا دونوں موافقتوں پر عمل ممکن ہو گیا اور اگر زوجین نے مہر میں دنانیر ذکر کئے اور مراد ان کی دراہم ہیں تو مہر مثل واجب ہوگی اسلئے کہ نکاح بغیر ذکر مہر بھی جائز ہوتا ہے بخلاف بیع کے۔

تشریح ——— ہٰذا بخلاف النکاح الخ مصنف رح اس عبارت سے بیع اور نکاح میں فرق بیان کرتے ہوئے صاحبین کے قیاس کا جواب دے رہے ہیں، صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر زوجین نے عقد نکاح میں جد (سنجیدگی) پر اتفاق کیا اور مقدار مہر میں ہزل پر اتفاق کیا بایں طور کہ لوگوں کے سامنے مہر دو ہزار ذکر کریں گے مگر حقیقت میں مہر ایک ہزار ہوگی۔ اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اقل مہر یعنے ایک ہزار درہم واجب ہوں گے۔ صاحبین نے اسی مسئلہ نکاح پر مسئلہ بیع کو قیاس فرمایا ہے مصنف رح فرماتے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے۔

مسئلہ بیع میں آپ کو یہ بات بالتفصیل معلوم ہو چکی ہے کہ اگر ہازلاً دو ہزار میں بیع کی اور حقیقت میں ثمن ایک ہزار تھا تو امام صاحب کے نزدیک ثمن دو ہزار اور صاحبین کے نزدیک ایک ہزار ہوگا بخلاف نکاح کے کہ اگر مقدار مہر میں ہزل کیا تو صاحبین اور امام صاحب کے نزدیک مہر ایک ہزار ہی ہوگا دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا اور بیع شرط فاسد سے فاسد ہو جاتی ہے لہٰذا نکاح میں موافقتین یعنے موافقت بالجد با صل النکاح اور موافقت بالہزل فی مقدار المہر

پر عمل کرنا ممکن ہے اور بیع میں مذکورہ موافقتوں پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔

ولو ذکرا فی النکاح الدنانیر الخ مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ اگر ہزل مقدار مہر کی بجائے جنس مہر میں ہو مثلاً زوجین نے نکاح کے وقت دو ہزار دنانیر کا ذکر کیا مگر خفیہ طور پر دنانیر کے بجائے دراہم طے کر لئے اگر زوجین اپنے مزاق یا خالی الذہن ہونے پر متفق رہیں تو ان دونوں صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دنانیر کہ جن کا ذکر نکاح کے وقت کیا ہے وہ مہر نہیں بن سکتے کیونکہ ان کا ذکر ہزلاً ہوا ہے اور ہزل سے مال ثابت نہیں ہوتا لہٰذا دنانیر بطور مہر ثابت نہ ہوں گے۔ اور دراہم کہ جن کے مہر ہونے پر دونوں سنجیدہ ہیں ان کا نکاح کے وقت ذکر نہیں کیا گیا اور بغیر ذکر کے کوئی شے مہر نہیں بن سکتی اور یہ ایسا ہو گیا گویا کہ بغیر ذکر مہر کے نکاح کیا گیا ہے اور بغیر ذکر مہر چونکہ نکاح درست ہو جاتا ہے لہٰذا نکاح تو درست ہو گیا۔ اس کے برخلاف اگر بیع میں ثمن کا ذکر نہ کیا جائے تو بیع فاسد ہو جاتی ہے اور جب بیع فاسد ہو گی تو جنس ثمن کے سلسلہ میں ہزل پر موافقت اور اصل بیع کے سلسلہ میں جد (سنجیدگی) پر موافقت کے درمیان تعارض ہوگا اور دونوں موافقتوں کا جمع کرنا ممکن نہ ہوگا۔ تفصیل سابق میں گذر چکی ہے۔

وَلَوْ هَزَلَا بِأَصْلِ النِّكَاحِ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالْعَقْدُ لَازِمٌ وَكَذٰلِكَ الطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ وَالْعَفْوُ عَنِ الْقِصَاصِ وَالْيَمِيْنُ وَالنَّذْرُ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ النِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالْيَمِيْنُ، وَلِاَنَّ الْهَازِلَ مُخْتَارٌ لِلسَّبَبِ رَاضٍ بِهٖ دُوْنَ حُكْمِهٖ وَحُكْمُ هٰذِهِ الْاَسْبَابِ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالتَّرَاخِيَ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ،

ترجمہ:۔ اور اگر زوجین نے اصل نکاح میں ہزل کیا تو ہزل باطل اور نکاح لازم ہوگا اور ایسا ہی طلاق اور عتاق اور قصاص کو معاف کرنا یمین اور نذر ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے تین چیزیں ایسی ہیں جنہیں سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور ان میں مزاق بھی سنجیدگی ہے نکاح، طلاق اور یمین، اور اسلئے کہ ہازل سبب اختیار کرنے والا اس پر راضی ہونے والا ہے نہ کہ اس کے حکم پر اور ان اسباب کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ ان (اسباب) میں سے کوئی بھی خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح ـــــــ ولو ہزلا باصل النکاح الخ مصنف رح جب ہزل بقدر المہر اور ہزل بجنس المہر کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ہزل باصل النکاح کو بیان فرما رہے ہیں، مثلاً ایک مرد نے عورت سے یا

اس کے ولی سے کہا کہ میں مزاقاً لوگوں کے سامنے تجھ سے نکاح کروں گا حالانکہ درحقیقت ہمارے درمیان نکاح نہ ہوگا، چنانچہ اس مرد نے ایسا ہی کیا یعنے لوگوں کے سامنے مزاقاً ایجاب وقبول ہوگیا تو یہ مزاق باطل (ختم) ہوگا اور عقد نکاح لازم ہوگا خواہ دونوں ہزل پر باقی رہیں یا اعراض کریں یا خالی الذہن ہونے پر اتفاق کریں یا اختلاف کریں یعنے ایک کہے کہ میں خالی الذہن تھا اور دوسرا کہے کہ میں مزاق کر رہا تھا وغیرہ، اسی طرح اگر کسی نے مزاق کے طور پر اپنی بیوی کو طلاق دی یا مزاقاً اپنے غلام کو آزاد کر دیا یا ولی مقتول نے مزاقاً لوگوں کے روبرو قاتل کو معاف کر دیا یا مزاقاً قسم کھائی اور یہاں قسم سے مراد تعلیق ہے جس کو یمین بغیر اللہ بھی کہتے ہیں مثلاً شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں مزاقاً طلاق کو معلق کروں گا یا اپنے غلام سے کہا کہ میں مذاقاً تیری آزادی کو معلق کروں گا یا مزاقاً نذر مانی تو ان تمام صورتوں میں ہزل باطل اور غیر معتبر ہوگا اور مذکورہ تمام عقود لازم ہوجائیں گے۔

اس سلسلہ میں نقلی دلیل حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے جس کو امام ترمذی، ابوداؤد وغیرہ نے روایت کیا ہے (حدیث) ثلٰث جدہن جد وہزلہن جد النکاح والطلاق والیمین، اور بعض روایتوں میں یمین کی بجائے عتاق کا اور بعض روایتوں میں نذر کا بھی ذکر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مذکورہ چار چیزوں کو اگر ارادۃً اور سنجیدگی سے واقع کیا تو واقع ہوجائیں گی اور اگر مزاقاً واقع کیا تب بھی واقع ہوجائیں گی، اب رہا عفو عن القصاص تو اس کا ثبوت دلالۃ النص سے ہے اسلئے کہ عفو عن القصاص اعتاق کے قبیل سے ہے کیونکہ غلام جو کہ مردہ کے مانند ہے اعتاق اس کو گویا کہ زندگی دیتا ہے اسی طرح عفو عن القصاص قاتل کو زندہ کرتا ہے بہر حال جب عفو عن القصاص اعتاق کے قبیل سے ہے تو جسطرح اعتاق میں جد اور ہزل دونوں برابر ہیں اسی طرح عفو عن القصاص میں بھی جد اور ہزل برابر ہوں گے۔

ولان الہازل مختار للسبب الخ نقلی دلیل بیان کرنے کے بعد اس عبارت سے مصنف رح عقلی دلیل بیان فرما رہے ہیں، مذکورہ جملہ کا عطف لقولہ علیہ السلام پر ہے دلیل عقلی کا خلاصہ یہ ہے کہ ان تمام عقود میں ہازل سبب کو اختیار کرنے اور اس کے تکلم پر راضی ہے اگرچہ ان کے حکم سے راضی نہیں ہے اور ان عقود کے حکم کے ثبوت کے لئے رضامندی لازم بھی نہیں ہے کیونکہ یہ عقود ان میں سے ہیں کہ جن کا تعلق محض سبب یعنے الفاظ سے ہے اور حکم سبب سے جدا نہیں ہوتا اور نہ رد موخر ہوتا ہے یعنے اگر کوئی شخص مثلاً طلاق دیدے یا غلام آزاد کر دے تو اب ان میں اقالہ نہیں ہوسکتا یعنے واپس نہیں لے سکتا اور نہ ان کا حکم خیار شرط کی وجہ سے موخر ہوسکتا ہے مثلاً یوں کہے انت طالق ولی الخیار ثلٰثۃ ایام، طلاق فوراً واقع ہوجائیگی خیار شرط کا کوئی اعتبار نہ ہوگا بخلاف بیع کے کہ اس کا حکم خیار شرط کی وجہ سے موخر ہوجاتا ہے۔ اور اقالہ کے ذریعہ فسخ بھی ہوجاتا ہے اسلئے کہ بیع کا تعلق محض سبب (الفاظ) سے نہیں ہے بلکہ رضامندی بھی

ضروری ہے پس جب ان اسباب کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا تو جوں ہی سبب موجود ہوگا بغیر تراخی اور احتمال رد کے حکم موجود ہو جائے گا اور جب ایسا ہے تو ان اسباب میں ہزل مؤثر نہ ہوگا جیسا کہ خیار شرط مؤثر نہیں ہوتا کیونکہ خیار شرط اور ہزل دونوں انعقاد حکم کے لئے مانع ہیں۔

وَاَمَّا مَا يَكُوْنُ الْمَالُ فِيْهِ مَقْصُوْدًا مِثْلُ الْخُلْعِ وَالْعِتْقِ عَلٰى مَالٍ وَالصُّلْحِ عَنْ دَمِ الْعَمَدِ فَقَدْ ذَكَرَ فِيْ كِتَابِ الْاِكْرَاهِ فِي الْخُلْعِ اَنَّ الطَّلَاقَ وَاقِعٌ وَالْمَالُ لَازِمٌ وَ هٰذَا عِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ وَمُحَمَّدٍ لِاَنَّ الْخُلْعَ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ عِنْدَهُمَا سَوَاءٌ هَزَلَا بِاَصْلِهٖ اَوْ بِقَدْرِ الْبَدَلِ اَوْ بِجِنْسِهٖ يَجِبُ الْمُسَمّٰى عِنْدَهُمَا وَصَارَ كَالَّذِيْ لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ تَبَعًا اَمَّا عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح فَاِنَّ الطَّلَاقَ يَتَوَقَّفُ عَلٰى اِخْتِيَارِهَا بِكُلِّ حَالٍ لِاَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ خِيَارِ الشَّرْطِ وَقَدْ نَصَّ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح وَفِيْ خِيَارِ الشَّرْطِ مِنْ جَانِبِهَا اَنَّ الطَّلَاقَ لَا يَقَعُ وَلَا يَجِبُ الْمَالُ اِلَّا اَنْ تَشَاءَ الْمَرْاَةُ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ وَيَجِبُ الْمَالُ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا لٰكِنَّهٗ غَيْرُ مُقَدَّرٍ بِالثَّلٰثِ وَكَذٰلِكَ هٰذَا فِيْ نَظَائِرِهٖ،

ترجمہ:۔ اور بہرحال وہ عقد کہ جسمیں مال مقصود ہوتا ہے جیسا کہ خلع، طلاق علی المال اور صلح عن دم العمد تو امام محمد نے اپنی کتاب مبسوط کی کتاب الاکراہ میں ذکر کیا ہے کہ خلع میں طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا اور یہ امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے اسلئے کہ خلع ان کے نزدیک خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے برابر ہے کہ وہ اصل کے بارے میں مزاق کریں یا بدل خلع کی مقدار کے بارے میں یا بدل خلع کی جنس کے بارے میں مزاق کریں صاحبین کے نزدیک مسمےٰ واجب ہوگا اور یہ بدل خلع تابع ہونے کی وجہ سے اس تصرف کے مانند ہو گیا جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے، بہرحال امام ابوحنیفہ کے نزدیک تو طلاق ہر حال میں عورت کے اختیار پر موقوف رہے گی اسلئے کہ وہ خیار شرط کے مرتبہ میں ہے، اور جامع صغیر میں عورت کی جانب سے خیار شرط کے سلسلہ میں ابوحنیفہؒ سے بصراحت مروی ہے کہ نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ مال واجب ہوگا مگر یہ کہ عورت چاہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال بھی واجب ہوگا پس اسی طرح یہاں بھی ہوگا لیکن یہ خیار تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے اور یہ حکم و اختلاف اس کی نظائر میں بھی ایسا ہی ہے۔

تشریح ــــــ فاضل حسامی فرماتے ہیں کہ اگر ہزل ایسے عقد میں ہو کہ جسمیں مال مقصود ہوتا ہے

جیسے خلع، عتق علی مال اور صلح عن دم العمد تو صاحبین کے نزدیک ہزل باطل اور تصرف لازم ہوگا، اور جو مال مذکور ہوا ہے وہ واجب ہو جائے گا اور امام صاحب کے نزدیک ہزل معتبر اور مؤثر ہوگا۔ مذکورہ تینوں عقود میں مال اسلئے مقصود ہے کہ مال بغیر ذکر کے واجب نہیں ہوتا ہے لیکن جب مال کی شرط لگادی گئی تو معلوم ہوگیا کہ اسمیں مال ہی مقصود ہے پس خلع، عتق علی المال اور صلح عن دم العمد میں چونکہ مال کی شرط ہے اسلئے ان عقود میں مال مقصود ہوگا۔ اور ان عقود میں ہزل کی صورت یہ ہوگی مثلاً زوجین نے آپس میں یہ طے کیا کہ ہم لوگوں کے روبرو از راہ مزاق خلع کریں گے مگر حقیقت میں ہمارے درمیان کوئی خلع نہ ہوگا یہ اصل خلع میں ہزل کی صورت ہے۔ اور مقدار بدل میں خلع کی صورت یہ ہے کہ زوجین نے آپس میں یہ طے کیا کہ ہم لوگوں کے روبرو مزاقاً دو ہزار کے عوض خلع کریں گے مگر درحقیقت بدل خلع ایک ہزار ہوگا جنس بدل خلع میں ہزل کی صورت یہ ہے کہ زوجین آپس میں یہ طے کرلیں کہ ہم لوگوں کے روبرو دو ہزار درہم کے عوض خلع کریں گے اور حقیقت میں بدل خلع دینار ہوں گے۔ اسی طرح مولیٰ اور غلام نے اصل عتق یا عتق کے بدل کی مقدار یا بدل عتق کی جنس میں ہزل کیا اسطرح کہ قاتل اور مقتول کے اولیاء نے اصل صلح میں یا مقدار بدل صلح میں یا جنس بدل صلح میں ھزل کیا، پس ہزل کی مذکورہ تینوں صورتوں میں دونوں نے ہزل پر باقی رہنے پر اتفاق کیا ہو یا سکوت کیا ہو یعنے خالی الذہن ہونے پر اتفاق کیا ہو یا دونوں کا ہزل کی بقاء اور اعراض کے سلسلہ میں اختلاف ہوگیا ہو بہرحال ان تمام صورتوں میں مبسوط کی کتاب الاکراہ کے مطابق مسئلہ خلع میں صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ ہزل اصل خلع کے سلسلہ میں ہو یا بدل خلع کی مقدار کے سلسلہ میں ہو یا بدل خلع کی جنس کے سلسلہ میں ہو تمام صورتوں میں ہزل باطل ہو جائیگا اور جس پر انہوں نے اتفاق کیا یا اختلاف کیا یا سکوت اختیار کیا اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ طلاق واقع ہو جائے گی اور مال مذکور عورت پر واجب ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خلع صاحبین کے نزدیک خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا، خیار شرط کا احتمال نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ خلع جانب زوج میں تصرف یمین ہے گویا شوہر نے یوں کہا۔ اِن قبلتِ مالَ المسمّٰی فانتِ طالق، اسی وجہ سے عورت کے قبول کرنے سے پہلے شوہر کو رجوع کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ یمین میں رجوع کا اختیار نہیں ہوتا اور بیوی کا قبول کرنا یمین کی شرط ہے اور یمین چونکہ خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھیگا اور جب خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ ہزل کا بھی احتمال نہ رکھے گا کیونکہ ہزل خیار شرط کے مرتبہ میں ہے اور جب خلع ہزل کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو خلع کے سلسلہ میں ہزل باطل اور غیر مؤثر ہوگا اور جب ہزل کا کوئی اعتبار نہیں رہا تو بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی اور بدل خلع واجب ہو جائے گا۔

وصار کالذی الخ مصنف حسامی اس عبارت سے صاحبین پر ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔
سوال ـــــ اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ اصل خلع میں ہزل موثر نہیں ہے مگر بدل خلع میں ہزل موثر ہونا چاہیئے اسلئے کہ بدل خلع مال ہے اور مال میں ہزل موثر ہوتا ہے لہٰذا بدل خلع میں بھی موثر ہونا چاہیئے؟
جواب ـــــ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہزل اس مال میں موثر ہوتا ہے جو اصالۃً مقصود ہو اور خلع میں مال خلع کے ضمن میں تبعاً ثابت ہوتا ہے نہ کہ قصداً، پس جب ہزل خلع میں موثر نہیں ہے تو اس تابع یعنے بدل خلع میں بھی موثر نہ ہوگا اسی کو مصنف نے کہا کہ بدل خلع تابع ہونے کی وجہ سے خلع کے مانند ہوگیا جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ آپ نے فرمایا کہ خلع میں مال تابع ہوتا ہے مقصود نہیں ہوتا حالانکہ آپ شروع میں فرما چکے ہیں کہ خلع وغیرہ میں مال مقصود ہوتا ہے۔ ان دونوں باتوں میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔
جواب ـــــ شروع مسئلہ میں مال کو عقد کے اعتبار سے مقصود قرار دیا گیا ہے اسلئے کہ مذکورہ عقود مال کے بغیر صحیح نہیں ہوتے اور اس حیثیت سے کہ بدل طلاق علی المال اور اعتاق علی المال کے لئے شرط ہے تابع قرار دیا ہے اسلئے کہ شرط تابع ہوتی ہے۔ الحاصل مال مقصود ہوتا ہے ایک حیثیت سے اور غیر مقصود ہے دوسری حیثیت سے لہٰذا کوئی تعارض نہیں ہے۔
لکنہ غیر مقدر بالثلاث الخ مصنف رح اس عبارت سے ایک شبہ کا جواب دینا چاہتے ہیں شبہ یہ ہے کہ بیع میں خیار شرط کی مدت امام صاحب کے نزدیک تین دن ہے اور امام صاحب کے نزدیک خلع بھی بمنزلہ خیار شرط کے ہے لہٰذا اسمیں بھی تین دن کا ہی خیار شرط ہونا چاہیئے؟
جواب ـــــ جواب کا حاصل یہ ہے کہ خیار شرط خلع میں قیاس کے مطابق ہے اسلئے کہ طلاق از قبیلہ اسقاط ہے اور اسقاط کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے لہٰذا کسی مدت کے ساتھ مقید کرنا درست نہ ہوگا اور بیع میں خیار شرط خلاف قیاس ہے اسلئے کہ بیع از قبیلہ اثبات ہے لہٰذا اس کو شرط پر معلق کرنا جائز نہ ہونا چاہیئے لیکن چونکہ خیار شرط کا ثبوت نص سے بصراحت ثابت ہے اور وہ تین دن ہے لہٰذا اس سے زیادہ کا خیار شرط جائز نہ ہوگا اسلئے کہ جو چیز خلاف قیاس ثابت ہوتی ہے وہ بقدر صراحت ہی ثابت ہوتی ہے اسکے علاوہ خلع میں خیار شرط کے تین دن کے ساتھ مقدر نہ ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ہزل چونکہ خیار مؤبد کے مانند ہے لہٰذا جسطرح خیار مؤبد میں کوئی مدت نہیں ہوتی ہزل میں بھی کوئی مدت مقرر نہ ہوگی، اسی وجہ سے امام صاحب کے نزدیک خلع میں خیار شرط کی کوئی مدت متعین نہیں ہے۔ مطلب یہ کہ اگر عورت نے تین دن کے بعد بھی خلع کو اختیار کرلیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اس پر مال لازم ہوجائے گا، آگے مصنف فرماتے ہیں کہ ہزل بالخلع کا جو حکم اور اختلاف ہے خلع کے نظائر یعنے طلاق علی مال اور عتاق علی

مال اور صلح عن دم عمد وغیرہ کے ہزل میں بھی وہی حکم اور اختلاف ہے۔

ثُمَّ اِنَّہٗ اِنَّمَا یَجِبُ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَۃِ فِیْمَا یُؤَثِّرُ فِیْہِ الْھَزْلُ اِذَا اتَّفَقَا عَلَی الْبِنَاءِ اَمَّا اِذَا اتَّفَقَا عَلٰی اَنَّہٗ لَمْ یَحْضُرْھُمَا شَیْءٌ اَوِ اخْتَلَفَا حُمِلَ عَلَی الْجِدِّ وَجُعِلَ الْقَوْلُ قَوْلُ مَنْ یَدَّعِیْہِ فِیْ قَوْلِ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رح خِلَافًا لَھُمَا،

ترجمہ:۔ پھر موافقت پر ان معاملات میں واجب ہے کہ جنمیں ہزل مؤثر ہے جبکہ دونوں نے بنا پر اتفاق کیا ہو بہر حال جب عاقدین اس بات پر اتفاق کرلیں کہ وہ خالی الذہن تھے یا دونوں (ہزل وجد) میں اختلاف کریں اسکو جد ہی پر محمول کیا جائیگا اور جد کے مدعی کا قول معتبر ہوگا ابو حنیفہ کے قول کے مطابق بخلاف صاحبین کے،

تشریح ــــــ ثم انہ انما یجب الخ اس عبارت سے مصنف ایک اصول بیان فرمارہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جن معاملات میں ہزل مؤثر ہے اور وہ ایسے امور ہیں کہ جنمیں مال مقصود ہوتا ہے جیسے خلع، صلح عن دم العمد وغیرہ تو ان معاملات میں ہزل کی موافقت پر عمل کرنا اس وقت واجب ہوگا جبکہ عاقدین ہزل پر قائم رہیں یعنے مذکورہ معاملات میں ہزل اسی وقت ہزل شمار ہوگا جبکہ متعاقدین عقد کے بعد ہزل پر قائم رہیں اور اگر عاقدین کا اس بات پر اتفاق ہوجائے کہ وہ دونوں عقد کے وقت ہزل یا جد سے خالی الذہن تھے یا اختلاف ہوجائے بایں طور کہ ایک ہزل کا مدعی ہو اور دوسرا جد کا، ان دونوں صورتوں میں عقد کو جد اور حقیقت پسندی پر محمول کرتے ہوئے عقد کو صحیح قرار دیں گے لہٰذا طلاق واقع اور مال لازم ہوگا، یہ امام صاحب کا قول ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں طلاق کا واقع ہونا اور مال کا واجب ہونا جانب جد کو ترجیح دینے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک اس قسم میں ہزل باطل ہے تو طلاق واقع ہوجائے گی اور عورت پر مال واجب ہوجائے گا۔

وَاَمَّا الْاِقْرَارُ فَالْھَزْلُ یُبْطِلُہٗ سَوَاءٌ کَانَ الْاِقْرَارُ بِمَا یَحْتَمِلُ الْفَسْخَ اَوْ بِمَا لَا یَحْتَمِلُہٗ لِاَنَّ الْھَزْلَ یَدُلُّ عَلَی الْمُخْبَرِبِہٖ وَکَذٰلِکَ تَسْلِیْمُ الشُّفْعَۃِ بَعْدَ الطَّلَبِ وَالْاِشْھَادِ یُبْطِلُہُ الْھَزْلُ لِاَنَّہٗ مِنْ جِنْسِ مَا یَبْطُلُ بِخِیَارِ الشَّرْطِ وَکَذٰلِکَ اِبْرَاءُ الْغَرِیْمِ

ترجمہ:۔ اور بہر حال ہزل اقرار کو باطل کردیتا ہے اقرار خواہ ایسی چیز کا ہو جس میں احتمال فسخ ہو یا نہ ہو اسلئے کہ ہزل مخبر بہ کے عدم وجود پر دلالت کرتا ہے اور اسی طرح طلب و اشہاد کے بعد ہازلاً ترک شفعہ کو

کبھی باطل کرتا ہے اسلئے کہ ترک شفعہ ان معاملات میں سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہو جاتا ہے، اور اسی طرح مقروض کو قرض خواہ کا ہازلاً قرض سے بری کرنا بھی بری کرنے کو باطل کرتا ہے۔

تشریح ـــــ مایحتمل الہزل کی تینوں قسموں میں سے انشارات سے فارغ ہونے کے بعد اب دوسری قسم اخبارات کا بیان فرما رہے ہیں، اگر کوئی شخص مذاقاً اقرار کرے اقرار خواہ ایسی شے کا ہو کہ جسمیں احتمال فسخ ہو جیسے بیع واجارہ یا نہ ہو جیسے نکاح وطلاق وغیرہ یہ اقرار باطل ہو جائے گا مثلاً دو آدمیوں نے ہازلاً لوگوں کے سامنے بیع یا نکاح کا اقرار کیا اور دونوں اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ ماضی میں ان کے درمیان نہ کوئی بیع ہوئی ہے اور نہ نکاح، تو یہ ہزل اس اقرار کو باطل کر دے گا اسلئے کہ اقرار واخبار اگرچہ مخبر بہ کے وجود پر دلالت کرتے ہیں بشرطیکہ مزاقاً نہ ہوں مگر ہزل مخبر بہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے اسلئے کہ ہازل لوگوں کے سامنے اسکے برخلاف ظاہر کرتا ہے جو حقیقت میں ہے یعنے حقیقت میں کچھ بھی نہیں ہے اور وہ بطریق مزاق ظاہر کرتا ہے کہ معاملہ ہوا ہے، بہر حال ہزل مخبر بہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے اور اقرار مخبر بہ کے وجود پر، پس جب ہزل مخبر بہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے تو بطریق ہزل اقرار کے ذریعہ مخبر بہ کو ثابت کرنا کیسے ممکن ہوگا لہذا اقرار باطل ہو جائے گا، مصنف فرماتے ہیں کہ ہزل کے ذریعہ جسطرح اقرار باطل ہو جاتا ہے اسیطرح طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کے بعد ترک شفعہ بھی باطل ہو جاتا ہے اور خیار شفعہ علی حالہ باقی رہتا ہے۔

فائدہ ـــــ اس بات سے آپ بخوبی واقف ہیں کہ طلب شفعہ تین طریقہ پر ہوتی ہے اول طلب مواثبہ جو کہ بیع کے علم کے وقت ہوتی ہے دوم طلب تقریر جس کو طلب اشہاد بھی کہتے ہیں یہ طلب مواثبہ کے بعد شفیع بائع یا مشتری یا زمین کے پاس جا کر طلب شفعہ پر گواہ بنائے اس سے شفعہ مستحکم ہو جاتا ہے حتی کہ اگر اس کے بعد طلب خصومت میں تاخیر کی تو حق شفعہ باطل نہ ہوگا، سوم طلب خصومت ہے اور وہ یہ ہے کہ قاضی کی مجلس میں حق شفعہ کا دعویٰ کرے۔ جب آپکو مذکورہ تفصیل معلوم ہو گئی تو اب سمجھنا چاہیئے کہ جسطرح ہزل کی وجہ سے اقرار باطل ہو جاتا ہے اسی طرح ہزلاً اول دونوں طلبوں کے بعد ترک شفعہ کرنے سے ترک شفعہ باطل ہو جاتا ہے یعنے حق شفعہ باقی رہتا ہے۔ اس کے بعد مصنف رح فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے مدیون کو ہزلاً بری کر دیا تو ہزل کیوجہ سے یہ بری کرنا بھی باطل ہو جائے گا حتی کہ مدیون کو ہزلاً بری کرنا صحیح نہ ہوگا، دین مدیون پر علیٰ حالہ باقی رہے گا۔

وَاَمَّا الْکَافِرُ اِذَا تَکَلَّمَ بِکَلِمَۃِ الْاِسْلَامِ وَتَبَرَّأَ عَنْ دِیْنِہٖ ھَازِلًا لَا یَجِبُ اَنْ یُحْکَمَ بِاِیْمَانِہٖ کَالْمُکْرَہِ لِاَنَّہٗ بِمَنْزِلَۃِ اِنْشَاءٍ لَا یَحْتَمِلُ حُکْمُہُ الرَّدَّ وَالتَّرَاخِیَ،

ترجمہ :۔ اور بہرحال کافر نے جب کلمہ اسلام کا تکلم کیا اور اپنے دین سے ہزلاً برأت ظاہر کی تو اسکے ایمان کا حکم لگانا واجب ہوگا جیسا کہ مکرہ، اسلئے کہ ایمان ایسی انشاء کے مرتبہ میں ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا۔

تشریح ——— مصنف علیہ الرحمہ ماتحتمل بالہزل کی تیسری قسم یعنی اعتقادیات کا بیان فرمارہے ہیں، اگر کسی کافر نے اسلام کا کلمہ اپنی زبان سے مزاقاً کہہ لیا اور اپنے دین سے اظہار برأت کر دیا تو احکام دنیا میں اسکے اسلام کا حکم لگایا جائے گا اسلئے کہ اقرار باللسان ایمان کے دو ارکان میں سے ایک ہے وہ پایا گیا جیسا کہ وہ شخص کہ جس سے کلمہ اسلام کہلوایا گیا وہ اس رکن کے موجود ہونے کی وجہ سے مسلمان شمار ہوتا ہے باوجودیکہ مکرہ کلمہ اسلام کے تکلم پر راضی نہیں ہے لہذا ہزلاً کلمہ اسلام کہنے والا بدرجہ اولیٰ مسلمان شمار ہوگا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان ایسے انشاء کے مرتبہ میں ہے جسکا حکم رد و تراخی کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ اسلام کا رد کرنا کسی بھی طرح ممکن نہیں ہے، برخلاف بیع کہ بیع خیار عیب یا خیار رویت کی وجہ سے رد کا احتمال رکھتی ہے، اور اسی طرح اسلام کا حکم موخر نہیں ہوتا ہے بلکہ کلمہ اسلام کے تکلم کے فوراً بعد مرتب ہوتا ہے پس اسلام طلاق یا عتاق کے مانند ہوگا یعنی جسطرح طلاق و عتاق میں ہزل موثر نہیں ہوتا اسی طرح اسلام کے اندر بھی ہزل موثر نہیں ہوگا یعنے ہزل کا اعتبار نہیں ہوگا اسی طرح اگر کسی مسلمان نے ہزلاً کلمہ کفر کہہ دیا اگرچہ اسکے معنی کا ارادہ نہ کیا ہو تو یہ شخص ہزل کی وجہ سے مرتد ہو جائے گا۔

وَاَمَّا السَّفَهُ فَلَا يُخِلُّ بِالْاَهْلِيَّةِ وَلَا يَمْنَعُ شَيْئًا مِنْ اَحْكَامِ الشَّرْعِ وَلَا يُوْجِبُ الْحَجْرَ اَصْلًا عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ وَكَذَا عِنْدَ غَيْرِهٖ فِيْمَا لَا يُبْطِلُهُ بِالْهَزْلِ لِاَنَّهُ مُكَابَرَةُ الْعَقْلِ بِغَلَبَةِ الْهَوٰى فَلَمْ يَكُنْ سَبَبًا لِلنَّظَرِ وَمَنْعُ الْمَالِ عَنِ السَّفِيْهِ الْمُبَذِّرِ فِىْ اَوَّلِ الْبُلُوْغِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ اِمَّا عُقُوْبَةً عَلَيْهِ اَوْ غَيْرَ مَعْقُوْلِ الْمَعْنٰى فَلَا يَحْتَمِلُ الْمُقَايَسَةَ،

ترجمہ :۔ اور بہرحال سفاہت اہلیت میں خلل انداز نہیں ہوتی اور نہ احکام شرع میں سے کسی حکم کو مانع ہوتی ہے اور نہ حجر کو واجب کرتی ہے نزدیک ابوحنیفہؒ کے اور اسی طرح دوسروں کے نزدیک بھی ان معاملات میں کہ جو ہزل سے باطل نہیں ہوتے (مثلاً طلاق و عتاق) حجر کو واجب نہیں کرتا اسلئے کہ سفیہ غلبہ ہوی کی وجہ سے عقل کی مخالفت کرتا ہے لہذا سفاہت شفقت کا سبب نہیں ہو سکتی اور ابتدار بلوغ میں سفیہ مبذر سے مال کو روکنا نص سے ثابت ہے یا یہ سفیہ پر عقوبت ہے یا غیر معقول المعنے ہے لہذا

قیاس کا احتمال نہیں رکھتا۔

تشریح ــــــ سفاہت عوارض مکتسبہ میں سے پانچواں عارض ہے سفاہت لغت میں خفت عقل اور بے وقوفی کو کہتے ہیں اور اصطلاح شرع میں تبذیر المال علی خلاف مقتضی العقل کو کہتے ہیں، سفاہت کیوجہ سے چونکہ قوی ظاہری و باطنی میں کسی قسم کا ضعف یا خلل واقع نہیں ہوتا لہٰذا سفاہت کیوجہ سے نہ اہلیت میں خلل واقع ہوگا اور نہ احکام شرعیہ میں سے کوئی حکم منتفی ہوگا بلکہ اس پر تمام احکام اسی طرح واجب ہونگے جسطرح عاقل بالغ پر ہوتے ہیں۔ امام صاحب کے نزدیک سفاہت کسی قسم کے تصرف کو نہیں روکتی تصرف خواہ ایسا ہو جو ہزل سے باطل نہ ہوتا ہو جیسے نکاح، عتاق اور طلاق چنانچہ خواہ ایسا ہو کہ جو ہزل سے باطل ہو جاتا ہو جیسے بیع واجارہ وغیرہ، اسی طرح صاحبین کے نزدیک سفاہت ان معاملات پر پابندی عائد نہیں کرتی جن معاملات کو ہزل باطل نہیں کرتا جیسے نکاح، طلاق اور عتاق وغیرہ چنانچہ مذکورہ تمام معاملات میں سفیہ کا تصرف اسی طرح درست ہے جسطرح غیر سفیہ کا البتہ صاحبین کے نزدیک سفاہت ان معاملات پر پابندی عائد کرتی ہے جو ہزل سے باطل ہو جاتے ہیں جیسے بیع واجارہ۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سفیہ کو بیع واجارہ وغیرہ میں اس پر شفقت کیوجہ سے مجور قرار دیا جاتا ہے جیساکہ صبی لایعقل اور مجنون کو بیع واجارہ میں ان کے فائدہ کی خاطر مجور قرار دیا جاتا ہے لہٰذا صاحبین کے نزدیک سفیہ کی بیع، اجارہ، ہبہ وغیرہ جن معاملات میں احتمال نقض ہے نافذ نہ ہوں گے اسلئے کہ اگر سفیہ کو مجور قرار نہ دیا گیا تو وہ اپنا تمام مال بیجا خرچ کر کے بیت المال کے لئے بوجھ بن جائے گا اسی وجہ سے شفقۃً سفیہ کو مجور قرار دیدیا گیا۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ سفاہت جنون وغیرہ کے مانند آفت سماوی نہیں ہے کسبی ہے بلکہ معصیت ہے کیونکہ سفیہ خواہشات نفسانی کے غلبہ کیوجہ سے ایک معاملہ کی قباحت کو جاننے کے باوجود اس پر عمل کر کے عقل کے ساتھ مخالفت اور دشمنی کرتا ہے جب معاملہ ایسا ہے تو سفیہ کسی شفقت و رحمت کا مستحق نہ ہوگا لہٰذا وہ مذکورہ معاملات میں مجور عن التصرف بھی نہ ہوگا۔

سوال ــــــ جب سفیہ امام صاحب کے نزدیک شفقت کا مستحق نہیں ہے تو سفیہ مبذر سے پچیس سال تک اس کا مال کیوں روک لیا جاتا ہے؟

جواب ــــــ اس کا ثبوت نص سے ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا تؤتوا السفہاء اموالکم" یعنے سفہاء کو ان کا مال جو تمہارے پاس ہے نہ دو" فان آنستم منہم رشداً فادفعوا الیہم اموالہم، اور جب تم یہ محسوس کرلو کہ وہ سمجھدار ہو گئے ہیں تو ان کا مال ان کو دے دو۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ بلوغ کے ابتدائی زمانہ میں بچپن کے اثر کی وجہ سے اسمیں سفاہت ہوتی ہے جب سفاہت کا زمانہ قدرے طویل ہو جائے

تو اس کو آزماتے رہو جب تم کو تجربہ سے یہ یقین ہو جائے کہ وہ سمجھدار ہو گیا ہے تو اس کو اسکا مال دے دو امام صاحب نے اس کی مدت پچیس سال مقرر کی ہے اسلئے کہ ۲۵ سال کی عمر میں انسان دادا بن سکتا ہے اور جب آدمی دادا بن جاتے تو اب اسمیں سمجھداری آجانی چاہیئے اور عام طور پر سمجھ آہی جاتی ہے اس لئے ۲۵ سال عمر ہونے پر مال حوالہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

ومنع المال عن السفیہ الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے امام صاحب کے مسلک پر ہونیوالے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ حفظ مال کی خاطر سفیہ سے اس کا مال روک لینے کے قائل ہیں یہاں تک کہ ۲۵ سال کی عمر تک اس کو نہیں دیا جاتا تو اس پر قیاس کرتے ہوئے حجر عن التصرفات کو بھی ثابت کرنا چاہیئے کیونکہ حفظ مال کے سلسلہ میں حجر اور منع المال دونوں برابر ہیں۔

جواب ـــــ جواب کا حاصل یہ ہے کہ سفیہ سے اس کے مال کو روک لینا یا تو بطریق عقوبت ہے اسلئے کہ تبذیر معصیت اور اتباع ہوئے ہے اور منع المال اس کی سزا ہے یا غیر معقول المعنے (امر تعبدی) ہے اسلئے کہ مالک سے اس کے مال کو روک لینا باوجودیکہ وہ کمال عقل اور کمال تمیز رکھتا ہے خلاف عقل اور خلاف قیاس ہے اور قیاس کی شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ معقول المعنے ہو اور عقوبت کے طور پر نہ ہو، بس یہاں مقیس علیہ (منع المال) چونکہ غیر معقول یا عقوبت کے طور پر ہے اسلئے قیاس کی شرط فوت ہو گئی لہٰذا منع مال پر حجر کو قیاس کرتے ہوئے سفیہ کو محجور قرار دینا درست نہ ہوگا۔

وَاَمَّا الْخَطَاءُ فَهُوَ نَوْعٌ جُعِلَ عُذْرًا صَالِحًا لِسُقُوْطِ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى اِذَا حَصَلَ عَنْ اِجْتِهَادٍ وَشُبْهَةً فِى الْعُقُوْبَةِ حَتّٰى قِيْلَ الْخَاطِىُ لَا يَاثِمُ وَلَا يُؤَاخَذُ بِحَدٍّ وَلَا قِصَاصٍ لٰكِنَّهٗ لَا يَنْفَكُّ عَنْ ضَرْبِ تَقْصِيْرٍ يَصْلَحُ سَبَبًا لِلْجَزَاءِ الْقَاصِرِ وَهُوَ الْكَفَّارَةُ وَصَحَّ طَلَاقُهٗ عِنْدَنَا وَيَجِبُ اَنْ يَنْعَقِدَ بَيْعُهٗ كَبَيْعِ الْمُكْرَهِ،

ترجمہ :۔ اور بہر حال خطاء ایسی قسم ہے جس کو حقوق اللہ کے لئے عذر قرار دیا گیا ہے جبکہ اجتہاد کے باوجود واقع ہو جائے اور عقوبت میں شبہ قرار دیا جائے گا یہاں تک کہ خاطی نہ (عند اللہ) گنہگار ہوگا اور نہ حد و قصاص میں ماخوذ ہوگا، اس کے باوجود کوتاہی کے ارتکاب سے بری قرار نہیں دیا جائے گا جو کہ جزاء قاصر کا سبب ہوتی ہے اور خاطی کی طلاق ہمارے نزدیک (بخلاف امام شافعی) کے صحیح ہے اور خاطی کی بیع اسی طرح منعقد ہو جاتی ہے جسطرح مکرہ کی ہو جاتی ہے۔

تشریح ـــــ خطاء عوارض مکتسبہ میں سے چھٹا عارض ہے، خطاء لغت میں صواب کی ضد کو

کہتے ہیں اور اصطلاح میں بغیر قصد تام کے کسی فعل کو کرنا مثلاً شکار کو تیر مارا مگر کسی انسان کو لگ گیا یہ خطار شمار ہوگی اسلئے کہ تیر کو ارادۃً چلایا مگر انسان کو مارنے کا ارادہ نہیں تھا اسی کو قصد غیر تام کہتے ہیں، خطار کو حقوق اللہ میں قابل معافی عذر قرار دیا گیا ہے بشرطیکہ احتیاط اور بیدار مغزی کے باوجود واقع ہو یہانتک کہ اگر تحری کے باوجود جہت قبلہ میں خطار واقع ہو گئی تو یہ خطار معاف ہے اور نماز درست ہے البتہ یہ معافی حقوق اللہ میں ہے اگر کسی نے خطارً حق العبد ضائع کر دیا تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا مثلاً شکار سمجھکر کسی کی بکری مار دی یا اپنا مال سمجھ کر غیر کا مال کھالیا تو نقصان کا ضامن ہوگا۔

فائدہ ــــ اس بات میں اختلاف ہے کہ خاطی سے مواخذہ عقلاً جائز ہے یا نہیں، معتزلہ کے یہاں جائز نہیں ہے اسلئے کہ خطار جنایت نہیں ہے چونکہ خطار میں ارادہ نہیں ہوتا اور جنایت کے بغیر مواخذہ حکمت کے خلاف ہے تو اللہ تعالیٰ کی شان کے مناسب نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک خطار پر مواخذہ عقلاً جائز ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے خطار پر مواخذہ نہ کرنے کی طلب کی تلقین فرمائی ہے " ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا ۔ اگر خطار پر مواخذہ درست نہ ہوتا تو یہ ایسی شئے ہوگی کہ جس کا وقوع جائز نہیں ہے اور یہ تحصیل حاصل ہے لیکن جواز کے باوجود مواخذہ کا ساقط ہو جانا یہ آپ صلعم کی دعار کی برکت سے ہے آپنے فرمایا " ربنا لا تواخذنا "

و شبہۃ فی العقوبۃ الخ اسکا عطف عذراً پر ہے مطلب یہ ہے کہ خطار جسطرح حقوق اللہ کو ساقط کرنے کے لائق عذر ہے اسی طرح باب عقوبت میں خطار کو شبہ قرار دیدیا گیا ہے یعنی جسطرح شبہ کی وجہ سے حدود و قصاص دفع ہو جاتے ہیں خطار سے بھی دفع ہو جاتے ہیں حتی کہ خاطی نہ تو گنہگار ہوتا ہے اور نہ اس پر حدود و قصاص کا حکم جاری ہوتا ہے چنانچہ اگر شب زفاف میں کسی شخص نے اپنی منکوحہ کے بجائے کسی غیر سے وطی کرلی تو یہ شخص نہ تو گنہگار ہوگا اور نہ اس پر حد زنا جاری ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے شکار سمجھ کر خطارً کسی انسان کو قتل کر دیا تو نہ اس پر قصاص واجب ہوگا اور نہ قتل عمد کا مجرم قرار دیا جائے گا، اور اصل اس سلسلہ میں " لیس علیکم جناح فیما اخطاتم بہ "

لکنہ لا ینفک عن ضرب الخ مصنف اس عبارت سے ایک وہم کا ازالہ فرما رہے ہیں وہم یہ ہے کہ جب خطار کیوجہ سے عقوبت اور سزا معاف ہو جاتی ہے تو قتل خطار میں قاتل پر کفارہ اور دیت بھی واجب نہ ہونی چاہئے اسلئے کہ کفارہ میں بھی عقوبت کے معنے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خطار فعل کے ارتکاب میں ایک گونہ کوتاہی ہوتی ہے اس طور پر کہ اگر اس نے احتیاط اور بیدار مغزی سے کام لیا ہوتا تو اس خطار سے بچ سکتا تھا اور یہ کوتاہی اگرچہ عقوبت محضہ اور جزار کامل کا سبب نہیں ہو سکتی لیکن جزار قاصر کا سبب بن سکتی ہے اور وہ جزار قاصرہ کفارہ ہے، کفارہ جزار قاصرہ

اسلئے ہے کہ کفارہ من وجہ تو عبادت ہے چنانچہ کفارہ کفار پر واجب نہیں ہوتا اور من وجہ عقوبت ہے اسلئے کہ وہ فعل کی جزاء ہے بغیر کسی فعل کے واجب نہیں ہوتا۔ کفارہ میں دو جہتیں ہیں عبادت اور عقوبت لہٰذا اس کا سبب بھی متردد بین الحظر والاباحت ہونا چاہیئے اور وہ خطاء ہے اسلئے کہ نفس رمی مباح ہے مگر ترک احتیاط محظور ہے۔ مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک خاطی کی طلاق واقع ہوگی مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے اذہبی کہنے کے بجائے خطاءً انت طالقٌ کہہ دیا تو طلاق واقع ہو جائے گی مگر امام شافعی کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی، امام شافعیؒ خاطی کو نائم پر قیاس کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ کلام کی صحت کا تعلق ارادہ سے ہوتا ہے اور جسطرح نائم کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا خاطی کا بھی کوئی ارادہ نہیں ہوتا نیز علیہ السلام نے فرمایا ہے "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" لہٰذا طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کا تعلق کلام سے ہے اور قصد و ارادہ امر مخفی ہے جس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہو سکتا بلکہ حکم سبب ظاہر سے متعلق ہوتا ہے اور وہ اہلیت قصد اور بلوغ ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ خاطی کو نائم پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ نائم بالکلیہ مسلوب الاختیار ہوتا ہے اور خاطی کو اختیار حاصل ہوتا ہے البتہ اختیار کے استعمال میں کوتاہی کرتا ہے اب رہا حدیث سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے آخرت کی سزا کا مرتفع ہونا مراد ہے دنیاوی حکم کا جاری نہ ہونا مراد نہیں ہے چنانچہ خاطی پر دیت اور کفارہ کا واجب ہونا اس بات کی بین دلیل ہے کہ خطاء کیوجہ سے دنیاوی حکم مرتفع نہیں ہوتا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ جسطرح خاطی کی طلاق واقع ہو جاتی ہے اس کی بیع بھی درست ہوتی ہے مثلاً اگر کوئی شخص سبحان اللہ کہنا چاہے اور اس کی زبان سے بعت منک ہٰذا بالف درہم نکل گیا اور مخاطب نے قبول کر لیا تو بیع درست ہو جائے گی مگر بیع کی صحت رضامندی پر موقوف ہوگی جیسا کہ مکرَہ کی بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جاتی ہے، انعقاد کا سبب ایجاب و قبول کا اس کے محل میں واقع ہونا ہے اور فساد کا سبب رضامندی کا نہ پایا جانا ہے۔

وَاَمَّا السَّفَرُ فَهُوَ مِنْ اَسْبَابِ التَّخْفِيْفِ يُؤَثِّرُ فِىْ قَصْرِ ذَوَاتِ الْاَرْبَعِ وَفِىْ تَاخِيْرِ الصَّوْمِ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ مِنَ الْاُمُوْرِ الْمُخْتَارَةِ وَلَمْ يَكُنْ مُوْجِبًا ضَرُوْرَةً لَازِمَةً قِيْلَ اِنَّهٗ اِذَا اَصْبَحَ صَائِمًا وَهُوَ مُسَافِرٌ اَوْ مُقِيْمٌ فَسَافَرَ لَا يُبَاحُ لَهُ الْفِطْرُ بِخِلَافِ الْمَرِيْضِ وَلَوْ اَفْطَرَ كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ الْمُبِيْحِ شُبْهَةً فِىْ اِيْجَابِ الْكَفَّارَةِ وَلَوْ اَفْطَرَ ثُمَّ سَافَرَ لَا يَسْقُطُ عَنْهُ الْكَفَّارَةُ بِخِلَافِ مَا اِذَا مَرِضَ لِمَا قُلْنَا۔

ترجمہ:- اور بہرحال سفر تو وہ تخفیف کے اسباب میں سے ہے اور سفر رباعیہ میں قصر کی صورت میں اور روزہ میں تاخیر کی صورت میں موثر ہوتا ہے لیکن سفر چونکہ اختیار کردہ امور میں سے ہے اور ایسی ضرورت کو لازم نہیں کرتا جو لازم ہو اسلئے کہا گیا ہے کہ اگر مسافر نے روزہ دار ہو کر صبح کی یا مقیم نے روزہ کی حالت میں صبح کی اور پھر مسافر ہو گیا تو ان کے لئے افطار کرنا مباح نہ ہوگا بخلاف مریض کے، اور اگر مسافر نے افطار کر لیا تو سفر مبیح کا وجود کفارہ واجب کرنے میں شبہ ہوگا اور اگر مقیم نے روزہ توڑنے کے بعد سفر کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب (روزہ توڑنے کے بعد) مریض ہو گیا تو کفارہ ساقط ہو جائیگا جیسا ہم نے بیان کیا کہ (مرض امور سماویہ میں سے ہے)

تشریح ——— عوارض مکتسبہ میں سے ساتواں عارض ہے سفر لغت میں قطع مسافت کو کہتے ہیں اور اصطلاح شرع میں بقصد سیر طویل خروج کا نام ہے جس کی ادنیٰ مدت اونٹ اور پیدل چلنے والے کی رفتار سے تین دن اور تین رات ہے مسافر کی عقل اور قدرت چونکہ باقی رہتی ہیں اسلئے سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے البتہ سفر احکام میں اسباب تخفیف میں سے ہے اسی کو مصنف نے فرمایا ہے کہ سفر صلوٰۃ رباعیہ میں مؤثر ہے یعنے بعد والی رکعتوں کو ساقط کر دیتا ہے حتے کہ احناف کے نزدیک اکمال بالکل مشروع نہیں ہے امام شافعی رح کے نزدیک عزیمت اکمال ہے مگر قصر کی بھی رخصت ہے جیسا کہ مسافر کے لئے روزہ رکھنا عزیمت ہے اور افطار کرنا رخصت ہے، نیز امام شافعی رح کے نزدیک سفر معصیت میں رخصت نہیں ہے بخلاف احناف کے کہ خواہ سفر معصیت ہو یا سفر عبادت قصر واجب ہے اسلئے کہ نفس سفر مشقت کے قائمقام ہے اور مشقت حقیقی ہو یا تقدیری قصر واجب اور اکمال ممنوع ہے۔

لکنہ لما کان من الامور المختارۃ الخ مصنف اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جب سفر اسباب تخفیف میں سے ہے تو مسافر مریض کے مانند ہوگا اور جب ایسا ہے تو اگر مسافر بحالت روزہ صبح کرے یا مقیم بحالت روزہ صبح کرے پھر سفر شروع کر دے تو اس کے لئے روزہ توڑ دینا جائز ہونا چاہیئے اور اس مقیم پر کہ جس نے روزہ توڑنے کے بعد سفر شروع کیا ہے کفارہ لازم نہ ہونا چاہیئے جیسا کہ مریض اگر روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ مصنف علیہ الرحمہ اسی سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ سفر اور مرض کے درمیان فرق یہ ہے کہ سفر اختیاری چیز ہے بشرطیکہ اجباری نہ ہو اور مرض اختیاری چیز نہیں ہے نیز سفر ضرورت کو لازم کرنے والا نہیں ہے یعنے سفر ایسی ضرورت کو لازم نہیں کرتا کہ جس کیوجہ سے افطار لازم ہو اور اسکا دفع کرنا ممکن نہ ہو بلکہ سفر کو ترک کر کے ضرورت کو دفع کر سکتا ہے۔

اس کے برخلاف اگر مریض نے بتکلف روزہ رکھ لیا اور پھر افطار کا ارادہ کر لیا تو اس کے لئے

افطار حلال ہوگا۔ اور اگر مسافر نے بحالت صوم صبح کرکے یا مقیم صائم نے سفر شروع کرکے روزہ توڑ دیا تو ان دونوں پر کفارہ واجب نہ ہوگا اسلئے کہ کفارہ ایسے صوم واجب کو توڑنے سے واجب ہوتا ہے کہ جسمیں کسی طرح کا شبہ نہ ہو حالانکہ سبب وجوب کفارہ میں شبہ پیدا کرتا ہے اور اگر مقیم صائم نے بحالت اقامت روزہ توڑ دیا اور پھر سفر شروع کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا اسلئے کہ اس صورت میں سفر مبیح جو وجوب کفارہ میں شبہ پیدا کرتا ہے روزہ توڑتے وقت نہیں پایا گیا اور جب شبہ نہیں پایا گیا تو کفارہ بھی ساقط نہ ہوگا اس کے برخلاف اگر تندرست صائم نے بحالت صحت روزہ توڑ دیا اور پھر مریض ہوگیا تو اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا اسلئے کہ مرض امر سماوی ہے اسمیں بندے کو کوئی اختیار نہیں ہے لہٰذا یہ ایسا ہوگا جیسا کہ بحالت مرض افطار کیا ہو۔

وَاَمَّا الْاِكْرَاهُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ يُفْسِدُ الْاِخْتِيَارَ وَيُوْجِبُ الْاِلْجَاءَ وَقَاصِرٌ يُعْدِمُ الرِّضَاءَ وَلَا يُوْجِبُ الْاِلْجَاءَ وَالْاِكْرَاهُ بِجُمْلَتِهٖ لَا يُنَافِيْ اَهْلِيَّةً وَلَا يُوْجِبُ وَضْعَ الْخِطَابِ بِحَالٍ لِاَنَّ الْمُكْرَهَ مُبْتَلًى وَالْاِبْتِلَاءُ يُحَقِّقُ الْخِطَابَ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ فَرْضٍ وَحَظْرٍ وَاِبَاحَةٍ وَرُخْصَةٍ وَيَاْثَمُ فِيْهِ مَرَّةً وَيُؤْجَرُ اُخْرٰى فَلَا رُخْصَةَ فِي الْقَتْلِ وَالْجَرْحِ وَالزِّنَا بِعُذْرِ الْاِكْرَاهِ اَصْلًا وَلَا حَظْرَ مَعَ الْكَامِلِ مِنْهُ فِي الْمَيْتَةِ وَالْخَمْرِ وَالْخِنْزِيْرِ،

ترجمہ :۔ اور بہرحال اکراہ کی دو قسمیں ہیں ایک کامل جو اختیار کو فاسد کرتا ہے اور اضطرار کو ثابت کرتا ہے اور دوسری قسم قاصر ہے جو رضا کو معدوم کرتی ہے اور اضطرار کو ثابت نہیں کرتی اور اکراہ اپنی تمام اقسام کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ مکرہ سے خطاب کو کسی حال میں ساقط کرتا ہے اسلئے کہ مکرہ مبتلیٰ ہوتا ہے اور ابتلاء خطاب کو محقق کرتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مکرہ فرض، حرام، اباحت اور رخصت کے درمیان متردد ہے اور اسمیں مکرہ کبھی گنہگار ہوتا ہے اور کبھی ماجور ہوتا ہے لہٰذا قتل، زخم اور زنا میں اکراہ کے عذر کی وجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے اور اکراہ کامل کے ساتھ مردار، شراب اور سور میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔

تشریح ——— عوارض مکتسبہ میں سے یہ آٹھواں عارض ہے اس کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر اکراہ کامل وہ ہے کہ جس میں جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو اکراہ کی یہ قسم مکرہ کے اختیار صحیح کو فاسد کرتی ہے اور اضطرار کو ثابت کرتی ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اختیار کی دو قسمیں ہیں صحیح اور فاسد

صحیح وہ ہے کہ فاعل جسمیں مستقل ہو اسکا اختیار کسی دوسرے کے تابع نہ ہو، اور فاسد وہ ہے کہ فاعل اسمیں مستقل نہ ہو بلکہ اس کا اختیار دوسرے کے تابع ہو۔

اکراہ قاصر وہ ہے کہ جو رضا کو معدوم کر دے یعنے فاعل اس فعل کو کہ جس پر مجبور کیا گیا ہے بخوشی نہ کرے اکراہ قاصر میں جان یا عضو کے تلف کا خوف نہیں ہوتا مگر ضرب شدید یا حبس مدید کا خوف ہوتا ہے، اکراہ کی یہ قسم اختیار کو فاسد نہیں کرتی، اکراہ کی ایک تیسری قسم بھی ہے جسکو مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے اسلئے کہ اس سے احکام متعلق نہیں ہیں اور وہ یہ ہے کہ اسمیں نہ اختیار فاسد ہوتا ہے اور نہ رضا معدوم ہوتی ہے مثلاً یہ کہ کسی کے والدین یا لڑکے یا بیوی وغیرہ کو حبس کرنے کی دھمکی دیکر اکراہ کیا جائے۔

اکراہ خواہ کامل ہو یا قاصر نہ اہلیت وجوب کے منافی ہے اور نہ اہلیت ادا کے اور نہ اکراہ کی وجہ سے مکرَہ سے خطاب ساقط ہوتا ہے اسلئے کہ مکرَہ حالت اکراہ میں اسی طرح مکلف رہتا ہے جسطرح حالت اختیار میں بلکہ ابتلا تو خطاب کو اور زیادہ مؤکد کر دیتا ہے۔

الا تری انہ متردد الخ یہ والا ابتلاء یحقق الخطاب کی تاکید ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مکرَہ پر اس عمل کو کرنے میں کہ جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے چار قسم کے احکام عائد ہوتے ہیں، فرض، حرام، اباحت اور رخصت، مکرَہ علیہ پر بعض صورتوں میں عمل فرض ہوتا ہے جیسا کہ اکل میتہ جبکہ اکراہ کامل ہو ایسی صورت میں مردار کھالینا مکرَہ کے لئے فرض ہے اگر نہ کھا کر جان دے دی تو عند اللہ سزا کا مستحق ہوگا اسلئے کہ اس نے خود کو ہلاکت میں ڈالا حالانکہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہ لا تلقوا بایدیکم الی التہلکۃ ، اور بعض صورتوں میں ما اکرہ علیہ پر عمل کرنا حرام ہوتا ہے جیسا کہ زنا اور قتل نفس بغیر حق، اگر کسی شخص کو مذکورہ دونوں کاموں پر مجبور کیا اور اس نے اپنی جان بچانے کیلئے زنا یا قتل کا ارتکاب کر لیا تو حرام ہے، اور بعض صورتوں میں ما اکرہ علیہ پر عمل کرنا مباح ہوتا ہے مثلاً روزہ توڑنے پر اکراہ، اگر کسی کو روزہ توڑنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے روزہ توڑنا مباح ہے اور بعض صورتوں میں ما اکرہ علیہ پر عمل کرنا رخصت ہوجاتا ہے مثلاً کلمہ کفر کہنے پر اکراہ، اگر کسی کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے رخصت ہے کہ کلمہ کفر زبان سے کہدے بشرطیکہ قلب مطمئن ہو اگرچہ عزیمت کلمہ کفر نہ کہنا ہے اگرچہ جان قربان کرنی پڑے۔

اباحت اور رخصت میں فرق یہ ہے کہ رخصت میں فعل مباح نہیں ہوجاتا کہ اس فعل کی حرمت ہی مرتفع ہوجائے البتہ رفع الاثم میں اباحت کا معاملہ کیا جاتا ہے اور اباحت میں فعل کی حرمت مرتفع ہوجاتی ہے۔ مذکورہ چاروں قسموں کے احکام مکرَہ سے متعلق ہیں اس سے معلوم ہوا کہ مکرَہ مخاطب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے ورنہ مذکورہ احکام میں مکرَہ کو مخاطب نہ بنایا جاتا۔

وَرُخِّصَ فِی اِجْرَاءِ کَلِمَۃِ الْکُفْرِ وَاِفْسَادِ الصَّلٰوۃِ وَالصَّوْمِ وَاِتْلَافِ مَالِ الْغَیْرِ وَالْجِنَایَۃِ عَلَی الْاِحْرَامِ وَتَمْکِیْنِ الْمَرْأَۃِ مِنَ الزِّنَا فِی الْاِکْرَاہِ الْکَامِلِ وَاِنَّمَا فَارَقَ فِعْلُھَا فِعْلَہٗ فِی الرُّخْصَۃِ لِاَنَّ نِسْبَۃَ الْوَلَدِ لَاتَنْقَطِعُ عَنْھَا فَلَمْ یَکُنْ فِی مَعْنَی الْقَتْلِ بِخِلَافِ الرَّجُلِ وَلِھٰذَا اَوْجَبَ الْاِکْرَاہُ الْقَاصِرُ شُبْھَۃً فِی دَرْءِ الْحَدِّ عَنْھَا دُوْنَ الرَّجُلِ فَثَبَتَ بِھٰذِہِ الْجُمْلَۃِ اَنَّ الْاِکْرَاہَ لَایَصْلُحُ لِاِبْطَالِ شَیْئٍ مِنَ الْاَقْوَالِ وَالْاَفْعَالِ جُمْلَۃً اِلَّا بِدَلِیْلٍ غَیْرِہٖ عَلٰی مِثَالِ فِعْلِ الطَّائِعِ،

ترجمہ:۔ اور اکراہ کامل میں کلمہ کفر جاری کرنے نماز وروزہ فاسد کرنے اور دوسرے کا مال تلف کرنے احرام پر جنایت کرنے اور عورت کو زنا پر قدرت دینے کی رخصت دیدی گئی ہے اور عورت کا فعل مرد کے فعل سے رخصت کے معاملہ میں جدا ہے اسلئے کہ ولد کی نسبت عورت سے کسی حال میں منقطع نہیں ہوتی لہٰذا عورت کا قدرت دینا قتل کے معنیٰ میں نہیں ہوگا بخلاف مرد کے اور اسی وجہ سے اکراہ قاصر عورت کے حق میں (حد زنا) کو رفع کرنے میں شبہ پیدا کرتا ہے نہ کہ مرد کے حق میں۔ پس مذکورہ جملہ امور سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اکراہ اقوال وافعال میں سے کسی چیز کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر ایسی دلیل سے جو اس کو بدل دے غیر مکرَہ کے فعل کے مانند۔

تشریح ــــ مصنف رحؒ اس عبارت میں رخصت کی چند مثالیں ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ مکرَہ کے لئے زبان سے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے بشرطیکہ تصدیق قلبی موجود ہو اسی طرح مکرَہ کے لئے نماز وروزہ فاسد کرنے کی رخصت ہے، علیٰ ہٰذا القیاس مکرَہ کو غیر کے مال کو تلف کرنے کی رخصت ہے اسی طرح مکرَہ کیلئے احرام پر جنایت کرنے کی رخصت ہے کہ وہ اکراہ کیوجہ سے احرام کے منافی عمل کرسکتا ہے مثلاً شکار کرنے اور سلا ہوا کپڑا پہننے کی رخصت ہے اسی طرح مکرَہ عورت کیلئے اس بات کی رخصت ہے کہ وہ مرد کو اکراہ کیوجہ سے زنا پر قدرت دے دے مگر مذکورہ تمام رخصتیں اکراہ کامل کی صورت میں ہیں، یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ اکراہ کامل کے وقت مذکورہ امور کو کرنے کی صرف رخصت ہے یہ امور مباح نہیں ہوجاتے کیونکہ ان امور کی حرمت علیٰ حالہا باقی رہتی ہے البتہ دفع حرج کے لئے مکرَہ کو رخصت دیدی گئی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر مذکورہ امور کو اختیار کرنے کے سلسلہ میں صبر کیا اور اس کو قتل کردیا گیا تو عند اللہ ماجور ہوگا برخلاف مباح کے کہ جو چیز اکراہ کامل کے وقت مباح ہوجاتی ہے اس کی حرمت باقی نہیں رہتی حتیٰ کہ اگر مکرَہ ان امور کے ارتکاب سے باز رہا تو وہ ماجور نہیں ہوگا بلکہ گنہگار ہوگا۔

وانما فارق فعلہا الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اکراہ کامل کی صورت میں جسطرح عورت

کو زنا پر قدرت دینے کے سلسلہ میں رخصت دی گئی ہے یہ رخصت مرد کو بھی حاصل ہونی چاہیئے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ عورت کا فعل زنا مرد کے فعل زنا سے مختلف ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ولد کی نسبت کسی بھی حال میں عورت سے منقطع نہیں ہوتی ہے حتیٰ کہ زنا کی صورت میں بچہ زانیہ کیطرف منسوب ہوتا ہے مرد کی طرف منسوب نہیں ہوتا اس کے برخلاف زانی مرد سے ولد کی نسبت منقطع ہو جاتی ہے چنانچہ ولد الزنا زانی کیطرف منسوب نہیں ہوتا جب یہ بات ہے تو زنا مرد کے حق میں قتل عمد کے حکم میں ہوگا یعنے ولد الزنا کا نسب چونکہ زانی سے ثابت نہیں ہوتا اسلئے زانی پر اس کا نفقہ بھی واجب نہ ہوگا اور ماں (مزنیہ) اپنے عجز عن الکسب کیوجہ سے چونکہ انفاق پر قادر نہیں ہے اسلئے کہ زنا ولد کی ہلاکت کا سبب ہوگا، حاصل یہ کہ زنا مرد کے حق میں ناحق قتل عمد کے معنے میں ہے اور قتل ناحق چونکہ رخصت دیئے جانے سے مانع ہے اسلئے مرد کیلئے اکراہ کامل کی صورت میں بھی زنا کی رخصت نہ ہوگی برخلاف عورت کے کہ اسکا زنا پر قدرت دینا قتل کے حکم میں نہیں ہے لہٰذا اکراہ کامل کی صورت میں اس کو زنا پر قدرت دینے کی رخصت ہوگی۔
ولہٰذا اوجب الاکراہ القاصر الخ چونکہ اکراہ کامل عورت کے حق میں رخصت ثابت کرتا ہے لہٰذا عورت کے حق میں اکراہ قاصر حد زنا کو ساقط کرنے کا شبہ پیدا کرے گا اور مرد کے حق میں ثابت نہیں کرے گا مطلب یہ کہ اکراہ قاصر کیوجہ سے عورت نے زنا کر لیا تو اس پر حد جاری نہ ہوگی اسلئے کہ اکراہ کامل عورت کے حق میں رخصت ثابت کرتا ہے اور اگر مرد نے اکراہ قاصر کیوجہ سے زنا کر لیا تو اس پر حد زنا جاری ہوگی اسلئے کہ اکراہ کامل مرد کے حق میں رخصت ثابت نہیں کرتا۔
مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ مذکورہ چیزیں یعنے اکراہ کا اہلیت کے منافی نہ ہونا اور مکرہ سے خطاب کا ساقط نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اکراہ نہ تو اقوال مثلاً طلاق وعتاق وغیرہ کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ افعال یعنے قتل اور اتلاف مال غیر وغیرہ کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے البتہ اگر کوئی ایسی دلیل پائی جائے جو اس کے قول و فعل کو بدل دے تو اس وقت مکرہ کا قول و فعل باطل ہو جائیگا جیسا کہ غیر مکرہ کا قول و فعل باطل نہیں ہوتا بلکہ معتبر ہوتا ہے لیکن اگر کوئی مغیر پایا جائے تو اسکا قول و فعل باطل اور غیر معتبر ہو جاتا ہے مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے "انت طالق" کہا تو تکلم کے فوراً بعد طلاق واقع جائے گی لیکن اگر کوئی مغیر لاحق ہو گیا مثلاً استثناء یا التعلیق تو طلاق واقع نہ ہوگی مثلاً انت طالق کے بعد انشاء اللہ یا ان دخلت الدار کہہ لیا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔
اسی طرح اگر کسی نے شراب پی یا زنا کیا تو اسکا یہ فعل معتبر ہوگا اور اسپر حد جاری ہوگی لیکن اگر کوئی مغیر پایا گیا مثلاً یہ افعال دار الحرب میں پائے گئے یا شبہ کا تحقق ہو گیا تو اس وقت یہ افعال معتبر نہ ہوں گے اسی طرح مکرہ کے افعال واقوال صحیح ہوتے ہیں لیکن اگر مغیر پایا جائے تو اس کے اقوال وافعال معتبر

اور صحیح نہ ہوں گے۔

وَاِنَّمَا يَظْهَرُ اَثَرُ الْاِكْرَاهِ اِذَا تَكَامَلَ فِيْ تَبْدِيْلِ النِّسْبَةِ وَاَثَرُهٗ اِذَا قَصَرَ فِيْ تَفْوِيْتِ الرِّضَاءِ فَيَفْسُدُ بِالْاِكْرَاهِ مَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلُ الْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ وَلَا يَصِحُّ الْاَقَارِيْرُ كُلُّهَا لِاَنَّ صِحَّتَهَا تَعْتَمِدُ قِيَامَ مُخْبَرٍ بِهٖ وَقَدْ قَامَتْ دَلَالَةُ عَدَمِهٖ وَاِذَا اتَّصَلَ الْاِكْرَاهُ بِقَبُوْلِ الْمَالِ فِي الْخُلْعِ فَاِنَّ الطَّلَاقَ يَقَعُ وَالْمَالُ لَا يَجِبُ لِاَنَّ الْاِكْرَاهَ لِعَدَمِ الرِّضَاءِ بِالسَّبَبِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا وَالْمَالُ يَنْعَدِمُ عِنْدَ عَدَمِ الرِّضَاءِ فَكَاَنَّ الْمَالَ لَمْ يُوْجَدْ فَوَقَعَ الطَّلَاقُ بِغَيْرِ مَالٍ لِطَلَاقِ الصَّغِيْرِ عَلٰى مَالٍ بِخِلَافِ الْهَزْلِ لِاَنَّهٗ يَمْنَعُ الرِّضَاءَ بِالْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ فَكَانَ كَشَرْطِ الْخِيَارِ عَلٰى مَا مَرَّ۔

ترجمہ:۔ اور اکراہ کامل کا اثر تبدیل نسبت کی صورت میں ظاہر ہوگا اور اکراہ قاصر کا اثر رضاء کے فوت ہونے کی صورت میں ظاہر ہوگا پس اکراہ کیوجہ سے ہر وہ معاملہ فاسد ہو جائے گا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور رضاء پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ بیع اور اجارہ، اور کسی قسم کا اقرار صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ اقرار کی صحت مخبر بہ کے وجود کا تقاضہ کرتی ہے اور مخبر بہ کے عدم پر دلیل قائم ہو چکی ہے اور جب خلع میں قبول مال کے ساتھ اکراہ متعلق ہو جائے تو اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب نہ ہوگا اسلئے کہ اکراہ سبب اور حکم دونوں سے رضاء کو معدوم کر دیتا ہے اور رضاء کے بغیر مال معدوم ہو جاتا ہے گویا کہ مال کا ذکر ہی نہیں ہوا لہٰذا طلاق مال کے بغیر واقع ہو جائے گی جیسا کہ صغیرہ کو مال پر طلاق دینا برخلاف ہزل فی الخلع کے اسلئے کہ ہزل رضا بالحکم سے مانع ہوتا ہے نہ کہ رضا بالسبب سے، پس ہزل خیار شرط کے مانند ہو جائے گا جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح ــــــ یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب اکراہ سے اقوال و افعال باطل نہیں ہوتے تو پھر اس کا اثر کہاں ظاہر ہوتا ہے۔

جواب ــــــ اس کا اثر دو باتوں میں ظاہر ہوتا ہے پہلی بات تو یہ کہ اگر اکراہ کامل ہو تو اس کا اثر نسبت کی تبدیلی میں ظاہر ہوگا یعنی فعل کی نسبت تبدیل ہو جاتی ہے مطلب یہ کہ جو فعل مکرَہ کی طرف منسوب تھا وہ مکرِہ کی طرف منسوب ہو جائے گا لیکن شرط یہ ہے کہ تبدیلی سے کوئی مانع موجود نہ ہو اور وہ فعل تبدیلی کی صلاحیت رکھتا ہو۔ دوسری بات جہاں اکراہ کا اثر ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اکراہ اگر قاصر

ہو تو رضا فوت ہو جاتی ہے البتہ اختیار فاسد نہیں ہوتا مثلاً کسی پر قید یا ضرب شدید کے ذریعہ اکراہ کیا گیا تو رضا فوت ہو جائے گی مگر اختیار باقی رہے گا۔

فیفسد بالاکراہ الخ یہ تفویت رضا پر تفریع ہے اکراہ خواہ کامل ہو یا قاصر رضا کو فوت کرتے ہیں لہٰذا جو معاملہ احتمال فسخ رکھتا ہو اور رضا پر موقوف ہو مثلاً بیع و اجارہ تو وہ فاسد ہو کر منعقد ہوں گے اور ان کی صحت رضا پر موقوف ہوگی البتہ وہ عقود اور تصرفات جن کیلئے رضامندی شرط نہیں ہے جیسے طلاق و عتاق تو وہ مکرَہ کیطرف سے اسی طرح نافذ ہوں گے جسطرح غیر مکرَہ کیطرف سے نافذ ہوتے ہیں۔

ولا یصح الاقرار بہ کلہا الخ مصنف فرماتے ہیں کہ اقرار کسی بھی طرح کا ہو خواہ اکراہ کامل کے ذریعہ ہو یا قاصر کے ذریعہ، قابل فسخ تصرف کا اقرار ہو یا ناقابل فسخ تصرف کا صحیح نہیں ہے یعنی اگر کسی شخص کو اکراہ کامل یا قاصر کے ذریعہ مذکورہ تصرفات میں سے کسی کا اقرار کرالیا بایں طور کہ میں نے ماضی میں یہ تصرفات کئے ہیں تو یہ اقرار باطل ہوگا اسلئے کہ اقرار ایک خبر ہے جسمیں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہے، جانب صدق کو راجح قرار دینے کے لئے اقرار کا صحیح ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ مخبر بہ موجود ہو یعنے بصورت اقرار جس کی خبر دیگئی ہے وہ واقع میں موجود بھی ہو حالانکہ اکراہ کی صورت میں مخبر بہ کے واقع نہ ہونے کی دلیل یعنے اکراہ موجود ہے یعنے اکراہ کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مقر نے خود سے ضرر کو دفع کرنے اور جان بچانے کیلئے اقرار کیا ہے مخبر بہ کے موجود ہونے کی وجہ سے اقرار نہیں کیا، جب یہ بات ہے تو اس خبر کی جانب صدق راجح نہ ہوگی بلکہ جانب کذب راجح ہوگی لہٰذا یہ اقرار باطل ہوگا۔

واذا اتصل الاکراہ الخ اگر خلع میں قبول مال اکراہ کے ذریعہ ہو تو طلاق واقع ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی مدخول بہا عورت کو ہزار روپئے کے عوض خلع کرنے پر مجبور کیا گیا اور عورت نے مجبوراً قبول بھی کرلیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر مال واجب نہ ہوگا اسلئے کہ مال کا وجوب رضا پر موقوف ہوتا ہے اور مذکورہ مسئلہ میں رضا نہیں پائی گئی اسی کو مصنف ؒ نے کہا کہ عدم رضا کے وقت وجوب مال معدوم ہو جاتا ہے اور ایسا ہو جاتا ہے گویا کہ مال کا ذکر نہیں کیا گیا اور جب مال کا ذکر ہی نہیں پایا گیا تو طلاق بلا مال واقع ہوگی اور یہ ایسا ہوگا کہ کسی شخص نے اپنی صغیرہ بیوی کو مال پر طلاق دی تو یہ طلاق صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہوگی چنانچہ جب صغیرہ اس کو قبول کرے گی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی لیکن مال واجب نہ ہوگا، طلاق تو اسلئے واقع ہوگی کہ صغیرہ نے اس کو قبول کیا ہے، اور مال اسلئے واجب نہیں ہوگا کہ صغیرہ اپنے اوپر مال لازم کرنے کی اہل نہیں ہے اسی طرح اکراہ کی صورت میں عورت پر مال لازم نہ ہوگا۔

بخلاف الہزل الخ یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب طلاق کے سلسلہ میں اکراہ

ہزل کے ساتھ ملحق ہے یعنی دونوں کا درجہ ایک ہے اور اکراہ اور ہزل دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہوجاتی ہے تو خلع پر اکراہ کی صورت میں طلاق سے مال کا وجوب جدا نہ ہونا چاہیئے جیسا کہ ہزل کی صورت میں بالاتفاق طلاق سے وجوب مال جدا نہیں ہوتا ہے یعنی جسطرح ہزلاً خلع کی صورت میں عورت کے قبول کرنے سے بالاتفاق طلاق واقع ہوجاتی ہے اور عورت پر مال بھی لازم ہوجاتا ہے اسی طرح خلع پر اکراہ کی صورت میں طلاق واقع ہوجانی چاہیئے اور عورت پر مال لازم ہوجانا چاہیئے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اکراہ علی الخلع کی صورت میں اگر عورت نے قبول کرلیا تو طلاق واقع ہوجائے گی لیکن عورت پر بدل خلع لازم نہ ہوگا۔

جواب ــــــ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ معترض کا اکراہ کو ہزل پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے اور وہ یہ کہ ہزل حکم کو اختیار کرنے اور اس پر راضی ہونیسے تو مانع ہے لیکن سبب کو اختیار کرنے اور اس پر راضی ہونے سے مانع نہیں ہے جیسا کہ خیار شرط رضا بالحکم سے تو مانع ہوتا ہے مگر رضا بالسبب سے مانع نہیں ہوتا اور اکراہ رضا بالسبب اور رضا بالحکم دونوں سے مانع ہوتا ہے یعنی مکرہ نہ حکم پر راضی ہوتا ہے اور نہ سبب پر جب ہزل اور اکراہ کے درمیان فرق ہے تو اکراہ کو ہزل کے ساتھ ملحق کرنا اور اکراہ کو ہزل پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا یعنی یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ جسطرح ہزل بالخلع میں عورت پر مال لازم ہوجاتا ہے اسی طرح اکراہ بالخلع میں بھی عورت پر مال لازم ہو۔

وَاِذَا اتَّصَلَ الْاِكْرَاهُ الْكَامِلُ بِمَا يَصْلُحُ اَنْ يَكُوْنَ الْفَاعِلُ فِيْهِ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ مِثْلَ اِتْلَافِ النَّفْسِ وَالْمَالِ يُنْسَبُ الْفِعْلُ اِلَى الْمُكْرِهِ وَلَزِمَهٗ حُكْمُهٗ لِاَنَّ الْاِكْرَاهَ الْكَامِلَ يُفْسِدُ الْاِخْتِيَارَ وَالْفَاسِدُ فِيْ مُعَارَضَةِ الصَّحِيْحِ كَالْعَدَمِ فَصَارَ الْمُكْرَهُ بِمَنْزِلَةِ عَدِيْمِ الْاِخْتِيَارِ اٰلَةً لِلْمُكْرِهِ فِيْمَا يَحْتَمِلُ ذٰلِكَ اَمَّا فِيْمَا لَا يَحْتَمِلُهٗ فَلَا يَسْتَقِيْمُ نِسْبَتُهٗ اِلَى الْمُكْرِهِ فَلَا يَقَعُ الْمُعَارَضَةُ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ الْحُكْمِ فَبَقِيَ مَنْسُوْبًا اِلَى الْاِخْتِيَارِ الْفَاسِدِ وَذٰلِكَ مِثْلُ الْاَكْلِ وَالْوَطْيِ وَالْاَقْوَالِ كُلِّهَا فَاِنَّهٗ لَا يُتَصَوَّرُ اَنْ يَاْكُلَ الْاِنْسَانُ بِفَمِ غَيْرِهٖ وَاَنْ يَتَكَلَّمَ،

ترجمہ :۔ اور اگر اکراہ کامل ایسے فعل کے ساتھ متصل ہو جسمیں فاعل دوسرے کیلئے آلہ بن سکے جیسے نفس اور مال کا تلف کرنا تو فعل کی نسبت مکرہ کی جانب کی جائے گی اور اس فعل کا حکم مکرہ ہی پر لازم ہوگا اسلئے کہ اکراہ کامل اختیار کو فاسد کردیتا ہے اور اختیار فاسد اختیار صحیح کے ساتھ معارضہ کے

وقت کالعدم ہوتا ہے لہٰذا مکرَہ عدیم الاختیار ہونے میں بمنزلہ آلہ ہوگا اس فعل میں کہ جسمیں فاعل غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو لیکن جس فعل میں فاعل غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو فعل کی نسبت مکرَہ کیجانب صحیح نہ ہوگی لہٰذا اختیار صحیح اور فاسد کے درمیان حکم کی نسبت میں معارضہ بھی واقع نہ ہوگا پس فعل اختیار فاسد ہی کیطرف منسوب رہے گا اور اس فعل کی مثال کہ جسمیں فاعل غیر کا آلہ بن سکے اکل، وطی اور تمام قسم کے اقوال ہیں اسلئے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ انسان غیر کے منہ سے کھائے یا تکلم کرے۔

تشریح ــــــ مصنف نے سابق میں بیان کیا ہے کہ اکراہ کامل کا اثر تبدیلی نسبت میں ظاہر ہوتا ہے اس عبارت میں اسی کی توضیح ہے چنانچہ فرمایا کہ اکراہ کامل اگر کسی ایسے فعل کے ساتھ متصل ہو گیا کہ جسمیں فاعل یعنی مکرَہ دوسرے یعنے مکرِہ کا آلہ بن سکتا ہو مثلاً جان یا مال کا تلف کرنا تو اس صورت میں وہ فعل جو مکرَہ سے صادر ہوا ہے مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہوگا اور مکرِہ کے اس فعل کا حکم مکرِہ پر لازم ہوگا اور مکرَہ درمیان سے نکل جائے گا مثلاً ایک شخص نے کسی سے کہا کہ تو فلاں کو قتل کر ورنہ میں تجھ کو قتل کر دونگا پس مکرَہ نے اس اکراہ کی وجہ سے فلاں کو قتل کر دیا تو یہ فعلِ قتل مکرِہ کیطرف منسوب ہوگا اور اسی پر قصاص واجب ہوگا اسلئے کہ اکراہ کامل کیوجہ سے مکرَہ کا اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور مکرِہ کا اختیار صحیح رہتا ہے اور اختیار فاسد اور اختیار صحیح کا جب معارضہ ہوتا ہے تو اختیار فاسد کالعدم ہو جاتا ہے جس کیوجہ سے مکرَہ مکرِہ کیلئے ایک آلہ (تلوار) کے مانند عدیم الاختیار ہو جاتا ہے یعنے جسطرح آلہ (تلوار) کی طرف قتل کی نسبت نہیں ہوتی اور نہ آلہ (تلوار) سے کوئی باز پرس ہوتی ہے اسی طرح مکرَہ کیجانب بھی فعل کی نسبت نہ ہوگی اور نہ اس سے کوئی مواخذہ ہوگا بلکہ اس فعل کا ذمہ دار مکرِہ (بالکسر) ہوگا۔

اما فیما لا یحتملہ الخ یہ خیال رہے کہ فعل کا مکرِہ کیطرف منسوب نہ ہونا اس صورت میں ہے جبکہ فعل ایسا ہو کہ جسمیں فاعل (مکرَہ) مکرِہ کیلئے آلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو ورنہ وہ افعال جن میں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ان افعال کو مکرِہ کیطرف منسوب کرنا درست نہ ہوگا بلکہ یہ افعال مکرَہ ہی کی طرف منسوب رہیں گے کیونکہ اس صورت میں اختیار فاسد اور اختیار صحیح میں معارضہ نہیں ہوتا لہٰذا فعل کی نسبت اختیار فاسد یعنے مکرَہ کیطرف ہی ہوگی، اس کی مثال کہ جسمیں فاعل غیر کیلئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اکل، وطی اور اقوال وغیرہ ہیں۔

اگر کسی شخص نے کسی کو غیر کا مال کھانے پر یا وطی کرنے پر یا طلاق وعتاق وغیرہ پر مجبور کیا تو ان تمام افعال کی نسبت فاعل یعنے مکرَہ ہی کیطرف ہوگی اور وہی اس کا ذمہ دار ہوگا چنانچہ اگر کسی نے روزہ دار کو روزہ توڑنے پر مجبور کیا تو مکرَہ یعنے کھانے والے ہی کا روزہ فاسد ہوگا مکرِہ کا روزہ فاسد نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی کو طلاق دینے پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ کی طلاق نافذ ہوگی، رہی اس بات کی دلیل کہ مذکورہ افعال واقوال میں فاعل

دوسرے کیلئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا یہ ہے کہ اکل میں یہ بات ممکن نہیں ہے کہ ایک انسان دوسرے کے منہ سے کھائے اور مکرہ کا منہ مکرِہ کیلئے آلہ ہو اس سے معلوم ہوگیا کہ فعل اکل میں مکرہ مکرِہ کیلئے آلہ نہیں ہے اسی طرح یہ بات بھی ممکن نہیں ہے کہ مکرہ مکرِہ کیلئے آلہ بن سکے ایسے ہی یہ بات بھی ممکن نہیں ہے کہ انسان دوسرے کی زبان سے تکلم کرے اور مکرہ کی زبان مکرِہ کیلئے آلہ ہو۔

وَكَذٰلِكَ إِذَا كَانَ نَفْسُ الْفِعْلِ مِمَّا يُتَصَوَّرُ اَنْ يَكُوْنَ الْفَاعِلُ فِيْهِ آلَةً لِغَيْرِهٖ اِلَّا اَنَّ الْمَحَلَّ غَيْرُ الَّذِيْ يُلَاقِيْهِ الْاِتْلَافُ صُوْرَةً وَكَانَ ذٰلِكَ يَتَبَدَّلُ بِاَنْ يُجْعَلَ آلَةً مِثْلُ اِكْرَاهِ الْمُحْرِمِ عَلٰى قَتْلِ الصَّيْدِ اَنَّ ذٰلِكَ يَقْتَصِرُ عَلَى الْفَاعِلِ لِاَنَّ الْمُكْرِهَ اِنَّمَا حَمَلَهٗ عَلٰى اَنْ يَجْنِيَ عَلٰى اِحْرَامِ نَفْسِهٖ وَهُوَ فِيْ ذٰلِكَ لَا يَصْلَحُ آلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ آلَةً يَصِيْرُ مَحَلُّ الْجِنَايَةِ اِحْرَامَ الْمُكْرِهِ وَفِيْهِ خِلَافُ الْمُكْرِهِ وَبُطْلَانُ الْاِكْرَاهِ وَعَوْدُ الْاَمْرِ اِلَى الْمَحَلِّ الْاَوَّلِ،

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی جبکہ نفس فعل ان افعال میں سے ہو کہ جسمیں فاعل کا دوسرے کیلئے آلہ بننا ممکن ہو مگر محل جنایت اس محل کے علاوہ ہو جاتا ہو کہ جس محل میں اتلاف (جنایت) صورۃً لاحق ہوا ہے اور محل اس طور پر بدل جائے گا کہ مکرہ کو آلہ قرار دیدیا جائے جیسے محرم کو شکار کے قتل کرنے پر مجبور کرنا تو یہ قتل صید فاعل (مکرہ) پر منحصر رہے گا اسلئے کہ مکرِہ نے مکرہ کو اس بات پر آمادہ کیا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اور مکرہ اپنے احرام پر جنایت کرنے کیلئے غیر کا آلہ نہیں بن سکتا اور اگر مکرہ کو آلہ قرار دیدیا جائے تو مکرِہ کا احرام محل جنایت ہوجائے گا اور اسمیں مکرِہ کے مدعیٰ کی مخالفت ہے اور اکراہ کا بطلان ہے اور بات کا (گھوم پھر کر) پہلی ہی جگہ آنا ہے۔

تشریح ۔۔۔۔ ماسبق میں یہ بات گذر چکی ہے کہ فعل اگر ایسا ہو کہ جسمیں فاعل (مکرہ) دوسرے (مکرِہ) کیلئے آلہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس فعل کا حکم فاعل یعنی مکرہ پر ہی لازم ہوگا اور وہ فعل فاعل ہی کی جانب منسوب ہوگا، اسی طرح اگر فعل ایسا ہو کہ جس کی ذات یعنی نفس فعل کیطرف نظر کرتے ہوئے فاعل کا غیر کے لئے آلہ ممکن ہو لیکن اس فعل کے محل کیطرف نظر کرتے ہوئے اسمیں فاعل (مکرہ) کا غیر کیلئے آلہ بننا ممکن نہ ہو اس طور پر کہ اگر فاعل (مکرہ) کو آلہ قرار دیدیا جائے تو محل اکراہ بدل جائے یعنے اکراہ ظاہر میں جس محل پر ہوا ہے اس کے علاوہ محل کیطرف منتقل ہوجائے مثلاً کوئی شخص کسی محرم کو مجبور کرے کہ وہ شکار کرکے اپنے احرام پر جنایت کرے محرم نے مجبوراً شکار کرلیا قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مکرِہ پر کچھ واجب نہ ہو اسلئے کہ اکراہ کامل کی

صورت میں مکرَہ مکرِہ کے لئے بمنزلہ آلہ ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے فعل کی نسبت مکرَہ کی طرف بھی نہیں ہو سکتی اسلئے کہ آلہ کیطرف کسی فعل کی نسبت نہیں ہوتی مگر استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ فعل کی نسبت فاعل یعنی مکرَہ کیجانب رہے اسلئے نہیں کہ فاعل (مکرَہ) مکرِہ کے لئے آلہ نہیں بن سکتا بلکہ اسلئے کہ اگر مکرَہ کو غیر کا آلہ بنا دیا گیا تو محل اکراہ بدل جائے گا بایں طور کہ مکرِہ نے مکرَہ کو اس بات پر مجبور کیا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے، اور مکرَہ اپنے احرام پر جنایت کرنے میں غیر کا آلہ نہیں بن سکتا اسلئے کہ اگر مکرَہ کو مکرِہ کیلئے آلہ بنا دیا گیا تو مکرَہ کا فعل جنایت مکرِہ کیطرف منتقل ہو جائے گا اسلئے کہ آلہ کیطرف فعل منسوب نہیں ہوتا پس یہ ایسا ہو جائیگا گویا کہ مکرَہ نے مکرِہ کے احرام پر جنایت کی حالانکہ یہ بات ناممکن ہے کیونکہ انسان اپنے احرام پر تو جنایت کر سکتا ہے لیکن دوسرے کے احرام پر جنایت نہیں کر سکتا لامحالہ محل جنایت مکرِہ کے احرام کو ماننا پڑے گا اگر مکرِہ محرم ہو اسلئے کہ جنایت ہر شخص کی اپنے احرام پر ہو سکتی ہے نہ کہ غیر کے احرام پر، اور مکرِہ کے احرام کو محل جنایت قرار دینے میں مکرِہ کے مدعیٰ کے خلاف لازم آئے گا اور اکراہ باطل ہو جائے گا اور امر بالجنایت کا لوٹ پلٹ کر پہلے ہی مقام پر آنا لازم آئے گا، مکرِہ کے مدعیٰ کے خلاف تو اسلئے لازم آئے گا کہ مکرِہ نے مکرَہ کو حکم دیا تھا کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے لیکن اس نے دوسرے محل یعنے مکرِہ کے احرام پر جنایت کی ہے اور جب فعل جنایت مکرِہ کے حکم کے خلاف واقع ہوا تو اکراہ ہی باطل ہو گیا اور جب اکراہ باطل ہو گیا تو مکرَہ کے فعل کا مکرِہ کیطرف انتقال بھی باطل ہو گیا تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ مکرَہ کا فعل اسی کیطرف منسوب رہے گا اور اسی پر اسکا حکم لازم ہو گا۔

حاصل یہ کہ مکرَہ کو آلہ قرار دینے کی وجہ سے مکرِہ کیطرف جنایت کا منتقل ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ یہ جنایت کا معاملہ محل اولیٰ یعنے مکرَہ کے احرام کیطرف عود کر آئے حالانکہ اس طویل مسافت اور گھما کر ناک پکڑنے میں کوئی فائدہ نہیں اس لمبی مسافت سے بچنے کیلئے ہم نے کہا کہ اس صورت میں فعل مکرَہ کی طرف منسوب ہو گا اور اسی پر اس قتل کا حکم لازم ہو گا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُكْرَهَ عَلَى الْقَتْلِ يَاثِمُ لِاَنَّهُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ يُوْجِبُ الْمَاثِمَ جِنَايَةٌ عَلٰى دِيْنِ الْقَاتِلِ وَهُوَ لَا يَصْلُحُ فِىْ ذٰلِكَ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ لَتَبَدَّلَ مَحَلُّ الْجِنَايَةِ،

ترجمہ:- اور اسی وجہ سے یعنی محل جنایت بدل جانے کی وجہ سے فعل فاعل کے ساتھ مقصور رہیگا، ہم نے کہا کہ جس شخص کو قتل پر مجبور کیا گیا وہ گنہگار ہو گا اسلئے کہ قتل اس حیثیت سے کہ وہ گناہ واجب

کرتا ہے قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل اسمیں دوسرے کیلئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر اس کو دوسرے کیلئے آلہ بنا یا گیا تو جنایت کا محل بدل جائے گا۔

تشریح ــــــــ مصنف رح ولہذا قلنا الخ سے اس اصول پر کہ اگر فعل کی نسبت مکرَہ کی طرف کرنے میں محل جنایت بدل جاتا ہو تو فعل کی نسبت فاعل کیطرف رہے گی تفریع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو کسی کے قتل پر مجبور کر دیا جائے تو اس قتل کا گناہ قاتل (مکرَہ) پر ہوگا اور اس فعل قتل کا گناہ مکرِہ کی طرف منتقل نہ ہوگا اگرچہ محل کو فوت کر دینا مکرِہ کیطرف منسوب ہوگا چنانچہ محل کے فوت کر دینے کی وجہ سے مکرِہ پر قصاص واجب ہوگا اور اگر وارث ہو تو مقتول کی میراث سے محروم بھی ہوگا اور فعل قتل کا گناہ مکرِہ کی طرف اسلئے منتقل نہ ہوگا کہ قتل گناہ کی حیثیت سے قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل گناہ کے سلسلہ میں دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا کیونکہ کسی کیلئے یہ ممکن نہیں کہ دوسرے پر گناہ کا کسب کرے، باری تعالےٰ کا ارشاد ہے۔ لا تزر وازرۃ وزر اخریٰ بس اگر گناہ قتل کے سلسلہ میں قاتل کو مکرِہ کا آلہ قرار دیدیا جائے تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ جنایت کا محل مکرِہ ہے نہ کہ مکرَہ اور یہی محل جنایت کی تبدیلی ہے جو باطل ہے بس اس بطلان سے بچنے کیلئے کہا گیا کہ فعل قتل کا گناہ مکرَہ کیطرف منسوب ہوگا اور مکرِہ کیطرف منتقل نہ ہوگا۔

خلاصہ امر یہ کہ قتل مسلم کی دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت تلف محل یعنی انسان کو تلف کرنے کی ہے اس حیثیت سے مکرَہ غیر کیلئے آلہ بن سکتا ہے اور دوسری حیثیت گنہگار ہونے کی ہے اس حیثیت سے مکرَہ مکرِہ کیلئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، حاصل یہ کہ مکرِہ پر جزاء محل واجب ہوگی نہ کہ جزاء فعل،

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِي الْمُكْرَهِ عَلَى الْبَيْعِ وَالتَّسْلِيْمِ اَنَّ تَسْلِيْمَهٗ يَقْتَصِرُ عَلَيْهِ لِاَنَّ التَّسْلِيْمَ تَصَرُّفٌ فِيْ بَيْعِ نَفْسِهٖ بِالْاِتْمَامِ وَهُوَ فِيْ ذٰلِكَ لَا يَصْلُحُ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ لِلْمُكْرِهِ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ لَتَبَدَّلَ ذَاتُ الْفِعْلِ لِاَنَّهٗ حِيْنَئِذٍ يَصِيْرُ غَصْبًا مَحْضًا وَقَدْ نَسَبْنَاهُ اِلَى الْمُكْرَهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ غَصْبٌ،

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا کہ جس کو بیع اور تسلیم پر مجبور کیا گیا ہو کہ مکرَہ کی تسلیم اسی پر منحصر رہے گی اسلئے کہ تسلیم (سپرد کرنا) اتمام کے ذریعہ اپنی بیع میں تصرف ہے اور مکرَہ اتمام کے اندر دوسرے کیلئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر مکرَہ کو غیر کا آلہ بنا دیا جائے تو محل فعل بدل جائے گا اور نفس فعل بھی بدل جائے گا اسلئے کہ تسلیم اس صورت میں غصب محض ہو جائیگی اور ہم نے اس تسلیم کی نسبت مکرِہ کی جانب غصب ہونے کی حیثیت سے کی ہے۔

تشریح ــــــ مصنفؒ تبدیل محل کی دوسری مثال بیان فرمارہے ہیں یعنے جسطرح قتل کا گناہ قاتل یعنے مکرَہ پر مقصور رہتا ہے اسی طرح اگر کسی کو بیع پر مجبور کیا گیا جس کی وجہ سے مکرَہ نے بیع کرلی پھر تسلیم بیع پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ نے مبیع بھی سپرد کردی تو یہ بیع اور تسلیم مکرَہ ہی کیطرف منسوب رہیں گی اور بیع کے تمام احکام مکرَہ ہی سے متعلق ہوں گے چنانچہ مشتری کے مبیع پر قبضہ کرنے سے ملک ثابت ہوجائیگی اگرچہ یہ ملک فاسد ہوگی مکرَہ کی اس بیع کا انعقاد تو اسلئے درست ہوگا کہ اس بیع کا صدور اس کے اہل سے اس کے محل میں ہوا ہے اور فاسد اسلئے ہوگی کہ مکرَہ کی رضامندی مفقود ہے مگر مکرَہ کو آلہ سمجھ کر تسلیم کو مکرِہ کیطرف منتقل نہیں کیا جائے گا اسلئے کہ مکرَہ کا مبیع کو مشتری کے حوالہ کرنا یہ بیع کو مکمل کرنا ہے تو یہ حوالہ اور سپرد کرنا مکرَہ ہی کیطرف منسوب ہوگا اور سپرد کرنے کے مسئلہ میں مکرَہ چونکہ مکرِہ کیلئے آلہ نہیں بن سکتا اسلئے یہ فعل تسلیم مکرِہ کیطرف منسوب نہ ہوگا۔

اور مکرَہ مکرِہ کیلئے آلہ اسلئے نہیں بن سکتا کہ اگر فعل تسلیم میں مکرَہ کو مکرِہ کیلئے آلہ قرار دیدیا جائے تو فعل کا محل بھی بدل جائے گا اور نفس فعل بھی بدل جائے گا، محل اسلئے بدل جائے گا کہ اس صورت میں مکرَہ کا فعل مکرِہ کا ہوجائے گا کیونکہ آلہ کیطرف فعل منسوب نہیں ہوسکتا اور ذات فعل متغیر ہوجائے گی یعنے بیع کی بجائے غصب ہوجائے گا اسلئے کہ مکرَہ کو آلہ ماننے کی صورت میں ایسا ہوگا کہ آمر (مکرِہ) نے مامور (مکرَہ) کا مال بغیر کسی شرعی وجہ کے لے لیا اور یہی غصب ہے اس طریقہ پر مکرِہ مغصوب میں تصرف کرنیوالا ہوگا حالانکہ مکرِہ نے اس کو تسلیم و تکمیل کے ذریعہ مبیع میں تصرف کا حکم دیا تھا اور یہ بات ظاہر ہے کہ مغصوب مبیع کا غیر ہوتا ہے۔ الغرض مکرِہ نے مکرَہ کو مبیع میں تصرف کا حکم دیا تھا اور مکرَہ کو آلہ قرار دینے کی صورت میں مغصوب کے اندر تصرف کرنا لازم آگیا اور یہی ذات فعل کا بدل جانا ہے اور محل فعل بدلنے کی وجہ سے ذات فعل بھی بدل جائے گی اسلئے کہ تسلیم غصب ہوجائے گی، ذات فعل کی یہ تبدیلی محل فعل کے بدلنے کیوجہ سے لازم آئی لہٰذا محل فعل کی تبدیلی باطل ہوگی، اس باطل سے بچنے کیلئے ہم نے کہا کہ فعل تسلیم میں مکرَہ مکرِہ کیلئے آلہ نہیں ہے اور فعل تسلیم مکرِہ کیطرف منسوب نہیں ہے۔

وقد نسبناه الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ہر وہ فعل کہ جسمیں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ بن سکتا ہو اس فعل کو مکرِہ کیطرف منسوب کیا جاسکتا ہے اور تسلیم کرنا اس حیثیت سے کہ مکرَہ کے قبضۂ ملک کو تلف کر کے غصب کرنا ہے اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ ہوجائے لیکن آپ نے فعل تسلیم میں مکرَہ کو اس حیثیت سے بھی آلہ قرار نہیں دیا ہے یہی وجہ ہے کہ آپ نے تسلیم کو مکرَہ پر منحصر کیا ہے اور مکرِہ کیطرف منتقل نہیں کیا۔

جواب ــــــ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس تسلیم میں دو حیثیتیں ہیں ایک تو یہ کہ تسلیم بیع کو

مکمل کرنے والی ہے، دوم یہ کہ وہ اتلاف ہے یعنے قبضہ کو تلف کرنے والی ہے اور غصب ہے پہلی حیثیت کا اعتبار کرتے ہوئے تو مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ نہیں بنایا جا سکتا لہٰذا اس صورت میں یہ تسلیم غصب نہ ہوگی البتہ دوسری حیثیت کا اعتبار کرتے ہوئے مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ بن سکتا ہے لہٰذا اس صورت میں یہ تسلیم اتلاف اور غصب ہوگی اور اتلاف مکرِہ کیطرف منسوب ہوگا اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ ہم نے تسلیم کو مکرِہ کی طرف من حیث الغصب منسوب کیا ہے۔

فائدہ ـــــ مذکورہ سوال وجواب کی تقریر اسطرح بھی ہوسکتی ہے، سوال ـــــ بیع کے اندر تسلیم مبیع متمم بیع ہوتی ہے جو کہ بائع کا ایسا فعل ہے جسمیں مکرَہ مکرِہ کیلئے آلہ نہیں بن سکتا مگر اس کے باوجود مکرِہ کو آلہ تسلیم کرکے مکرِہ پر نقصان کا ضمان واجب کرتے ہیں۔

جواب ـــــ جواب کا حاصل یہ ہے تسلیم مبیع مکرَہاً میں دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت متمم بیع ہونے کی ہے اور دوسری قبضہ مالک (بائع) تلف کرنے کی ہے پہلی حیثیت سے مکرَہ مکرِہ کیلئے اگرچہ آلہ نہیں بن سکتا مگر دوسری حیثیت سے آلہ بن سکتا ہے بایں طور کہ اگر مکرِہ مکرَہ کو کسی مال پر مثلاً انڈوں پر یا نفس پر یا کسی بچہ پر دے مارے تو اس سے مال اور نفس تلف ہوسکتا ہے اس صورت میں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ کا کام دے گا، اسی حیثیت سے مکرِہ کو نقصان کا ضامن قرار دیتے ہیں۔

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّہٗ اَمْرٌ حُکْمِیٌّ صِرْنَا اِلَیْہِ اِسْتَقَامَ ذٰلِکَ فِیْمَا یُعْقَلُ وَلَا یُحَسُّ فَقُلْنَا اِنَّ الْمُکْرَہَ عَلَی الْاِعْتَاقِ بِمَا فِیْہِ اِلْجَاءٌ ھُوَ الْمُتَکَلِّمُ وَمَعْنَی الْاِتْلَافِ مِنْہُ مَنْقُوْلٌ اِلَی الَّذِیْ اَکْرَھَہٗ لِاَنَّہٗ مُنْفَصِلٌ عَنْہُ فِی الْجُمْلَۃِ مُتَحَمِّلٌ لِلنَّقْلِ بِاَصْلِہٖ وَھٰذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ تَصَرُّفَاتُ الْمُکْرَہِ قَوْلًا تَکُوْنُ لَغْوًا اِذَا کَانَ الْاِکْرَاہُ بِغَیْرِ حَقٍّ لِاَنَّ صِحَّۃَ الْقَوْلِ بِالْقَصْدِ وَالْاِخْتِیَارِ لِیَکُوْنَ تَرْجَمَۃً عَمَّا فِی الضَّمِیْرِ فَیَبْطُلُ عِنْدَ عَدَمِہٖ وَالْاِکْرَاہُ بِالْحَبْسِ مِثْلُ الْاِکْرَاہِ بِالْقَتْلِ عِنْدَہٗ،

ترجمہ:۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکرَہ سے مکرِہ کیطرف فعل کا انتقال جس کی طرف ہم نے رجوع کیا ہے امر حکمی ہے تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا جو معقول اور غیر محسوس ہو تو ہمنے کہا کہ جس شخص کو اعتاق پر ایسے اکراہ کے ذریعہ مجبور کیا گیا ہو کہ اسمیں اضطرار ہو تو مکرَہ ہی تکلم کرنیوالا ہوگا اور اتلاف کے معنے مکرَہ سے اس شخص کیطرف منتقل ہوں گے جس نے اس کو مجبور کیا ہے کیونکہ اتلاف فی الجملہ اعتاق سے جدا ہوتا ہے اصل اتلاف (مکرِہ کی جانب) نقل کا متحمل ہے اور اکراہ کے مذکورہ احکام

ہمارے نزدیک ہیں اور امام شافعی رحؒ نے فرمایا کہ مکرہ کے تمام قولی تصرفات لغو ہیں جبکہ ناحق ہوں اسلئے کہ قول کی صحت قصد و اختیار سے ظاہر ہوتی ہے تاکہ قول دلی بات کا ترجمان بن سکے لہٰذا (مکرہ کیلئے) قصد و اختیار نہ ہونے کی وجہ سے قول باطل ہو جائے گا اور اکراہ بالحبس اکراہ بالقتل کے مانند ہے امام شافعی کے نزدیک۔

تشریح ——— واذا ثبت الخ مصنف رحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ معتق مکرہًا غیر کا آلہ بن سکتا ہے یا نہیں، اس مسئلہ کو بیان کرنے سے پہلے ایک تمہید بیان کی ہے، تمہید یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگی کہ مکرَہ سے مکرِہ کیطرف فعل مکرہ علیہ کا منتقل ہونا امر حکمی ہے امر حسی نہیں ہے تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا جس کا وجود عقلی ہو حسی نہ ہو، یعنے اس فعل کے انتقال کی شرط یہ ہے کہ مکرِہ کیطرف سے اس فعل کا صدور ممکن ہو اور اس کا صدور حسًا اور حقیقۃً نہ ہو، معقول ہونا تو اسلئے شرط ہے کہ اگر اس فعل کا صدور مکرِہ سے معقول اور متصور ہی نہ ہو تو وہ فعل ممتنع ہوگا لہٰذا اس کی نسبت مکرِہ کی طرف اصلاً درست نہ ہوگی، اور غیر حسی ہونا اسلئے شرط ہے کہ اگر مکرِہ سے حسًا و حقیقۃً فعل کا صدور ہوگا تو اس فعل کی نسبت مکرِہ کیطرف حسی ہوگی نہ کہ حکمی حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مکرِہ کی طرف نسبت اور انتقال حکمی امر ہے۔

فقلنا ان المکرہ علی الاعتاق الخ مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ تمہید قائم کرنے کے بعد اس پر ایک حکم متفرع فرما رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو اکراہ کامل کے ذریعہ اپنا غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ ہی اعتاق کا تکلم کرنے والا شمار ہوگا اور اعتاق کی نسبت مکرَہ ہی کیجانب رہے گی اور اس معتق کی ولا کا مکرَہ ہی مستحق ہوگا فعل اعتاق میں مکرَہ کو آلہ قرار دے کر اعتاق کی نسبت مکرِہ کیجانب نہیں کرسکتے اسلئے کہ نسبت اور انتقال کی شرط یہ ہے کہ وہ فعل مکرِہ سے متصور الصدور ہو اور یہ ممکن نہیں ہے کہ مکرِہ کی زبان سے مکرَہ کی جانب سے اعتاق کا صدور ہو سکے اسلئے کہ کوئی انسان دوسرے انسان کی زبان سے تکلم نہیں کرسکتا البتہ عبد معتق کی مالیت کا اتلاف مکرِہ کیجانب سے متصور ہے نیز اتلاف کا صدور مکرِہ سے حسًا نہیں ہوا لہٰذا انتقال فعل کی دونوں شرطوں کے پائے جانے کی وجہ سے فعل کو مکرِہ کی جانب منتقل کرنا درست ہوگا لہٰذا مکرِہ کی جانب اتلاف کی نسبت بھی درست ہوگی اور مکرِہ ہی عبد کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

لانہ منفصل عنہ الخ مصنف رحؒ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں، سوال یہ ہے کہ جب اعتاق مکرِہ کیجانب منتقل نہیں ہو سکتا تو پھر اتلاف جو کہ عتق کے ضمن میں پایا جاتا ہے عتق کے بغیر کیسے مکرِہ کی جانب منتقل ہو سکتا ہے۔

جواب ——— جواب کا حاصل یہ ہے کہ اتلاف اور اعتاق لازم ملزوم نہیں ہیں بلکہ بعض صورتوں

میں دونوں الگ بھی ہوجاتے ہیں مثلاً اگر کوئی شخص کسی کے غلام کو قتل کردے تو اتلاف پایا گیا مگر اعتاق نہیں پایا گیا اور اتلاف اپنی اصل ہی سے انتقال کا احتمال رکھتا ہے یعنے اگر کسی نے اپنا غلام قتل کرنے پر کسی کو مجبور کیا اور اس نے اس غلام کو قتل کر دیا تو اس صورت میں مکرَہ صرف آلہ ہوگا اور قتل و اتلاف مکرِہ کی طرف منتقل ہوگا پس جب اتلاف ابتداءً مکرِہ کیطرف منتقل ہوسکتا ہے تو وہ اتلاف جو اعتاق کے ضمن میں متحقق ہوا ہے وہ بھی اعتاق سے جدا ہوکر مکرِہ کیطرف منتقل ہوجائے گا بایں صورت کہ مکرَہ کو آلۂ محض قرار دیدیا جائے۔

وہٰذا عندنا وقال الشافعی رح الخ مصنف رح فرماتے ہیں کہ ماسبق میں جو اکراہ کے احکام مذکور ہوئے ہیں وہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہیں امام شافعی رح کے نزدیک اگر اکراہ ناحق ہو تو مکرَہ کے قولی تصرفات مثلاً طلاق، عتاق اور بیع وغیرہ لغو ہوں گے البتہ اکراہ اگر بحق بجانب ہو تو مکرَہ کا تصرف معتبر ہوگا مثلاً حربی کو اسلام پر مجبور کیا اگر حربی مکرَہًا اسلام لے آیا تو اس کا اسلام درست ہوگا، اسی طرح اگر قاضی نے مدیون کو اپنا مال فروخت کرنے پر مجبور کیا اور مدیون نے اپنا مال فروخت کر دیا تو درست ہے اسلئے کہ یہ اکراہ بحق ہے، صاحب حسامی نے امام شافعیؒ کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ قول قصد و اختیار سے صحیح ہوتا ہے تاکہ دل کا ترجمان بن سکے لہٰذا جس صورت میں قصد و اختیار معدوم ہوگا اس صورت میں اس کا قول باطل ہوگا اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ نائم یا صبی یا مجنون کا قول قصد و اختیار نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہوتا ہے اسی طرح اکراہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مکرَہ نے جو کچھ کیا ہے وہ دفع مضرت کیلئے کیا ہے نہ کہ مافی الضمیر کو ظاہر کرنے کیلئے لہٰذا مکرَہ کا قول قصد صحیح کے بغیر درست نہ ہوگا۔

والاکراہ بالحبس الدائم الخ امام شافعی رح کے نزدیک عمر قید کے ساتھ اکراہ کرنا ایسا ہے جیسا کہ قتل کی دھمکی دیکر اکراہ کرنا یعنی جسطرح قتل کی دھمکی دے کر اکراہ کے ذریعہ مکرَہ کے قولی تصرفات باطل ہوجاتے ہیں اسی طرح اگر عمر قید کے ذریعہ اکراہ کیا گیا تو بھی مکرَہ کے قولی تصرفات باطل ہوجائیں گے۔

وَإِذَا وَقَعَ الْإِكْرَاهُ عَلَى الْفِعْلِ فَإِذَا تَمَّ الْإِكْرَاهُ بَطَلَ حُكْمُ الْفِعْلِ مِنَ الْفَاعِلِ وَتَمَامُهُ أَنْ يُجْعَلَ عُذْرًا يُبِيحُ لَهُ الْفِعْلَ فَإِنْ أَمْكَنَ أَنْ يُنْسَبَ إِلَى الْمُكْرِهِ نُسِبَ إِلَيْهِ وَإِلَّا فَبَطَلَ أَصْلًا وَقَدْ ذَكَرْنَا نَحْنُ أَنَّ الْإِكْرَاهَ لَا يُعْدِمُ الْاِخْتِيَارَ لٰكِنَّهُ يَنْتَفِي بِهِ الرِّضَاءُ أَوْ يَفْسُدُ بِهِ الْاِخْتِيَارُ إِلَى آخِرِ مَا قَدَّرْنَاهُ،

ترجمہ:۔ اور جب اکراہ کامل فعل پر واقع ہو تو فاعل سے فعل کا حکم ساقط ہوجائے گا اور اکراہ کامل یہ ہے کہ شرعاً اس اکراہ کو ایسا عذر قرار دیدیا جائے کہ جو مکرَہ کیلئے اس فعل کو مباح کردے پس اگر مکرِہ کیطرف

فعل کو منسوب کرنا ممکن ہوگا تو مکرہ کیطرف نسبت کر دی جائے گی اور اگر ممکن نہ ہوگی تو وہ فعل بالکلیہ باطل ہو جائے گا اور ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو معدوم نہیں کرتا ہے لیکن اس کیوجہ سے رضامندی منتفی ہو جاتی ہے یا اس کیوجہ سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے جس کی مکمل تفصیل بیان کر چکے ہیں۔

تشریح ——— اور جب اکراہ کامل کسی فعل پر ہو خواہ اس فعل کی نسبت مکرِہ کیطرف ممکن ہو یا نہ ہو تو اس فعل کا حکم فاعل (مکرَہ) سے ساقط ہو جاتا ہے یعنے فاعل (مکرَہ) سے مواخذہ نہیں ہوتا اور اکراہ کا اکمال یہ ہے کہ شریعت اکراہ کو ایسا عذر قرار دیدے کہ جو مکرَہ کیلئے فعل کو مباح کر دے جیسا کہ کسی کے مال کو تلف کرنے پر قتل کی دھمکی کے ذریعہ اکراہ کرنا غیر کے مال کو تلف کرنے کو مباح کر دیتا ہے یعنے مباشر (مکرَہ) سے اس فعل کا حکم ساقط ہو جاتا ہے اور اگر اکراہ کامل نہ ہو بایں صورت کہ وہ فعل مکرَہ کیلئے شرعاً مباح نہ ہو تو اس فعل کا حکم فاعل (مکرَہ) سے ساقط نہ ہوگا بلکہ فاعل سے مواخذہ کیا جائے گا جیسا کہ اگر کسی کو زنا پر مجبور کیا گیا یا ناحق کسی مسلمان کے قتل پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ کے لئے زنا اور قتل کا ارتکاب مباح نہیں ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اکراہ غیر تام ہے لہذا مذکورہ زانی اور قاتل پر حد زنا اور قصاص جاری ہوگا، اگر مباشر (مکرَہ) کو آلہ محض قرار دیدیا جائے تو اب یہ دیکھنا ہوگا کہ اس فعل کی نسبت مکرِہ کیطرف ممکن ہے یا نہیں اگر ممکن ہے تو اس کیطرف نسبت کر دی جائے گی اور اسی سے مواخذہ کیا جائے گا مثلاً اگر کسی کو غیر کے مال کے تلف کرنے پر مجبور کیا گیا اور مکرَہ نے غیر کا مال تلف کر دیا تو مکرِہ پر نقصان کا ضمان واجب ہوگا اسلئے کہ تلف کی نسبت مکرِہ کیطرف ممکن ہے اور اگر مکرِہ کیطرف فعل کی نسبت ممکن نہ ہو تو وہ فعل بالکلیہ باطل ہو جائے گا اور کسی سے بھی مواخذہ نہ ہوگا مثلاً اگر کسی کو ماہ رمضان کا روزہ توڑنے پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ کا روزہ فاسد نہ ہوگا اور یہ افطار نسیاناً کھانے یا تھوک نگلنے کے مانند ہوگا لیکن اس اکراہ کی وجہ سے رضا منتفی ہو جائے گی۔ (حاشیہ نظامی صـ۱۷۴ـ)

اور باب اکراہ میں جو اصل ہے وہ ہم اکراہ کی بحث کے شروع میں بیان کر چکے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اکراہ اختیار کو بالکلیہ فاسد نہیں کرتا البتہ رضا ہر صورت میں منتفی ہو جاتی ہے اکراہ خواہ کامل ہو یا قاصر، اور اکراہ قاصر سے اختیار میں قدرے فساد واقع ہو جاتا ہے اور اگر اکراہ کامل ہو تو اس سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور اختیار فاسد پر احناف کے نزدیک احکام مرتب ہوتے ہیں بخلاف امام شافعی رح کے کہ انکے نزدیک مکرَہ کے تصرفاتِ قولی باطل ہو جاتے ہیں۔

وَالَّذِیْ یَقَعُ بِہٖ خَتْمُ الْکِتَابِ

بَابُ حُرُوْفِ الْمَعَانِیْ

فَشَطْرٌ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْہِ مَبْنِیٌّ عَلَیْہَا وَاَکْثَرُہَا وُقُوْعًا حَرْفُ الْعَطْفِ وَالْاَصْلُ فِیْہِ الْوَاوُ وَھِیَ لِمُطْلَقِ الْجَمْعِ عِنْدَنَا مِنْ غَیْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَۃٍ وَلَا تَرْتِیْبٍ وَعَلَیْہِ عَامَّۃُ اَھْلِ اللُّغَۃِ وَاَئِمَّۃِ الْفَتْوٰی وَاِنَّمَا یَثْبُتُ التَّرْتِیْبُ فِیْ قَوْلِہٖ اِنْ نَکَحْتُہَا فَہِیَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ حَتّٰی لَا یَقَعُ بِہٖ اِلَّا وَاحِدَۃٌ فِیْ قَوْلِ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ خِلَافًا لِصَاحِبَیْہِ ضَرُوْرَۃَ اَنَّ الثَّانِیَۃَ تَعَلَّقَتْ بِالشَّرْطِ بِوَاسِطَۃِ الْاُوْلٰی لَا بِمُقْتَضَی الْوَاوِ وَفِیْ قَوْلِ الْمَوْلٰی اَعْتَقْتُ ھٰذِہٖ وَھٰذِہٖ وَقَدْ زَوَّجَہُمَا الْفُضُوْلِیُّ مِنْ رَجُلٍ اِنَّمَا بَطَلَ نِکَاحُ الثَّانِیَۃِ لِاَنَّ صَدْرَ الْکَلَامِ لَا یَتَوَقَّفُ عَلٰی اٰخِرِہٖ اِذَا لَمْ یَکُنْ فِیْ اٰخِرِہٖ مَا یُغَیِّرُ اَوَّلَہٗ وَعِتْقُ الْاُوْلٰی یُبْطِلُ مَحَلِّیَّۃَ الْوَقْفِ فَبَطَلَ الثَّانِیْ قَبْلَ التَّکَلُّمِ بِعِتْقِہَا،

ترجمہ:۔ اور جس بحث پر کتاب ختم ہورہی ہے وہ باب حروف المعانی ہے اسلئے کہ مسائل فقہیہ کا ایک حصہ حروف معانی پر موقوف ہے اور ان حروف معانی میں کثیر الاستعمال حروف عطف ہیں اور عطف میں اصل واؤ ہے اور وہ احناف کے نزدیک مقارنت اور ترتیب سے تعرض کئے بغیر مطلق جمع کے لئے ہے اور اسی پر عام اہل لغت اور فتوے ہیں اور قائل کے قول ان نکحتہا فہی طالق وطالق وطالق میں امام ابوحنیفہ رح کے قول کے مطابق ایک طلاق واقع ہوگی بخلاف صاحبین کے وہ اس ضرورت کی بناء پر ہے کہ طلاق ثانیہ اولی کے واسطہ سے شرط پر معلق ہوگی نہ کہ واؤ کے مقتضیٰ کی وجہ سے، اور مولیٰ کے قول اعتقت ہذہ وھذہ حال یہ کہ ان دونوں باندیوں کا نکاح ایک فضولی نے کسی شخص کے ساتھ کردیا ہے ثانی کا نکاح اسلئے باطل ہوگا کہ صدر کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا جبکہ آخر کلام میں کوئی ایسی چیز نہ ہو جو صدر کلام کو متغیر کردے اور پہلی باندی کا آزاد ہوجانا نکاح موقوف کی محلیت کو باطل کردیتا ہے پس دوسری کا نکاح اس کے عتق کے تکلم سے پہلے باطل ہوگیا۔

تشریح ——— مصنف علیہ الرحمہ فرمارہے ہیں کہ ہماری یہ کتاب باب حروف المعانی پر اختتام پذیر ہورہی ہے والذی یقع بہ ختم الکتاب مبتدا ہے اور باب حروف المعانی اس کی خبر ہے، ہر چند کہ حروف معانی کا تعلق فن نحو سے ہے مگر چونکہ بہت سے مسائل فقہیہ کا تعلق حروف معانی سے ہے لہذا

فائدہ کی تکمیل کے پیش نظر آخر کتاب میں اس بحث کو ذکر کرنا مناسب ہے مصنف رح نے معانی کی قید کے ذریعہ حروف مبانی یعنے حروف ہجا کو خارج کر دیا اسلئے کہ حروف مبانی کی وضع ترکیب عبارت کیلئے ہے نہ کہ معانی کے لئے، حروف معانی وہ ہیں جو افعال کے معانی کو اسماء تک پہنچا دیں جیسے کتبتُ بالقلم میں۔

سوال ـــــ اس باب میں حروف کے علاوہ اسماء اور کلمات کا بیان بھی ہے تو پھر مصنف نے باب حروف المعانی کا عنوان کیوں اختیار کیا؟

جواب ـــــ چونکہ زیادہ تر اس باب میں حروف ہی کا بیان ہے اسلئے تغلیباً ایسا کہا گیا ہے۔

فنشط من مسائل الفقہیۃ میں فا تعلیلیہ ہے اور والذی یقع بہ ختم الکتاب کی علت ہے، حروف معانی میں کثیر الاستعمال حروف عطف ہیں اسلئے کہ یہ اسماء و افعال سب پر داخل ہوتے ہیں بخلاف حروف جر کے کہ یہ افعال پر داخل نہیں ہوتے اور کلمات شرط یہ اسماء پر داخل نہیں ہوتے، حروف عطف میں اصل واؤ ہے اسلئے کہ واؤ صرف اشتراک کو ثابت کرنے کے لئے آتا ہے بخلاف دیگر حروف عطف کے کہ وہ اشتراک کے علاوہ دیگر معانی کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں، واؤ احناف کے نزدیک مطلق جمع کے لئے آتا ہے اس میں نہ مقارنت فی الزمان سے تعرض ہوتا ہے اور نہ ترتیب سے، امام شافعی رح کے نزدیک واؤ ترتیب کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ابدؤا بما بدأ اللہ بہ سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ آپ نے سعی کوہ صفا سے شروع فرمائی اور ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ تلاوت فرمائی معلوم ہوا کہ آپ نے آیت سے ترتیب سمجھی، اسی طرح اللہ تعالے کا قول وارکعوا واسجدوا سے رکوع کی سجدہ پر تقدیم ضروری ہے اور اسی کا نام ترتیب ہے۔

امام شافعی رح کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ترتیب وحی غیر متلو کے ذریعہ سمجھی ہو نہ کہ واؤ سے۔ اور آیت کا حوالہ اس بات کو بتانے کے لئے دیا ہو کہ تقدیم ذکر میں اہتمام اور ترجیح پر دلالت کرتی ہے دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالے کے قول "واسجدی وارکعی" سے معارض ہے اور سجدہ کی تقدیم رکوع پر خلاف اجماع ہے، اکثر اہل لغت کا مذہب بھی یہی ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے ہے نہ کہ ترتیب و مقارنت کیلئے اور جو حضرات واؤ کو محض جمع کیلئے مانتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ اگر واؤ جمع و ترتیب کے لئے ہو تو بہت سی خرابیاں لازم آئیں گی ان میں سے ایک یہ ہے کہ اللہ تعالے کے ان دو قولوں " وادخلوا الباب سجدًا و قولوا حطۃ " اور " قولوا حطۃ وادخلوا الباب سجدًا " میں تناقض لازم آئیگا حالانکہ واقعہ ایک ہے۔

وانما یثبت الترتیب فی قولہ الخ مصنف اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں

سوال ـــــ بقول آپ کے واؤ مطلق جمع کے لئے ہے تو اگر کسی نے کہا " ان نکحتہا فہی طالق وطالق وطالق " اسی طرح اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا " انتِ طالق وطالق وطالق " مذکورہ

دونوں صورتوں میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی جو کہ ترتیب پر دلالت کرتی ہے اور صاحبین کے نزدیک تینوں واقع ہوں گی جس سے مقارنت پر دلالت ہوتی ہے۔

جواب ـــــ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ترتیب امام صاحب کے نزدیک واؤ کے مقتضیٰ کی وجہ سے ثابت نہیں ہوئی جیسا کہ آپ کا خیال ہے بلکہ کلام کے مقتضیٰ اور ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوئی ہے اور وہ یہ ہے کہ قائل کا قول "وان نکحتہا فہی طالق" جملہ تامہ ہے اپنے مابعد کا محتاج نہیں ہے اور وطالق وطالق یہ دونوں جملے ناقصہ ہیں لہٰذا ان کا مفید معنے ہونا سابق جملہ پر موقوف رہے گا اسلئے کہ جملہ ثانیہ مفید معنے ہونے میں جملہ اولیٰ کا محتاج ہے یعنے اگر عطف نہ کیا جائے تو جملہ ثانیہ مفیدِ معنے نہ ہوگا اور جب واؤ کے ذریعہ فہی طالق پر عطف کیا تو وطالق اول معطوف علیہ یعنے فہی طالق کے واسطہ سے شرط یعنی ان نکحتہا سے متعلق ہوگا اور معطوف علیہ یعنے فہی طالق بغیر واسطہ شرط سے متعلق ہوگا اور ثانی وطالق بالترتیب دو واسطوں سے شرط کے ساتھ متعلق ہوگا اور جب شرط پائی جائے گی تو ترتیب تعلق کے اعتبار سے طلاق واقع ہوگی بایں طور کہ اول پہلی طلاق جو کہ بلا واسطہ شرط سے متعلق ہے واقع ہوگی اس کے بعد دوسری اور پھر تیسری مگر چونکہ عورت غیر مدخول بہا ہے لہٰذا جب پہلی طلاق واقع ہوگی تو وہ ثانی اور ثالث کے لئے محل نہ رہے گی اسلئے کہ غیر مدخول بہا ایک طلاق ہی سے بائنہ ہو جاتی ہے۔

صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک واؤ مقارنت کے لئے ہے، صاحبین کا استدلال یہ ہے کہ کلام کا مقتضیٰ معطوف و معطوف علیہ کا شرط میں اشتراک و اجتماع ہے لہٰذا طلاق ثانی اور ثالث تعلیق بالشرط میں اولیٰ کے مانند ہوگی اور جب شرط پائی جائے گی تو تینوں بیک وقت واقع ہوں گی، مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ شرط کو مقدم کیا جائے اور اگر شرط کو مؤخر کر کے یوں کہا جائے "فہی طالق وطالق وطالق ان نکحتہا" تو اس صورت میں بالاتفاق تینوں واقع ہوں گی اسلئے کہ آخر کلام میں مغیر پا گیا لہٰذا تینوں طلاقیں ایک ساتھ شرط پر معلق ہوں گی اور جب شرط پائی جائے گی تو تینوں واقع ہو جائیں گی۔

وفی قول المولیٰ اعتقت ہٰذہ وہٰذہ الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے بھی ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آپ کے یہاں واؤ مطلق جمع کے لئے ہے حالانکہ مندرجہ ذیل مسئلہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے یہاں بھی واؤ ترتیب کے لئے ہے۔ صورت مسئلہ یہ ہے۔ ایک فضولی نے ایک شخص سے دو باندیوں کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کسی شخص سے کر دیا تو یہ نکاح مولیٰ کی اجازت یا باندیوں کی آزادی پر موقوف رہے گا اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو ایک ساتھ آزاد کر دیا تو اس صورت میں چونکہ نکاح امۃ علی الحرہ لازم نہیں آتا اسلئے دونوں کا نکاح صحیح ہو جائے گا، اور اگر

دونوں کو الگ الگ آزاد کیا تو دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا اسلئے کہ اولیٰ ثانیہ سے پہلے آزاد ہوگی پس اولیٰ کے آزاد ہوتے ہی نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آئے گا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے اور اگر دونوں کو عطف بالواو کے ذریعہ آزاد کیا اور یوں کہا "اعتقت ہذہ وہذہ" تو اس صورت میں بھی احناف کے نزدیک ثانیہ کا نکاح باطل ہوگا پس اس صورت میں ثانیہ کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ دوسری باندی بعد میں آزاد ہوئی ہے اور پہلی پہلے آزاد ہوئی ہے یعنے دونوں کی آزادی ترتیب کے ساتھ واقع ہوئی ہے اور جب یہ بات ہے تو معلوم ہوگیا کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے حالانکہ احناف اس سے انکار کرتے ہیں اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں بھی ترتیب واؤ کے مقتضیٰ کیوجہ سے نہیں ہے بلکہ مقتضائے کلام کی وجہ سے ہے اسلئے کہ جب کلام کے آخر میں ایسی چیز موجود نہ ہو جو اول کلام کو بدل دے تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا ہے یہاں بھی چونکہ کلام کے آخر میں کوئی مغیّر موجود نہیں ہے جو اول کلام کو بدل دے اسلئے اول کلام "اعتقت ہذہ" آخر کلام یعنے "وہذہ" پر موقوف نہ ہوگا یعنی اولاً جس باندی کیطرف اشارہ کرکے اعتقت ہذہ کہا ہے وہ دوسرے کے عتق کے تکلم سے پہلے ہی آزاد ہوجائیگی اور دوسری باندی ہی رہے گی لہٰذا حدیث لا تنکح الامۃ علی الحرۃ کیوجہ سے دوسری محل نکاح نہ رہے گی اگرچہ وہ نکاح موقوف ہوا ہی کو مصنف نے کہا ہے کہ اولیٰ کا آزاد ہونا ثانیہ کے نکاح کے موقوف ہونے کی محلیت کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ جسطرح نکاح امۃ علیٰ حرہ ناجائز ہے اسی طرح نکاح امۃ علی الحرہ کا موقوف ہونا بھی ناجائز ہے اور جب پہلی کے آزاد ہونے سے دوسری نکاح موقوف کا محل نہ رہی تو ثانیہ کے عتق کے تکلم سے پہلے ثانیہ کا نکاح باطل ہو جائے گا۔

بِخِلَافِ مَا اِذَا زَوَّجَهُ الْفُضُوْلِیُّ اُخْتَیْنِ فِیْ عُقْدَتَیْنِ فَقَالَ اَجَزْتُ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ حَیْثُ بَطَلَا جَمِیْعًا لِاَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ وُضِعَ لِجَوَازِ النِّكَاحِ وَاِذَا اتَّصَلَ بِهٖ اٰخِرُهٗ سُلِبَ عَنْهُ الْجَوَازُ فَصَارَ اٰخِرُهٗ فِیْ حَقِّ اَوَّلِهٖ بِمَنْزِلَةِ الشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ،

ترجمہ :۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب کسی شخص کا فضولی نے دو عقدوں میں دو بہنوں کے ساتھ نکاح کیا ہو پھر اس شخص نے "اجزت ہذہ وہذہ" کہا ہو تو دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ صدر کلام جواز نکاح کیلئے موضوع ہے اور جب اس کے ساتھ آخر کلام متصل ہوا تو اس سے جواز مسلوب ہو گیا پس آخر کلام اول کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے مرتبہ میں ہو گیا۔

تشریح ـــــ بخلاف ما الخ یہ عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر دو طریقہ

پر ہو سکتی ہے۔

پہلا طریقہ ـــــــ بقول آپکے ماقبل کے مسئلہ میں جسطرح فضولی نے دو باندیوں کا نکاح کیا اور مولٰی نے، اعتقت ہٰذہ وہٰذہ، کہا تو جس باندی کیطرف پہلے اشارہ کیا اس کا نکاح جائز ہوگا اور دوسری کا باطل ہوگا، اسی طرح اگر فضولی نے دو حقیقی بہنوں کا نکاح کسی ایک شخص سے دو عقدوں میں کر دیا اور شوہر نے اجزت ہٰذہ وہٰذہ کہا تو امتین کے مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے یہاں بھی پہلی بہن کا نکاح جائز ہونا چاہیئے حالانکہ احناف کے نزدیک دونوں بہنوں کا نکاح باطل ہو جاتا ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے اسی اعتراض کا جواب بخلاف ما اذا زوجہ سے دیا ہے۔

اس تقریر کے مطابق سوال کا جواب یہ ہے کہ دو باندیوں کے نکاح پر دو بہنوں کے نکاح کو قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے، فرق یہ ہے کہ نکاح امتین کے مسئلہ میں مولٰی کا قول، اعتقت ہٰذہ، آخر کلام، وہٰذہ، پر موقوف نہیں ہے اسلیئے کہ آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر نہیں ہے لہٰذا اول آخر کلام پر موقوف نہ ہوگا اور جب اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہے تو مولٰی کے اعتقت ہٰذہ کہنے سے پہلی مشار الیہا باندی آزاد ہو جائے گی اور آخر کلام یعنے، وہٰذہ، کا تلفظ کرنے سے پہلے ہی چونکہ نکاح امۃ علی الحرہ لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے اسلیئے دوسری باندی کا نکاح باطل اور پہلی کا جائز ہو جائیگا اور اختین کے مسئلہ میں یعنے اجزت ہٰذہ وہٰذہ میں صدر کلام یعنے اجزت ہٰذہ آخر کلام یعنے، وہٰذہ، پر موقوف ہے اسلیئے کہ اس مسئلہ میں آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہے اس طور پر کہ اگر شوہر، اجزت ہٰذہ، کہکر خاموش ہو جاتا تو پہلی بہن کا نکاح جائز ہو جاتا کیونکہ ابھی جمع بین الاختین لازم نہیں آیا لیکن جب شوہر نے وہٰذہ کہہ کر دوسری بہن کے نکاح کی بھی اجازت دے دی تو جمع بین الاختین کی وجہ سے یہ دونوں نکاح ناجائز ہوگئے۔

الحاصل آخر کلام نے اول کلام کو جواز سے عدم جواز کیطرف متغیر کر دیا اور جب آخر کلام اول کلام کیلئے مغیر ہو تو اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے اور موقوف اور موقوف علیہ کا وقوع ایک زمانہ میں ہوگا اور جب دونوں نکاحوں کے وقوع کا زمانہ ایک ہوگا تو جمع بین الاختین کیوجہ سے دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے لہٰذا دونوں مسئلوں میں فرق ہونے کی وجہ سے اختین کے مسئلہ کو امتین کے مسئلہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

سوال کی تقریر کا دوسرا طریقہ ـــــــ بعض حضرات نے سوال کی تقریر اسطرح کی ہے کہ جب مذکورہ مسئلہ اختین میں امام صاحب کے نزدیک دونوں بہنوں کا نکاح باطل ہے تو اس سے ثابت ہو گیا کہ واؤ مقارنت کے لئے ہے حالانکہ امام صاحب کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے ہے نہ کہ مقارنت

اور ترتیب کے لئے۔

اس دوسری تقریر کے مطابق سوال کا جواب یہ ہوگا، مسئلہ اختین میں اجزت کہنے کی صورت میں دونوں بہنوں کے نکاح کا بطلان اسلئے نہیں کہ اجزت ہذہ وہذہ میں واؤ مقارنت کیلئے ہے جیسا کہ معترض نے سمجھ لیا ہے بلکہ اسلئے ہے کہ صدر کلام یعنے "اجزت ہذہ" جواز نکاح کے لئے موضوع ہے کیونکہ صدر کلام کے تکلم میں جمع بین الاختین لازم نہیں آتا لیکن جب آخر کلام یعنے "وہذہ" کا تکلم کیا تو صدر کلام سے جواز سلب ہوگیا کیونکہ اس صورت میں آخر کلام صدر کلام کے لئے شرط اور استثناء کے درجہ میں ہے یعنے جس طرح شرط اور استثناء اول کلام کے لئے مغیر ہوتے ہیں اسی طرح یہاں بھی آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہے اسلئے کہ اگر شوہر اپنے قول وہذہ کو اپنے قول اجزت ہذہ کے ساتھ نہ ملاتا تو پہلی بہن کا نکاح جائز ہوتا لیکن جب "وہذہ" کو اجزت ہذہ کے ساتھ ملا دیا تو جمع بین الاختین لازم آنے کی وجہ سے دونوں کا نکاح باطل ہوگیا اور اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوگیا اور موقوف وموقوف علیہ کا چونکہ زمانہ ایک ہوتا ہے لہٰذا گویا کہ شوہر نے کلمۂ واحدہ کے ذریعہ یعنے اجزتہما کے ذریعہ دونوں کے نکاح کو جائز قرار دیا جس کیوجہ سے جمع بین الاختین لازم آیا اور دونوں نکاح باطل ہوگئے۔

مذکورہ تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دونوں نکاحوں کا بطلان دلیل آخر سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ واؤ مقارنت کے لئے ہے۔

وَقَدْ تَدْخُلُ الْوَاوُ عَلٰى جُمْلَةٍ كَامِلَةٍ بِخَبَرِهَا فَلَا تَجِبُ الْمُشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْلِهٖ هٰذِهٖ طَالِقٌ ثَلَاثًا هٰذِهٖ طَالِقٌ اَنَّ الثَّانِيَةَ تَطْلُقُ وَاحِدَةً لِاَنَّ الشَّرِكَةَ فِي الْخَبَرِ كَانَتْ وَاجِبَةً لِافْتِقَارِ الْكَلَامِ الثَّانِيْ اِذَا كَانَ نَاقِصًا فَاِذَا كَانَ كَامِلًا فَقَدْ ذَهَبَ دَلِيْلُ الشَّرِكَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْجُمْلَةَ النَّاقِصَةَ تُشَارِكُ الْاُوْلٰى فِيْمَا تَمَّ الْاُوْلٰى بِعَيْنِهٖ حَتّٰى قُلْنَا فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ اَنَّ الثَّانِيْ يَتَعَلَّقُ بِذٰلِكَ الشَّرْطِ بِعَيْنِهٖ وَلَا يَقْتَضِي الْاِسْتِبْدَادَ بِهٖ كَاَنَّهٗ اَعَادَهٗ وَاِنَّمَا يُصَارُ اِلَيْهِ فِيْ قَوْلِهٖ جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْمُشَارَكَةَ فِيْ مَجِيْءٍ وَاحِدٍ لَا يُتَصَوَّرُ،

ترجمہ:- اور واؤ کبھی ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو اپنی خبر سے مل کر تام ہے جس کی وجہ سے اس عطف کے ذریعہ مشارکت فی الخبر ثابت نہیں ہوتی، اور اس کی مثال قائل کا قول "ہذہ طالق

ثلاثًا وہذہ طالق " ہے یہاں تک کہ ثانیہ پر ایک طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ خبر میں شرکت جب ہوتی ہے کہ جب کلام ثانی ناقص ہونے کی وجہ سے (خبر کا) محتاج ہو پس جب کلام ثانی کامل ہو تو شرکت کی وجہ ختم ہوگئی، اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جملہ ناقصہ جملہ اولیٰ کا اس چیز میں شریک ہوتا ہے جس سے بعینہ جملہ اولیٰ تام ہوا ہے حتی کہ ہم نے شوہر کے قول ان دخلت الدار فانت طالق وطالق میں کہا کہ ثانی طلاق بعینہ شرط مذکور کے ساتھ متعلق ہوگی اور طلاق ثانی مستقل شرط کا تقاضہ نہ کرے گی اور یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ متکلم نے شرط کا اعادہ کیا ہو اور بہرحال قائل کے قول جاءنی زید وعمرو میں استقلال کیطرف اس بات کی ضرورت کیوجہ سے رجوع کیا جاتا ہے کہ مجی واحد میں مشارکت ممکن نہیں ہے۔

تشریح ـــــــ اور کبھی جملہ کاملہ کا عطف جملہ کاملہ پر کیا جاتا ہے جس کیوجہ سے معطوف، معطوف علیہ کی خبر میں شریک نہیں ہوتا مثلاً " ہذہ طالق ثلاثًا وہذہ طالق " اس جملہ میں مبتدا ثانی یعنے وہذہ مبتدا اول کی خبر یعنے طالق ثلاثًا میں شریک نہیں ہے اسلئے کہ دونوں جملے مبتدا وخبر سے ملکر تام ہیں کوئی کسی کا محتاج نہیں لہٰذا دوسرا جملہ پہلے جملہ کی خبر میں شریک نہ ہوگا اسلئے کہ شرکت فی الخبر کی علت جملہ ثانیہ کا محتاج ہونا تھا اور یہ تب ہی ہوتا ہے جب ثانی جملہ ناقص ہو۔ اور مذکورہ مثال میں جملہ ثانیہ تام ہے بخلاف ہذہ طالق وہذہ کے کہ اس کلام میں جملہ ثانیہ یعنے " وہذہ " ناقص ہے اسلئے کہ مبتدا اول کی خبر میں شرکت کے بغیر مفید معنے نہیں ہے اور وہ خبر طالق ہے، جملتین کے تام ہونے کی صورت میں واؤ کو ابتدائیہ کہتے ہیں، خبر کے اندر شرکت چونکہ احتیاج کیوجہ سے ہوتی ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ جملۂ ناقصہ جملۂ اولیٰ کے ساتھ بعینہ اس چیز میں شریک ہوگا جس سے جملۂ اولیٰ تام ہوا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلت الدار فانت طالق وطالق کہا تو طلاق ثانی بعینہ اسی شرط کے ساتھ مشروط ہوگی جس کے ساتھ پہلی طلاق مشروط ہے ثانی طلاق کے لئے مستقل شرط محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے یہاں تک کہ متکلم کے بارے میں یہ مان لیا جائے کہ اس نے شرط کا اعادہ کرتے ہوئے گویا کہ یہ کہا ہے " ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق " کیونکہ جب بعینہ شرط مذکور میں اشتراک کافی ہے تو پھر اس تقدیر کے ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔ ؎

؎ فائدہ :۔ اس کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا " کلما حلفتُ بطلاقک فانت طالق " معلوم ہونا چاہیئے کہ مذکورہ مثال میں حلف بمعنی تعلیق علی الشرط ہے مطلب یہ ہے کہ اگر میں تیری طلاق کو شرط پر معلق کردوں تو تجھے طلاق ہے پھر اس نے اپنی بیوی سے کہا " ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وطالق " تو یہ ایک ہی یمین ہوگی اور اس یمین کی وجہ سے عورت پر ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور اگر مذکورہ قول " ان دخلتِ الدار فانتِ طالق ان دخلتِ الدار فانتِ طالق " کے مرتبہ میں ہوتا (بقیہ اگلے صفحہ پر)

وانما یصار الیہ الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ معطوف بعینہ اسی سے متعلق ہوتا ہے جس سے معطوف علیہ متعلق ہوتا ہے اور جس خبر سے معطوف علیہ تام ہوتا ہے اسی خبر سے معطوف بھی تام ہوتا ہے آپ کا یہ قاعدہ قائل کے قول "جاءنی زید وعمرو" سے منقوض ہے اسلئے کہ آپ اس مثال میں جملہ ثانیہ یعنے معطوف کے لئے مستقل متعلق خبر محذوف مانتے ہیں اور اصل تقدیر جاءنی زیدٌ وجاءنی عمرٌو نکالتے ہیں۔

جواب ـــــ مذکورہ مثال میں مستقل فعل محذوف ماننے کی ضرورت اسلئے پیش آئی کہ مجیئت واحدہ میں زید وعمرو کی شرکت ممکن نہیں ہے جس کیوجہ سے جملہ ثانیہ کے لئے مستقل فعل محذوف ماننے کی ضرورت پیش آئی۔ بخلاف پہلی صورت کے کہ اسمیں معطوف مستقل شرط کا متقاضی نہیں ہے کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ کے لئے بعینہ ایک شرط کافی ہو سکتی ہے لہٰذا معطوف کے لئے مستقل شرط محذوف ماننے کی ضرورت نہ ہوگی۔

وَقَدْ يُسْتَعَارُ الْوَاوُ لِلْحَالِ بِمَعْنَى الْجَمْعِ اَيْضًا لِاَنَّ الْحَالَ تُجَامِعُ ذَا الْحَالِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى حَتّٰى اِذَا جَاءُوْهَا فُتِحَتْ اَبْوَابُهَا اَيْ وَاَبْوَابُهَا مَفْتُوْحَةٌ وَقَالُوْا فِيْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ وَلِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ وَاَنْتَ اٰمِنٌ اِنَّ الْوَاوَ لِلْحَالِ حَتّٰى لَا يَعْتِقَ الْعَبْدُ اِلَّا بِالْاَدَاءِ وَلَا يَاْمَنَ الْحَرْبِيُّ مَالَمْ يَنْزِلْ،

ترجمہ:۔ اور کبھی واؤ کو جمع کے معنے کیوجہ سے حال کے لئے بھی مستعار لیا جاتا ہے اس لئے کہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے، اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے "یہاں تک کہ جب پہنچ جائیں اس پر اور کھولے جائیں گے اس کے دروازے یعنے اس کے دروازے کھلے ہوئے ہوں گے، اور فقہاء نے کہا ہے قائل کے قول اپنے غلام سے "اَدِّ اِلَیَّ الفا وانت حر" میں اور حربی سے "انزل وانت آمن" میں کہ واؤ حال کیلئے ہے حتی کہ غلام آزاد نہ ہوگا مگر ادا سے اور حربی مامون نہ ہوگا جب تک کہ نہ اترے۔

تشریح ـــــ مصنف علیہ الرحمہ واؤ کے حقیقی معنے کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد مجازی معنی کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ واؤ کبھی معنے جمع کی وجہ سے حال کے لئے بھی آتا ہے یعنی واؤ کے حقیقی معنے جمع کے ہیں اور حال کے معنی مجازی ہیں اور معنی حقیقی اور مجازی میں علت مشترکہ جمعیت کے

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) تو یہ دو یمین ہوئیں اور عورت پر دو طلاقیں واقع ہوئیں ۱۲۔

معنی ہیں مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "حتی اذا جاء وہا وفتحت ابوابہا" یعنے جب مومن جنت میں آئیں گے تو جنت کے دروازے کھلے ہوئے ہوں گے، اس آیت میں واؤ حال کیلئے ہے عطف کے لئے نہیں ہے، اسلئے کہ مومنین کے اکرام کے لئے یہ مناسب ہے کہ دروازے پہلے سے کھلے ہوئے ہوں اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ واؤ کو حالیہ مانا جائے، اگر واؤ کو عاطفہ مانا جائے تو آمد اور دروازہ کا کھلنا ایک ساتھ ہوگا جو اکرام کے منافی ہے اسلئے کہ معزز مہمان کے لئے دروازہ پہلے سے کھلا رکھا جاتا ہے نہ کہ آنے کے بعد کھولا جاتا ہے۔
باقی دونوں مثالوں میں بھی واؤ عاطفہ نہیں ہو سکتا اسلئے کہ معطوف علیہ جملۂ فعلیہ انشائیہ ہے اور معطوف جملہ فعلیہ خبریہ ہے جس کی وجہ سے عطف مستحسن نہیں ہے لہٰذا واؤ کو حالیہ ماننا ہی بہتر ہوگا۔

وَاَمَّا الْفَاءُ فَاِنَّهَا لِلْوَصْلِ وَالتَّعْقِيْبِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ لِاِمْرَاَتِهٖ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ اَنَّ الشَّرْطَ تَدْخُلُ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْاُوْلٰى مِنْ غَيْرِ تَرَاخٍ وَقَدْ تَدْخُلُ الْفَاءُ عَلَى الْعِلَلِ اِذَا كَانَ ذٰلِكَ مِمَّا يَدُوْمُ فَيَصِيْرُ بِمَعْنَى التَّرَاخِيْ يُقَالُ اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاكَ الْغَوْثُ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ اَنَّهٗ يَعْتِقُ لِلْحَالِ لِاَنَّ الْعِتْقَ دَائِمٌ فَاَشْبَهَ الْمُتَرَاخِيْ۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال فا وصل اور تعقیب کیلئے ہے اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا کہ جس نے اپنی بیوی سے "اِن دخلتِ ہٰذہ الدار فہٰذہ الدار فانتِ طالق" کہا کہ وقوع طلاق کی شرط یہ ہے کہ دوسرے گھر میں پہلے گھر کے بعد متصلاً داخل ہو اور فا کبھی علتوں پر داخل ہوتی ہے جبکہ علت دائمی ہو اسلئے کہ وہ علت تراخی کے معنے میں ہو جاتی ہے کہا جاتا ہے "ابشر فقد اتاک الغوث" خوش ہو جا اسلئے کہ تیرا مددگار آگیا اور اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہ جس نے اپنے غلام سے کہا "ادِّ الی الفاً فانت حر" کہ وہ فی الحال آزاد ہو جائیگا اسلئے کہ عتق دائمی ہے لہٰذا تراخی کے مشابہ ہو گیا۔
تشریح ــــــــ حروف معانی میں سے دوسرا حرف فا ہے اس کی وضع اتصال اور تعقیب کے لئے ہے مطلب یہ ہے کہ فا کا مقتضیٰ یہ ہے کہ معطوف معطوف علیہ کے بعد متصلاً بلا مہلت واقع ہو، اور فا کے اسی مقتضیٰ کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے "اِن دخلتِ ہٰذہ الدار فہٰذہ الدار فانتِ طالق" کہا تو طلاق واقع ہونے کے لئے یہ ضروری ہوگا کہ جس ترتیب سے قائل نے کہا ہے اسی ترتیب سے دخول پایا جائے اور ترتیب بلا تراخی ہو لہٰذا اگر ترتیب بدل گئی مثلاً ثانی گھر میں پہلے داخل اور اول گھر میں بعد میں داخل ہوئی یا ترتیب سے تو داخل ہوئی مگر دوسرے گھر میں تاخیر سے

داخل ہوئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔
وقد تدخل الفاء الخ مصنف کہتے ہیں کہ اصل تو یہ ہے کہ فا احکام پر داخل ہو کیونکہ احکام میں تعقیب کے معنے ہوتے ہیں اسلئے کہ احکام علل کے بعد ہوتے ہیں اور علل مقدم ہوتی ہیں چونکہ علت ہمیشہ معلول پر مقدم ہوتی ہے البتہ اگر علت دائمی ہو تو فا علت پر بھی داخل ہوجاتی ہے اسلئے کہ اس صورت میں علت میں بھی تعقیب کے معنے پائے جاتے ہیں اس فا کو تعلیلیہ کہتے ہیں مثلاً ایسے شخص سے جو کسی مصیبت میں گرفتار ہو کہا جائے " ابشر فقد اتاک الغوث " اس مثال میں فا علت پر داخل ہے اسلئے کہ ابشار کی علت غوث ہے اور اس علت میں تعقیب کے معنے موجود ہیں اسلئے کہ علت جو کہ غوث ہے دائمی ہے بایں طور کہ غوث کا وجود اتیان کے بعد بھی باقی رہتا ہے لہٰذا فا کا علت پر داخل ہونا صحیح ہوگیا۔
لیکن صحیح مذہب یہ ہے کہ فا تعلیلیہ کا دخول ایسی علت کے ساتھ خاص نہیں ہے کہ جو دائمی ہو بلکہ علت غیر دائمہ پر بھی داخل ہوجاتی ہے مثلاً مصلی سے کہا جائے " لا تصل فقد طلعت الشمس " اور روزہ دار سے کہا جائے " افطر فقد غربت الشمس " حالانکہ طلوع و غروب کیلئے دوام نہیں ہے۔
ولہٰذا قلنا الخ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ فا علت دائمہ پر داخل ہوتی ہے تو اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا " اد الی الفا فانت حر " تو وہ غلام فی الحال آزاد ہوجائے گا اسلئے کہ عتق ادائے الف کی علت ہے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے تو گویا کہ مولیٰ نے غلام کو آزاد کر دیا اور پھر اس سے کہا ادّ الی الفاً، اس مثال میں فا علت دائمہ پر داخل ہے، عتق کا علت ہونا تو ظاہر ہے اب رہا دوام تو وہ اسلئے ہے کہ عتق ابتدائے عتق کے بعد بھی مدت تک باقی رہتا ہے جس کی وجہ سے اس کے اندر تعقیب کے معنے پائے گئے لہٰذا فا کا داخل ہونا درست ہے۔

وَاَمَّا ثُمَّ فَلِلْعَطْفِ عَلٰی سَبِیْلِ التَّرَاخِیْ ثُمَّ اِنَّ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رح التَّرَاخِیْ عَلٰی وَجْہِ الْقَطْعِ كَاَنَّہٗ مُسْتَاْنَفٌ حُكْمًا قَوْلًا بِكَمَالِ التَّرَاخِیْ وَعِنْدَ صَاحِبَیْہِ التَّرَاخِیْ فِی الْوُجُوْدِ دُوْنَ التَّكَلُّمِ بَیَانُہٗ فِیْمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِہٖ قَبْلَ الدُّخُوْلِ بِهَا اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ قَالَ اَبُوْ حَنِیْفَۃَ یَقَعُ الْاَوَّلُ وَیَلْغُوْ مَا بَعْدَهٗ كَاَنَّہٗ سَكَتَ عَلَی الْاَوَّلِ وَقَالَا یَتَعَلَّقْنَ جُمْلَۃً وَیَنْزِلْنَ عَلَی التَّرْتِیْبِ وَقَدْ تُسْتَعَارُ لِمَعْنَی الْوَاوِ قَالَ اللہُ تَعَالٰی ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا،

ترجمہ:۔ اور بہرحال ثم بطور تراخی عطف کیلئے ہے اور تراخی امام صاحب کے نزدیک قطع کلام کے

طور پر ہے گویا کہ کلام حکماً مستانف ہے کمال تراخی کا قول کرتے ہوئے اور صاحبین کے نزدیک وجود حکم میں ہے نہ کہ تکلم میں، اس کی تفصیل یہ ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے قبل الدخول کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ پہلی طلاق واقع ہوگی اور باقی لغو ہوجائیں گی گویا کہ متکلم نے اول طلاق دے کر سکوت اختیار کیا، اور صاحبین نے کہا کہ تینوں طلاقیں شرط کے ساتھ متعلق ہوں گی اور (وجود شرط) کے وقت علی الترتیب واقع ہوں گی اور کبھی ثم واؤ کے معنی کیلئے مستعار لے لیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالےٰ کے قول "ثم کان من الذین آمنوا" میں۔

تشریح ـــــــ حروف معانی میں سے ثم تیسرا حرف ہے یہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان وقوع فعل کی تراخی کے لئے آتا ہے، امام صاحب کے نزدیک تراخی قطع کلام کے ساتھ ہوتی ہے یعنی گویا کہ متکلم نے کلام کو منقطع کرنے کے بعد دوبارہ کلام شروع کیا ہے جس کا اثر تکلم اور حکم دونوں میں ظاہر ہوگا اسلئے کہ امام صاحب کمال تراخی کے قائل ہیں اور کمال تراخی اسی وقت ہوگی کہ جب تکلم اور حکم دونوں میں ظاہر ہو اور یہ اسلئے ہے کہ ثم مطلق تراخی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اطلاق کمال پر دلالت کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک تراخی صرف وجود حکم میں ہوگی نہ کہ تکلم میں، مطلب یہ ہے کہ کلام تو مسلسل بلا انقطاع ہوگا اسلئے کہ کلام ظاہر میں مسلسل ہے لہٰذا بدیہی مسلسل کو منقطع کیسے قرار دیا جاسکتا ہے اسکے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ انفصال کے ساتھ عطف درست نہیں ہوتا۔

بیانہ فیمن قال الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ثمرۂ اختلاف کو بیان فرما رہے ہیں ثمرۂ اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی منکوحہ سے قبل الدخول "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" کہا تو امام صاحب کے نزدیک اول طلاق واقع ہوگی اور باقی دونوں لغو ہوں گی اسلئے کہ امام صاحب کے نزدیک جب تراخی تکلم میں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے اول طلاق دے کر سکوت اختیار کیا اور اس کے بعد دوبارہ کلام شروع کیا لہٰذا ایسی صورت میں اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوگا اگرچہ آخر کلام میں مغیر یعنی شرط موجود ہے اسلئے کہ توقف کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ کلام مسلسل ہو جو یہاں مفقود ہے اور جب ایک طلاق واقع ہوگئی تو عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اسلئے دوسری اور تیسری طلاق کا وہ محل باقی نہیں رہی اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر متکلم ایک طلاق دے کر حقیقۃً سکوت اختیار کرتا تو ایک ہی طلاق واقع ہوتی، اور یہ صورت اس وقت ہے جبکہ شرط کو مؤخر کیا گیا ہو اور اگر مقدم کیا اور یوں کہا "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" تو اول طلاق شرط پر معلق رہے گی اور ثانی فی الحال واقع ہوگی اور تیسری لغو ہوجائے گی۔

وقالا یتعلقن جملۃ الخ صاحبین کے نزدیک چونکہ ثم انقطاع لفظی پر دلالت نہیں کرتا اسلئے انکے نزدیک

مذکورہ کلام مسلسل غیر منقطع شمار ہوگا اور تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہو جائیں گی اور وجود شرط کے وقت ترتیب سے واقع ہونگی شرط خواہ مقدم ہو یا موخر، اسلئے کہ کلمہ ثم صفت تراخی کے ساتھ عطف کے لئے ہے لہذا معنے عطف کیوجہ سے تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی اور معنی تراخی کیوجہ سے وجود شرط کے وقت ترتیب سے واقع ہوں گی، اگر عورت مدخول بہا ہے تو تینوں واقع ہوں گی اور اگر غیر مدخول بہا ہے تو اول واقع ہوگی اور ثانی وثالث لغو ہو جائیں گی اسلئے کہ غیر مدخول بہا ایک طلاق کے بعد طلاق کا محل نہیں رہتی۔

وقد تستعار لمعنے الواو الخ مصنف علیہ الرحمہ ثم کے حقیقی معنے بیان کرنے کے بعد مجازی معنے کو بیان فرماتے ہیں، فرمایا کہ اگر ثم کا استعمال حقیقی معنے (تراخی) میں متعذر ہو جائے تو مجازاً واؤ کے معنے میں لے لیا جاتا ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول، ثم کان من الذین آمنوا، میں ثم اپنے حقیقی معنے میں متعذر ہے اسلئے ثم واؤ کے معنی میں ہے ثم کے حقیقی معنے میں متعذر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ آیت کے ابتدائی حصہ میں اعمال صالحہ کا ذکر ہے پوری آیت اسطرح ہے، فلا اقتحم العقبۃ وما ادراک ما العقبۃ، فک رقبۃ او اطعام فی یوم ذی مسغبۃ یتیما ذا مقربۃ او مسکیناً ذا متربۃ، ثم کان من الذین آمنوا، اس آیت میں ثم کے حقیقی معنے میں عمل متعذر ہے اسلئے کہ اگر ثم کو اس کے حقیقی معنے یعنی تراخی کے لئے لیا جائے تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ فک رقبہ اور اطعام طعام ایمان کے بغیر معتبر ہوں حالانکہ ایمان کے بغیر کوئی نیکی معتبر نہیں، اور ثم کو واؤ کے معنی میں لینے کی صورت میں کوئی خرابی لازم نہ آئے گی اسلئے کہ واؤ امام صاحب کے نزدیک مطلق جمع کے لئے ہے نہ کہ ترتیب کے لئے۔

وَاَمَّا بَلْ فَمَوْضُوْعٌ لِاِثْبَاتِ مَا بَعْدَهٗ وَالْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهٗ يُقَالُ جَاءَنِيْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو وَقَالُوْا جَمِيْعًا فِيْمَنْ قَالَ لِاِمْرَاَتِهٖ قَبْلَ الدُّخُوْلِ بِهَا اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ اَنَّهٗ يَقَعُ الثَّلٰثُ اِذَا دَخَلَتِ الدَّارَ بِخِلَافِ الْعَطْفِ بِالْوَاوِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَ لِاِبْطَالِ الْاَوَّلِ وَاِقَامَةِ الثَّانِيْ مَقَامَهٗ كَانَ مِنْ قَضِيَّتِهٖ اِتِّصَالُ الثَّانِيْ بِالشَّرْطِ بِلَا وَاسِطَةٍ لٰكِنْ بِشَرْطِ اِبْطَالِ الْاَوَّلِ وَلَيْسَ فِيْ وُسْعِهٖ ذٰلِكَ وَفِيْ وُسْعِهٖ اِفْرَادُ الثَّانِيْ بِالشَّرْطِ لِيَتَّصِلَ بِهٖ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ فَيَصِيْرُ بِمَنْزِلَةِ الْحَلْفِ بِيَمِيْنَيْنِ فَيَثْبُتُ مَا فِيْ وُسْعِهٖ،

ترجمہ:۔ اور بہر حال بل اثبات مابعد اور ماقبل سے اعراض کے لئے وضع کیا گیا ہے کہا جاتا ہے

جاءنی زید بل عمرو (زید آیا بلکہ عمرو) اور ائمہ ثلثہ نے اس شخص کے بارے میں کہا ہے کہ جس نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے "ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ لا بل ثنتین" کہا تو جب گھر میں داخل ہوگی تو تینوں طلاقیں واقع ہوں گی بخلاف عطف بالواو کے ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسلئے کہ جب لفظ بل اول کو باطل کرنے اور ثانی کو اول کے قائم مقام کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے تو لفظ بل کا تقاضہ ثانی کو بلا واسطہ شرط کے ساتھ متصل کرنے کا ہوگا لیکن اول کو باطل کرنے کی شرط کے ساتھ حالانکہ یہ اول کو باطل کرنا اس کے بس میں نہیں ہے البتہ اس کے بس میں یہ بات ہے کہ ثانی طلاق کو شرط کے ساتھ مستقلاً معلق کردے تاکہ ثانی شرط کے ساتھ بلا واسطہ معلق ہوجائے تو یہ کلام دو یمینوں کے ساتھ حلف کے مرتبہ میں ہوگا لہٰذا اس کے بس میں ہے وہ ثابت ہوجائے گا۔

تشریح ــــــ حروف عطف میں سے چوتھا کلمہ بل ہے کلمہ بل غلطی کی تلافی کے طور پر اپنے مابعد یعنی معطوف کو ثابت کرنے کے لئے اور اپنے ماقبل یعنی معطوف علیہ سے اعراض کرنے کیلئے آتا ہے بشرطیکہ اعراض ممکن ہو جیسا کہ اخبار میں ہوتا ہے، اور اگر اعراض ممکن نہ ہو جیسا کہ انشار میں ہوتا ہے تو بل کے ماقبل سے اعراض نہ ہوگا مثلاً جاءنی زید بل عمرو اخبار کے قبیل سے ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے زید کا تلفظ غلطی سے کیا ہے بل کے ذریعہ اس غلطی کی اصلاح کی ہے چنانچہ اس کلام کے ذریعہ زید کی آمد کو ثابت کرنا مقصود نہ ہوگا بلکہ عمرو کی آمد کو ثابت کرنا مقصود ہوگا اور رہا زید تو وہ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں۔

فائدہ ــــــ اور اگر کلمہ لا زیادہ کردیا جائے اور جاءنی زید لا بل عمرو کہا جائے تو یہ اسبات پر نص ہوگی کہ زید نہیں آیا بلکہ عمرو آیا ہے اور ماقبل سے اعراض ممکن نہ ہونے کی مثال دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ ائمہ ثلثہ (ابو حنیفہ اور صاحبین) نے کہا کہ اگر کسی شخص نے غیر مدخول بہا بیوی سے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ لا بل ثنتین" تو دخول دار کے بعد تینوں طلاقیں واقع ہوجائینگی اسلئے کہ متکلم کا قول ان دخلت الدار الخ انشار ہے کلمہ بل کے ذریعہ اس سے رجوع ممکن نہیں ہے لہٰذا ماقبل بل اور مابعد بل وجودِ شرط کے وقت تینوں واقع ہوں گی اور یہ تینوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی۔

بخلاف العطف بالواو الخ یعنے اگر مذکورہ مثال میں بل کے بجائے واؤ کے ذریعہ عطف کرکے کہا جائے مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے "ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ و ثنتین" کہا تو اس صورت میں ایک ہی طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ متکلم کا قول ثنتین، انت طالق واحدۃ پر معطوف ہے لہٰذا معطوف بواسطہ معطوف علیہ شرط کے ساتھ معلق ہوگا اور معطوف علیہ بلا واسطہ معلق ہوگا اور واسطہ تالہ

الواسطہ پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا جب شرط پائی جائے گی تو بالترتیب طلاق واقع ہوں گی پہلے اول واقع ہوگی اور جب اول واقع ہو جائے گی تو بقیہ کا محل باقی نہ رہے گی اسلئے کہ عورت غیر مدخول بہا ہے۔

لانہ لما کان لابطال الاول الخ مصنف نے اس عبارت سے کلمہ بل کے ذریعہ عطف کی صورت میں تینوں طلاق واقع ہونے کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب کلمہ بل اول یعنے معطوف علیہ کو باطل اور ثانی یعنے معطوف کو اس کے قائم مقام کرنے کے لئے آتا ہے تو لفظ بل کا مقتضیٰ یہ ہوگا کہ معطوف شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہو اسلئے کہ معطوف علیہ باطل ہو گیا ہے اور معطوف اس کے قائم مقام ہو گیا ہے لیکن اول یعنے معطوف علیہ کا باطل کرنا قائل کی قدرت میں نہیں ہے اسلئے کہ اول لازمی طور پر شرط کے ساتھ معلق ہو چکا ہے البتہ قائل کی قدرت میں یہ بات ہے کہ ثانی یعنے معطوف کو مستقل شرط کے ساتھ ذکر کر دے تاکہ معطوف بلا واسطہ شرط کے ساتھ متعلق ہو جائے اور کلام دو یمینوں کے مرتبہ میں ہو جائے گو یا کہ قائل نے یوں کہا۔ ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ وان دخلت الدار فانت طالق ثنتین، لیکن معطوف کے ساتھ شرط کو اختصاراً حذف کر دیا پس جب یہ عورت ایک بار گھر میں داخل ہوگی تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی جیسا کہ سابق میں معلوم ہو چکا ہے۔

وَاَمَّا لٰكِنْ فَلِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ تَقُوْلُ مَا جَاءَنِيْ زَيْدٌ لٰكِنْ عَمْرًا غَيْرَ اَنَّ الْعَطْفَ بِهٖ اِنَّمَا يَسْتَقِيْمُ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَاِذَا اتَّسَقَ الْكَلَامُ كَالْمُقَرِّ لَهٗ بِالْعَبْدِ مَا كَانَ لِيْ قَطُّ لٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ اٰخَرَ تَعَلَّقَ النَّفْيُ بِالْاِثْبَاتِ حَتّٰى اسْتَحَقَّهُ الثَّانِيْ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَانِفٌ كَالْمُزَوَّجَةِ بِمِائَةٍ تَقُوْلُ لَا اُجِيْزُهٗ لٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَخَمْسِيْنَ فَاِنَّهٗ يَنْفَسِخُ الْعَقْدُ لِاَنَّهٗ نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتُهٗ بِعَيْنِهٖ فَلَمْ يَتَّسِقِ الْكَلَامُ،

ترجمہ :- اور بہر حال لکن استدراک کے لئے ہے نفی کے بعد تو کہے ما جاءنی زید لکن عمرا، لیکن لکن کے ذریعہ عطف اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ کلام متسق ہو پس جب کلام متسق ہوگا جیسے وہ شخص کہ جس کے لئے غلام کا اقرار کیا گیا ہے کہے اور یہ غلام میرا ہر گز نہیں ہے لیکن فلاں شخص کا ہے تو نفی اثبات کے ساتھ متعلق ہوگی یہاں تک کہ ثانی اس غلام کا مستحق ہوگا اور اگر اتساق نہ پایا جائے تو وہ کلام مستانف ہوگا مثلاً وہ عورت کہے کہ جس کا نکاح سو دینار میں کر دیا گیا ہو" لا اجیزہ لکن اجیزہ بمأۃ وخمسین" اس قول سے عقد فسخ ہو جائے گا اسلئے کہ یہ اسی فعل کی بعینہ نفی ہے جس کا اثبات ہے لہٰذا کلام کے اندر اتساق نہیں ہے۔

تشریح ـــــ لکن حروف عاطفہ میں سے پانچواں ہے، لکن اگر مخففہ ہو تو عاطفہ ہوگا اور استدراک کے لئے استعمال ہوگا اور اگر مشددہ ہو تو مشابہ بالفعل ہوگا اور استدراک میں عاطفہ کا شریک ہوگا استدراک ماقبل سے پیدا شدہ وہم کو دور کرنے کو کہتے ہیں، مصنف رحمہ نے فرمایا کہ لکن نفی کے بعد استدراک کے لئے آتا ہے یعنے کلام منفی سے جو وہم پیدا ہو گیا ہے اس کو دور کرنے کے لئے لکن آتا ہے مثلاً قائل نے "ماجاءنی زید" کہا سامع کو وہم ہو گیا کہ شاید عمر بھی نہ آیا ہوگا اسلئے کہ دونوں شدت تعلق کیوجہ سے جدا نہیں ہوتے تو اس وہم کو متکلم نے لکن عمراً کہہ کر دفع کر دیا یعنے عمر کے بارے میں نہ آنے کا وہم غلط ہے بلکہ وہ آیا، یہ بات یاد رہنی چاہیئے کہ کلام کے منفی ہونے کی قید عطف مفرد علی المفرد کی صورت میں ہے اور اگر کلام میں جملے کا عطف جملے پر کیا گیا ہو تو لکن کے ذریعہ استدراک کلام مثبت اور منفی دونوں میں درست ہے۔

غیر ان سے مصنف لکن کے ذریعہ عطف اور اتساق کی شرط بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ لکن کے ذریعہ عطف کی دو شرطیں ہیں (۱) یہ ہے کہ جس کلام میں لفظ لکن واقع ہوا ہے وہ کلام متصل ہو (۲) یہ کہ نفی ایک شئے کی ہو اور اثبات دوسری کا یعنے بعینہ ایک ہی شئے کا اثبات اور اسی کی نفی نہ ہو تاکہ دونوں کا جمع کرنا ممکن ہو، اگر مذکورہ دونوں شرطوں میں سے ایک بھی مفقود ہو گئی تو لکن کے ذریعہ عطف درست نہ ہوگا بلکہ جملہ مستانفہ ہوگا۔ دونوں شرطوں کے موجود ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ ایک شخص کے قبضہ میں ایک غلام ہے اس شخص نے کہا "ہذا الغلام لفلان" تو اسکے جواب میں مقرلہ نے کہا "ماکان لی قط ولکنہ لفلان آخر" اس مثال میں دونوں شرطیں موجود ہیں یعنی استدراک نفی کے بعد بھی ہے اور کلام متصل بھی ہے اور آخر کلام اول کلام کے ساتھ متناقض بھی نہیں ہے اسلئے کہ نفی متکلم کیطرف راجع ہے اور اثبات فلاں آخر کیطرف راجع ہے لہٰذا لکن کے ذریعہ عطف درست ہوگا اور اس غلام کا مستحق دوسرا فلاں ہوگا نہ کہ متکلم، اور شرط کے مفقود ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک عورت کا نکاح کسی فضولی نے سو درہم کے عوض کر دیا پس جب اس عورت کو نکاح کی خبر پہنچی تو اس نے کہا "لا اجیزہ" میں اس نکاح کو جائز نہیں کرتی "لکن اجیزہ بمائۃ وخمسین" لیکن ڈیڑھ سو درہم میں جائز کرتی ہوں تو عورت کے اس قول سے نکاح فسخ ہو جائے گا کیونکہ عورت نے جس فعل کی نفی کی ہے بعینہ اسی فعل کا اثبات کیا ہے یعنے نکاح ہی کی نفی کی اور نکاح کا ہی اثبات کیا ہے اور جب ایسا ہے تو شرط ثانی مفقود ہونے کی وجہ سے کلام متسق نہ ہوگا بلکہ لکن کا مابعد جملہ مستانفہ اور کلام مستقل ہوگا اور جب لکن کا مابعد مستقل کلام ہے تو یہ عورت کیطرف سے ایجاب ہوگا اور ایجاب قبول کے بغیر معتبر نہیں لہٰذا یہ نکاح منعقد نہ ہوگا اور فضولی کا کیا ہوا نکاح "لا اجیزہ" کہنے سے فسخ ہو گیا۔

سوال — اگر کوئی یہ سوال کرے کہ جس نکاح کی عورت نے نفی کی ہے وہ ایک سو درہم کیساتھ مقید ہے اور لکن کے ذریعہ جس نکاح کا اثبات کیا ہے وہ ڈیڑھ سو درہم کی قید کے ساتھ مقید ہے لہذا جس نکاح کی نفی کی گئی بعینہ اس کا اثبات نہ ہوا اور جب ایسا ہے تو کلام میں تضاد نہ پائے جانے کی وجہ سے اتساق کی شرط پائی گئی اور جب اتساق پا یا گیا تو یہاں عطف جائز ہونا چاہیئے۔

جواب — جواب یہ ہے کہ مہر نکاح میں تابع ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ عدم ذکر مہر بلکہ نفی مہر کی صورت میں بھی نکاح درست ہوتا ہے لہذا جس نکاح کی نفی کی ہے اور جس کا اثبات کیا ہے دونوں ایک ہیں جس کی وجہ سے اتساق کی شرط مفقود ہے لہذا لکن عطف کے لئے نہ ہوگا بلکہ استیناف کیلئے ہوگا، اور اگر عورت نے نکاح کی خبر ملنے کے بعد اس طرح کہا۔ لا اجیزہ بمأة ولکن اجیزہ بمأة وخمسین" تو استدراک اصل نکاح میں نہ ہوگا بلکہ مقدار مہر میں ہوگا یعنے نفی کا تعلق مأة کی قید کے ساتھ اور اثبات کا تعلق مأة وخمسین کی قید کے ساتھ ہوگا، مطلب یہ کہ عورت اصل نکاح پر تو راضی ہے لیکن مقدار مہر پر راضی نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو شرط اتساق موجود ہونے کی وجہ سے لکن عطف کے لئے ہوگا نہ کہ استیناف کے لئے۔

وَاَمَّا اَوْ فَتَدْخُلُ بَيْنَ اِسْمَيْنِ اَوْ فِعْلَيْنِ فَيَتَنَاوَلُ اَحَدَ الْمَذْكُوْرَيْنِ فَاِنْ دَخَلَتْ فِي الْخَبَرِ اَفْضَتْ اِلَى الشَّكِّ وَاِنْ دَخَلَتْ فِي الْاِبْتِدَاءِ وَالْاِنْشَاءِ اَوْجَبَتِ التَّخْيِيْرَ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا اَنَّهُ لَمَّا كَانَ اِنْشَاءً يَحْتَمِلُ الْخَبَرَ اَوْجَبَ التَّخْيِيْرَ عَلَى اِحْتِمَالِ اَنَّهُ بَيَانٌ حَتّٰى جُعِلَ الْبَيَانُ اِنْشَاءً مِنْ وَجْهٍ اِظْهَارًا مِنْ وَجْهٍ وَقَدْ تُسْتَعَارُ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ لِلْعُمُوْمِ فَتُوْجِبُ عُمُوْمَ الْاَفْرَادِ فِيْ مَوْضِعِ النَّفْيِ وَعُمُوْمَ الْاِجْتِمَاعِ فِيْ مَوْضِعِ الْاِبَاحَةِ وَلِهٰذَا الْوَحَلَفَ لَا يُكَلِّمُ فُلَانًا اَوْ فُلَانًا يَحْنَثُ اِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا وَلَوْ قَالَ لَا يُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا فُلَانًا اَوْ فُلَانًا كَانَ لَهٗ اَنْ يُكَلِّمَهُمَا جَمِيْعًا،

ترجمہ:۔ اور بہر حال او دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان داخل ہوتا ہے پس مذکورین میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے اور اگر خبر پر داخل ہو تو مفضی الی الشک ہوتا ہے اور اگر ابتداء اور انشاء پر داخل ہو تو تخییر کو واجب کرتا ہے اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے کہا۔ ہذا حر او ہذا، یہ قول انشاء ہے جسمیں خبر کا احتمال ہے لہذا او تخییر کو واجب کرے گا اس احتمال کے ساتھ کہ یہ

قول بیان ہے حتیٰ کہ بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار قرار دیدیا جائے گا اور کبھی آؤ کو عموم کے لئے مستعار لے لیا جاتا ہے تو یہ موضع نفی میں عموم افرادی کو واجب کرتا ہے اور موضع اباحت میں عموم اجتماعی کو واجب کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی لا اکلم فلانا او فلانا، اگر ان میں سے کسی ایک سے کلام کرلیا تو حانث ہوجائے گا، اور اگر کہا کہ وہ کسی سے کلام نہ کرے گا مگر فلاں اور فلاں سے تو اس کیلئے جائز ہوگا کہ وہ دونوں سے کلام کرے۔

تشریح ——— آؤ حروفِ عاطفہ میں سے چھٹا ہے آؤ دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان داخل ہوگا اور ان دونوں میں سے کسی ایک کے لئے حکم ثابت کرتا ہے اور اگر دو جملوں کے درمیان داخل ہو تو دونوں جملوں میں سے ایک کے مضمون کے حصول کا فائدہ دیتا ہے جیساکہ اللہ تعالیٰ کے قول "ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم" قتل نفس اور اخراج عن الدار میں سے کسی ایک کو اختیار کرو، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ او شک کے لئے وضع کیا گیا ہے مگر یہ قول صحیح نہیں ہے البتہ اگر خبر پر داخل ہو تو محل کے اعتبار سے مفضی الی الشک ہوگا نہ کہ وضع کے اعتبار سے اسلئے کہ شک کوئی مقصود شے نہیں ہے اور اگر کسی جگہ مقصود ہو تو اس کے لئے شک کا لفظ وضع کیا گیا ہے، جاءنی زید او عمرو، میں بغیر تعیین کسی ایک کی مجیئت کی خبر دینا مقصود ہے بہرحال کلمہ او چونکہ دو چیزوں میں سے ایک غیر معین کے لئے آتا ہے اور شک محل کلام سے پیدا ہوتا ہے، اور اگر او ابتداء پر ہذا حر او ہذا یا انشاء پر داخل ہو مثلاً اضرب ہذا او ہذا، تو کلمۂ او تخییر کو ثابت کرے گا اور اسی وجہ سے کہ آؤ احد الشیئین کے لئے آتا ہے اس شخص کے بارے میں کہ جس نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہذا حر او ہذا، کہا تو یہ قول شرعاً انشاء ہے اسلئے کہ شریعت نے اس کو ایجاد حریت کے لئے وضع کیا ہے لیکن اس کلام میں لغۃً خبر کا بھی احتمال ہے اسلئے کہ لغت میں یہ کلام اخبار کے لئے وضع کیا گیا ہے جب یہ کلام شرعاً انشاء ہے تو یہ موجب تخییر ہوگا یعنے مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ ان دونوں غلاموں میں سے جس کو چاہے آزادی کے لئے متعین کرلے، مگر اس احتمال کے ساتھ کہ ممکن ہے کہ قائل کا یہ قول حریت سابقہ کا اظہار اور بیان ہو اسی وجہ سے اس قول کو من وجہ بیان اور من وجہ انشاء قرار دیا گیا مطلب یہ کہ جسطرح مُبیَّن یعنے ہذا حر او ہذا میں دو احتمال ہیں اسی طرح بیان یعنے مولیٰ کا یہ کہنا کہ میری مراد یہ غلام نہیں ہے خبر اور انشاء دونوں کا احتمال رکھے گا، البتہ احتمال انشاء ہونے کی وجہ سے دفع تہمۃ کے لئے محل کا صالح ہونا ضروری ہے، چنانچہ اگر تعیین سے قبل ان دونوں غلاموں میں سے ایک مرگیا اور مولیٰ نے کہا کہ میری مراد یہی غلام تھا تو مولیٰ کا یہ قول قبول نہ ہوگا اسلئے کہ اسمیں تہمت ہے اور یہ خبریت کے احتمال کیوجہ سے سابق کا بیان ہوگا حتیٰ کہ مولیٰ کو قاضی کی جانب سے ایک غلام متعین کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

وقد تستعار الخ مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی کلمہ اَو مجازاً احد الفردین کی بجائے عموم کے لئے بھی مستعار لے لیا جاتا ہے اس صورت میں اَو واؤ کے معنی میں ہوگا یعنے واؤ کے مانند اَو بھی حکم منفی کو معطوف اور معطوف علیہ کے لئے ثابت کرنے پر دلالت کرے گا، البتہ دونوں کے درمیان اتنا فرق ضرور ہے کہ واؤ اجتماع پر دلالت کرتا ہے مثلاً اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے" لا تطع منہم آثما او کفورا " یہاں پر اَو واؤ کے معنے میں ہے مطلب یہ ہے کہ آثم اور کافر دونوں میں سے جس کی بھی اطاعت کرے گا منہی عنہ کا مرتکب ہوگا۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جو اَو مجازاً واؤ کے معنے میں ہے وہ مقام نفی میں تو عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے اور مقام اباحت میں عموم اجتماع کا فائدہ دیتا ہے، مقام نفی میں عموم افراد کی مثال یہ ہے مثلاً کسی نے قسم کھائی" لا اکلم فلانا او فلانا" اگر حالف نے ان میں سے ایک سے بھی کلام کر لیا تو حانث ہو جائے گا، مقام اباحت میں عموم اجتماع کی مثال یہ ہے، اگر کسی شخص نے قسم کھائی" لا یکلم احداً الا فلانا او فلانا" تو حالف کے لئے دونوں سے کلام کرنا مباح ہوگا جیسا کہ واؤ کے تکلم کرنے کی صورت میں دونوں سے کلام کرنا مباح ہے لہٰذا اس مثال میں او، واؤ کے معنے میں ہوگا۔

وَقَدْ تُجْعَلُ بِمَعْنٰی حَتّٰی فِیْ نَحْوِ قَوْلِہٖ وَاللّٰہِ لَا اَدْخُلُ ھٰذِہِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلَ ھٰذِہِ الدَّارَ حَتّٰی لَوْ دَخَلَ الْاَخِیْرَۃَ قَبْلَ الْاُوْلٰی اِنْتَھَتِ الْیَمِیْنُ لِاَنَّہٗ تَعَذَّرَ الْعَطْفُ لِاِخْتِلَافِ الْکَلَامَیْنِ مِنْ نَفْیٍ اَوْ اِثْبَاتٍ وَالْغَایَۃُ صَالِحَۃٌ لِاَنَّ اَوَّلَ الْکَلَامِ حَظْرٌ وَتَحْرِیْمٌ وَلِذٰلِکَ وَجَبَ الْعَمَلُ بِمَجَازِہٖ،

ترجمہ:۔ اور کلمہ او کبھی حتیٰ کے معنے میں استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ قائل کے قول" واللہ لا ادخل ہذہ الدار او ہذہ الدار" یہاں تک کہ اگر دار اولےٰ سے پہلے دار ثانیہ میں داخل ہو گیا تو اس کی یمین پوری ہوگئی کلام چونکہ نفی اور اثبات میں مختلف ہے لہٰذا او کا عطف کے لئے ہونا متعذر ہے اور غایت میں غایت بننے کی صلاحیت ہے اسلئے کہ اول کلام حظر اور تحریم ہے لہٰذا اسکے مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح اَو کی حقیقی وضع تو عطف کے لئے ہے مجازاً جسطرح واؤ کے معنی میں آتا ہے حتیٰ کے معنے میں بھی استعمال ہوتا ہے، اَو کو مجازی معنے کیلئے وہاں لیا جاتا ہے جہاں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان اختلاف کی وجہ سے اَو کے حقیقی معنے درست نہ ہوں بایں طور کہ معطوف اور معطوف علیہ میں سے ایک اسم ہو اور دوسرا فعل، یا ایک ماضی اور دوسرا مضارع تو ایسی صورت میں عطف درست

نہیں ہوگا، اگر معطوف علیہ میں امتداد ہو اور مابعد اُو میں غایت بننے کی صلاحیت ہو تو ایسی صورت میں اُو کو حتیٰ کے معنے میں استعمال کیا جاتا ہے مثلاً، واللہ لا ادخل ہٰذا الدار او ادخل ہٰذہ الدار۔ اس مثال میں اُو حتیٰ کے معنے میں ہے، یہ اس صورت میں ہے کہ ادخل ثانی کو نصب کے ساتھ پڑھا جائے ایسی صورت میں عطف درست نہیں ہے اسلئے کہ اختلاف اعراب کے ساتھ عطف درست نہیں ہوتا اور مابعد اُو ماقبل کے لئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا اس مثال میں اُو حتیٰ کے معنے میں ہوگا یہاں تک کہ اگر حالف اپنی قسم کے مطابق دوسرے گھر میں اول داخل ہوا اور اس کے بعد اول گھر میں داخل ہوا تو اس کی قسم پوری ہوجائے گی اور اگر اس کے برعکس داخل ہوا تو حانث ہوجائے گا۔

وَاَمَّا حَتّٰى فَلِلْغَايَةِ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ فِيمَنْ قَالَ عَبْدُهٗ حُرٌّ اِنْ لَمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيْحَ اَنَّهٗ يَحْنَثُ اِنْ اَقْلَعَ قَبْلَ الْغَايَةِ وَاسْتُعِيرَ لِلْمُجَازَاةِ بِمَعْنَى لَامِ كَيْ فِي قَوْلِهٖ اِنْ لَمْ اٰتِكَ غَدًا حَتّٰى تُغَدِّيَنِي اِذَا اَتَاهُ فَلَمْ يُغَدِّهٖ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّ الْاِحْسَانَ لَا يَصْلُحُ مُنْهِيًا لِلْاِتْيَانِ بَلْ هُوَ سَبَبٌ لَهٗ فَاِنْ كَانَ الْفِعْلَانِ مِنْ وَاحِدٍ كَقَوْلِهٖ اِنْ لَمْ اٰتِكَ حَتّٰى اَتَغَدّٰى عِنْدَكَ تَعَلَّقَ الْبِرُّ بِهِمَا لِاَنَّ فِعْلَهٗ لَا يَصْلُحُ جَزَاءً لِفِعْلِهٖ فَحُمِلَ عَلَى الْعَطْفِ بِحَرْفِ الْفَاءِ لِاَنَّ الْغَايَةَ تُجَانِسُ التَّعْقِيْبَ،

ترجمہ:۔ اور بہر حال حتیٰ غایت کے لئے ہے اسی وجہ سے امام محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا کہ جس نے کہا، عبدہٗ حر ان لم اضربک حتی تصیح، اگر قائل نے مضروب کے چیخنے سے پہلے مار موقوف کردی تو حانث ہوجائے گا، اور حتیٰ کو لام کَے کے معنے میں مجازات کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ قائل کے قول، ان لم آتک غداً حتی تغدینی "جب متکلم آیا اور مخاطب نے اس کو کھانا نہ کھلایا تو حانث نہ ہوگا اسلئے کہ احسان آنے کیلئے مانع ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ وہ آنے کا سبب ہے اور اگر دونوں فعل ایک ہی شخص کے ہوں جیسا کہ قائل کا قول " ان لم آتک حتی اتغدی عندک، قائل نے حلف پورا کرنے کو اتیان اور تغدیہ دونوں پر معلق کیا ہے اسلئے کہ ایک شخص کا فعل خود اپنے فعل کے لئے جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، پس عطف بحرف الفاء پر محمول ہوگا اسلئے کہ غایت تعقیب کی جنس سے ہے،

تشریح ——— حتی حروف عاطفہ میں سے ساتواں حرف ہے اس کی اصل وضع غایت کیلئے ہے خواہ مابعد ماقبل کا جز ہو یا نہ ہو، حتی غایت کے لئے اس وقت ہوگا جبکہ ماقبل حتی میں امتداد کی اور

مابعد حتی میں غایت بننے کی صلاحیت ہو اور اس وجہ سے کہ حتی کی اصل وضع غایت کیلئے ہے امام محمدؒ نے زیادات میں اس شخص کے بارے میں فرمایا ہے کہ جس نے کہا "عبدہ حر ان لم اضربک حتی تصیح" یہ قائل حانث ہو جائے گا یعنی غلام آزاد ہو جائے گا اگر اس نے مضروب کے چیخنے سے پہلے ہی مارنا موقوف کر دیا، مذکورہ مثال میں چونکہ ماقبل حتی میں امتداد اور مابعد حتی میں غایت بننے کی صلاحیت ہے اسلئے یہ مثال حتے بمعنے غایت کی ہے۔

واستعیر للمجازات بمعنے لام کے، اور حتی کو کلمہ مجازات کے طور پر (لام کے) کے معنی کیلئے مستعار لے لیا جاتا ہے جیسا کہ قائل کے قول "ان لم آتک غدا حتی تغدینی فعبدی حر" میں حتی چونکہ غایت کے معنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے کہ کھانا کھلانا اتیان کے لئے مانع نہیں ہے بلکہ داعی ہے اسلئے حتی کو لام کی کے معنے میں لیا گیا ہے یعنی "لم آتک کی تغدینی" اگر حالف مخاطب کے پاس آیا اور مخاطب نے کھانا نہ کھلایا تو حالف حانث نہ ہوگا اسلئے کہ تغدی مخاطب کا فعل ہے متکلم کا اسمیں کوئی دخل نہیں ہے۔

اگر دونوں فعل ایک ہی شخص کے ہوں جیسا کہ قائل کا قول "ان لم آتک حتی اتغدی عندک فعبدی حر" میں قسم پوری ہونے کا تعلق اتیان اور تغدی دونوں سے ہوگا اگر آیا ہی نہیں یا آیا مگر کھانا نہیں کھایا یا کھایا مگر فوراً نہیں کھایا تو مذکورہ تینوں صورتوں میں حالف حانث ہو جائے گا، مذکورہ مثال میں حتے کو فا کے معنے میں اسلئے لیا گیا ہے کہ دونوں کے معنی میں مناسبت ہے کیونکہ حتی غایت کیلئے آتا ہے اور فا تعقیب کے لئے اور دونوں معنے قریب ہیں۔

لان فعلہ لایصلح سے مصنف حتی کو عطف کے لئے ہونے کی دلیل بیان فرما رہے ہیں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ ایک ہی شخص کا فعل خود اسی کے فعل کے لئے غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا حتی غایت کے بجائے عطف کے لئے ہوگا اور جن مواقع میں ایک ہی شخص کا فعل اپنے فعل کیلئے غایت بن جاتا ہے وہ شاذ ہے۔

وَمِنْ ذٰلِكَ حُرُوْفُ الْجَرِّ فَالْبَاءُ لِلْإِلْصَاقِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْ قَوْلِهِ اِنْ اَخْبَرْتَنِيْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ اَنَّهٗ يَقَعُ عَلَى الْإِلْصَاقِ،

ترجمہ، اور باب حروف معانی میں سے حروف جر بھی ہیں پس با الصاق کے لئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا قائل کے قول، ان اخبرتنی بقدوم فلان "خبر صادق پر محمول ہوگا۔

تشریح — مصنفؒ حروف عاطفہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد حروف جر کو بیان فرماتے ہیں

ہیں، حروف معانی کے باب سے حروف جر ہیں انہیں سے با الصاق کے لئے ہے مثلاً مررت بزید میں زید ملصق بہ ہے اور مررت ملصق ہے اور چونکہ با الصاق کے لئے ہے اسلئے قائل کا قول " ان اخبرتنی بقدوم فلان" خبر صادق پر محمول ہوگا اور اگر مخبر نے خبر کاذب دی تو حانث نہ ہوگا، یہ بات یاد رہے کہ با کی اصل وضع الصاق کیلئے ہے اس کے علاوہ اس کے جتنے معنے ہیں سب مجازی ہیں۔

وَعَلیٰ لِلْاِلْزَامِ فِی قَوْلِہٖ عَلَیَّ اَلْفٌ وَتُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ قَالَ اللّٰہُ تَعَالیٰ یُبَایِعْنَکَ عَلیٰ اَنْ لَا یُشْرِکْنَ بِاللّٰہِ شَیْئًا وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَی الْبَاءِ فِی الْمُعَاوَضَاتِ الْمَحْضَۃِ لِاَنَّ الْاِلْصَاقَ یُنَاسِبُ اللُّزُوْمَ،

ترجمہ:۔ اور علیٰ اس کے قول علیّ الف میں الزام کیلئے ہے اور کلمہ علیٰ شرط کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے قول " یبایعنک علیٰ ان لایشرکن باللہ شیئاً " اور معاوضات محضہ میں با کے معنے کیلئے مستعار لیا جاتا ہے اسلئے کہ الصاق لزوم کے مناسب ہے۔ (معاملات محضہ جیسے بیع واجارہ وغیرہ اور معاملات محضہ کی قید سے معاملات غیر محضہ خارج ہوگئے جیسے طلاق علیٰ مال وغیرہ)

تشریح ــــــ حروف جر میں سے دوسرا حرف علیٰ ہے اور یہ الزام کے لئے آتا ہے مصنفؒ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ علیٰ کی اصل وضع الزام کے لئے ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ علیٰ کی اصل وضع استعلاء کے لئے ہے، پھر استعلاء کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور حکمی، پہلی کی مثال زید علی السطح، اور دوسری کی مثال لہ علی الف درہم،

مصنف رحؒ فرماتے ہیں کہ علیٰ کا استعمال شرط کے لئے بھی ہوتا ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول " یبایعنک علیٰ ان لایشرکن باللہ شیئاً " وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کریں کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی، اور معنے حقیقی اور معنے مجازی میں مناسبت یہ ہے کہ کلمہ علیٰ الزام کیلئے ہے اور جزاء الزام شرط کیلئے ہے لہٰذا الزام اور شرط کے درمیان لازم اور ملزوم کا علاقہ پایا گیا۔

وَمِنْ لِلتَّبْعِیْضِ وَلِہٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِیْفَۃَ رحؒ فِیْمَنْ قَالَ اَعْتِقْ مِنْ عَبِیْدِیْ مَنْ شِئْتَ عِتْقَہٗ کَانَ لَہٗ اَنْ یُعْتِقَہُمْ اِلَّا وَاحِدًا بِخِلَافِ قَوْلِہٖ مَنْ شَاءَ لِاَنَّہٗ وَصَفَہٗ بِصِفَۃٍ عَامَّۃٍ فَاَسْقَطَ الْخُصُوْصَ،

ترجمہ:۔ اور کلمہ من تبعیض کیلئے ہے اور اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحؒ نے اس شخص کے

بارے میں فرمایا کہ جس نے کہا تو میرے غلاموں میں سے اس کو آزاد کر دے جس کو تو آزاد کرنا چاہے تو اس کیلئے ایک غلام کے علاوہ تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا اختیار ہوگا بر خلاف قائل کے قول مَن شاءَ کے اسلئے کہ قائل نے اس کو صفت عامہ کے ساتھ متصف کیاہے اور عموم صفتِ خصوص کو ساقط کر دیتا ہے

تشریح ــــــ مِن کی اصل وضع کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ مِن کی اصل وضع تبعیض کے لئے ہے اور اس کے علاوہ تمام معانی مجازی ہیں اور جمہور اہل لغت کا قول ہے کہ مِن ابتداء غایت کیلئے ہے اور بعض کا خیال ہے کہ تمام معنے کیلئے مشترک ہے، فاضل مصنف رح نے اکثر علماء کے مذہب کو اختیار کیاہے اور اسی پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص سے کہا "اعتق مِن عبیدی من شئتَ عتقہ" میرے تمام غلاموں میں سے جس کو تو چاہے آزاد کر، امام صاحب فرماتے ہیں کہ مخاطب کو ایک غلام کے علاوہ تمام غلاموں کے آزاد کرنے کا اختیار ہے، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کلمہ مَن عموم کیلئے موضوع ہے اور کلمہ مِن تبعیض کیلئے موضوع ہے جس کی وجہ سے دونوں کے مقتضیٰ پر عمل کرنے کے لئے کلام کو بعض عام پر محمول کیا جائے گا چنانچہ مَن کے مقتضیٰ کی وجہ سے مخاطب کو اختیار ہوگا کہ وہ تمام غلاموں کو آزاد کر دے مگر کلمہ مِن کی وجہ سے یہ بھی ضروری ہوگا کہ کم از کم ایک غلام کو آزاد نہ کرے اور اس ایک غلام کی تعیین کا اختیار مولیٰ کو ہوگا، اس کے برخلاف اگر مولیٰ نے یوں کہا "اعتق مِن عبیدی من شاء عتقہ" میرے غلاموں میں سے جو بھی آزادی چاہے تو اسکو آزاد کر دے اس صورت میں اگر تمام غلاموں نے آزادی چاہی تو تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔

وجہ فرق یہ ہے مَن شاء میں مشیئت صفت عامہ ہے جس کی نسبت کلمہ مَن کی طرف کی گئی ہے لہٰذا یہ کلام عموم صفت کی وجہ سے عام ہو جائے گا اور عموم صفت اس خصوص کو ساقط کر دے گا جو مِن تبعیضیہ سے حاصل ہوا ہے لہٰذا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور مَن شئتَ میں چونکہ مشیئت مخاطب کی طرف منسوب ہے نہ کہ کلمہ مَن کی طرف اسلئے یہ کلام عام نہ رہے گا لہٰذا تمام غلام بلا استثناء آزاد نہ ہونگے صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اسلئے کہ صاحبین مِن عبیدی میں مِن کو تبعیض کی بجائے تبیین کے لئے قرار دیتے ہیں۔

وَإِلَى لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ،

ترجمہ:۔ اور اِلیٰ انتہاء غایت کیلئے ہے۔

تشریح ـــــــ الیٰ کی وضع انتہائے غایت کے لئے ہے غایت سے مراد مسافت ہے اور اطلاق جزعلی الکل کے قبیل سے ہے، مسافت کی دو طرفیں ہوتی ہیں اول اور آخر، من طرفِ اول پر اور الیٰ طرفِ آخر پر داخل ہوتا ہے جیسے سرت من البصرۃ الی الکوفۃ، غایت مغیا میں کب داخل ہوگی اسمیں چار مذہب ہیں (۱) الیٰ کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل ہوگا (۲) مطلقاً داخل نہ ہوگا، (۳) اگر مابعد ماقبل کی جنس ہو تو داخل ہوگا ورنہ نہیں (۴) اگر غایت بذات خود قائم ہو یعنے مابعد ماقبل کا جزنہ ہو تو غایت ابتداء اور غایت انتہا دونوں مغیا میں داخل نہ ہوں گے جیسے قائل کا قول "لفلان من ہذہ الحائط الی ہذہ الحائط" اس اقرار میں دونوں دیواریں اقرار میں شامل نہ ہوں گی بلکہ درمیانی حصہ فلاں کا حصہ ہوگا، اور اگر غایت مستقل نہ ہو بلکہ مغیا کی محتاج ہو تو اس کی دو صورتیں ھیں صدر کلام غایت کو شامل ہوگا یا نہیں اگر شامل ہے تو غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو حکم سے خارج کرنیکے لئے ہوگا اور خود غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوگی جیسے "ایدیکم الی المرافق" میں مرافق بذات خود قائم نہیں ہیں اور صدر کلام یعنے ایدیکم غایت کو شامل بھی ہے اسلئے کہ ید کا اطلاق بغل تک ہوتا ہے اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو تو اس صورت میں غایت کو اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کھینچکر غایت تک لایا جاسکے مگر خود غایت ماقبل کے حکم میں داخل نہ ہوگی جیسے "اتموا الصیام الی اللیل" میں،

وَفِیْ لِلظَّرْفِیَّۃِ وَیُفَرَّقُ بَیْنَ حَذْفِہٖ وَاِثْبَاتِہٖ فَقَوْلُہٗ اِنْ صُمْتُ الدَّھْرَ وَاقِعٌ عَلَی الْاَبَدِ وَفِی الدَّھْرِ عَلَی السَّاعَۃِ وَتُسْتَعَارُ لِلْمُقَارَنَۃِ فِیْ نَحْوِ قَوْلِہٖ اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ دُخُوْلِکِ الدَّارَ،

ترجمہ:۔ اور فی ظرفیت کیلئے ہے اور اس کے حذف اور اثبات میں فرق کیا جاتا ہے پس قائل کا قول "ان صمت الدہر" ابد پر محمول ہوگا اور فی الدہر ایک ساعت پر محمول ہوگا اور مستعار لیا جاتا ہے مقارنت کیلئے جیسے شوہر کے قول "انت طالق فی دخولک الدار" میں ہے۔

تشریح ـــــــ حروف جارہ میں سے ایک فی بھی ہے علماء احناف کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ فی ظرفیت کے لئے ہے البتہ اگر فی کو ظرف زمان کیلئے استعمال کیا جائے تو فی کے حذف کرنے اور نہ کرنے میں اختلاف ہے اور اختلاف کا مطلب یہ نہیں کہ بعض کے نزدیک فی کا حذف جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے، فی کا حذف تو بالاتفاق جائز ہے لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ کس فی کا مابعد ماقبل کے لئے کس صورت میں ظرف ہوگا اور کس صورت میں معیار ہوگا چنانچہ

صاحبین کے نزدیک ذکر فی اور حذف فی دونوں برابر ہیں بایں طور کہ فی کا مابعد ماقبل کیلئے ہمیشہ معیار ہی ہوتا ہے، مطلب یہ کہ صاحبین کے نزدیک اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے "انتِ طالق غدا یا انتِ طالق فی غدٍ" کہا اور شوہر کی غد سے کسی خاص وقت کی نیت نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں غد کے اول حصہ میں طلاق واقع ہوگی اور اگر شوہر نے غد کے آخر حصہ کی نیت کی تو دیانۃً معتبر ہوگی قضاءً معتبر نہ ہوگی اور امام صاحب حذفِ فی اور ذکرِ فی میں فرق کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ذکرِ فی کی صورت میں فی کا مابعد ماقبل کیلئے معیار ہوگا اور انتِ طالق غداً کی صورت میں اگر شوہر کی کسی خاص وقت کی نیت ہو تو اول غد میں طلاق واقع ہوگی اور اگر آخر غد کی نیت ہو تو یہ نیت دیانۃً اور قضاءً دونوں طریقوں سے معتبر ہوگی، امام صاحبؒ کے مذہب پر اس کی نظیر یہ ہے، اگر کسی نے ان صمت الدہر فعبدی حر" کہا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں عمر بھر روزے رکھوں تو میرا غلام آزاد ہے، چنانچہ اگر حالف نے زندگی بھر روزے رکھے تو غلام آزاد ہوگا ورنہ نہیں، اور اگر قائل نے "ان صمت فی الدہر" کہا تو ایک ساعت کے روزے سے بھی غلام آزاد ہوجائے گا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ اگر فی کا حقیقی معنے میں استعمال متعذر ہو تو مجازاً مقارنت کے معنے کیلئے ہوگا مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا، انتِ طالق فی دخولک الدار" اس مثال میں دخول چونکہ طلاق کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے یہاں فی مقارنت کیلئے ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ تجھ کو اس حال میں طلاق ہے یہ طلاق تیرے دخولِ دار کے ساتھ مقارن ہو بس دخولِ دار سے پہلے چونکہ مقارنت نہیں پائی جاتی اسلئے دخولِ دار سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَمِنْ ذٰلِكَ حُرُوْفُ الشَّرْطِ وَحَرْفُ اِنْ هُوَ الْاَصْلُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ،

ترجمہ:۔ اور حروف معانی میں سے حروفِ شرط ہیں اور حرف ان اس باب میں اصل ہے۔

تشریح ــــــ حروفِ شرط میں حرف ان اصل ہے اسلئے کہ یہ شرط کے معنے کے علاوہ دوسرے معانی میں استعمال نہیں ہوتا اس کے برخلاف دیگر کلمات شرط کے علاوہ دیگر معانی میں بھی استعمال ہوتے ہیں۔

سوال ــــــ کلماتِ شرط میں بعض اسماء ہیں اور بعض حروف تو پھر مصنف رحؒ نے تمام کلمات کو حروف کیوں کہا؟

جواب ــــــ کلمۂ ان چونکہ شرط میں اصل ہے اور حرف ہے لہٰذا اس کی اصالت کی وجہ سے اسکو

غلبہ دیگر تمام کلمات شرط کو تغلیباً حروف شرط کہدیا گیا ہے۔

سوال ـــــ آپ کا یہ کہنا کہ کلمہ اِن صرف شرط کے معنے میں استعمال ہوتا ہے یہ غلط ہے بلکہ اِن نافیہ بھی ہوتا ہے۔

جواب ـــــ اِن دو طرح کا ہوتا ہے ایک حرفِ شرط اور دوسرا نافیہ پس جو اِن حرف شرط ہے وہ صرف شرط ہی کے معنے میں استعمال ہوتا ہے۔

حرف اِن ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جو محتمل الوجود ہو یعنی جسکا نہ وجود یقینی ہو اور نہ عدم اِن طلع الشمس نہیں بولا جاتا اسلئے کہ طلوع شمس یقینی ہوتا ہے بلکہ اذا طلع الشمس بولتے ہیں ایسے طرح اِن وقعت الواقعۃ نہیں کہا جاتا بلکہ اذا وقعت الواقعۃ کہا جاتا ہے اسی طرح اِن اسماء پر داخل نہیں ہوتا اسلئے کہ اسماء متردد الوجود والعدم نہیں ہوتے۔

وَاِذَا يَصْلُحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ عِنْدَ الْكُوفِيِّيْنَ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَعِنْدَ الْبَصْرِيِّيْنَ وَهُوَ قَوْلُهُمَا هِيَ لِلْوَقْتِ وَيُجَازٰى بِهَا مِنْ غَيْرِ سُقُوْطِ الْوَقْتِ عَنْهَا مِثْلُ مَتٰى فَاِنَّهَا الْوَقْتُ لَا يَسْقُطُ عَنْهَا بِحَالٍ وَالْمُجَازَاةُ بِهَا لَازِمَةٌ فِيْ غَيْرِ مَوْضِعِ الْاِسْتِفْهَامِ وَبِاِذَا غَيْرُ لَازِمَةٍ بَلْ هِيَ فِيْ حَيِّزِ الْجَوَازِ

ترجمہ:۔ اور اذا کوفیین کے نزدیک وقت اور شرط دونوں کے لئے مساوی طور پر صلاحیت رکھتا ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رح کا ہے اور بصریین کے نزدیک اذا وقت کیلئے ہے اور شرط کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اس سے وقت کے معنے کے ساقط ہوئے بغیر مثل متیٰ کے کہ اس کی وضع وقت کیلئے ہے جو کسی حال میں متیٰ سے ساقط نہیں ہوتے اور متیٰ کیلئے موضع استفہام کے علاوہ میں مجازات لازم ہے اور اذا کیلئے مجازات لازم نہیں ہے بلکہ جواز کے درجہ میں ہے۔

تشریح ـــــ کلمات شرط میں سے ایک کلمہ اذا ہے نحاۃ کوفہ کے نزدیک کلمہ اذا ظرف اور شرط دونوں کیلئے مساوی طور پر مشترک ہے اور یہی امام صاحب کا قول ہے، جب کلمہ اذا شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے تو اس کے تین اثر ظاہر ہوتے ہیں (۱) کلام کا پہلا حصہ سبب اور دوسرا مسبب ہوگا (۲) اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا (۳) جزاء پر فا کا لانا ضروری ہوگا، اور اگر اذا ظرفیہ ہو تو مذکورہ تینوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہوگی، شرط کے طور پر استعمال ہونے کی مثال: ؎

واستغن ما اغناک بالغنیٰ ❊ واذا تصبک خصاصۃ فتحمل

ترجمہ:۔ اے مخاطب قناعت کے ساتھ رہا کر جبتک تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی مصیبت آپڑے تو برداشت کر۔
دوسرے مصرعہ میں اذا شرطیہ ہے چنانچہ شرط سبب اور جزاء مسبّب ہیں اور یہ اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہے۔ اذا کے وقت کیلئے استعمال کی مثال حسب ذیل ہے:۔

واذا یحاس الحیس یدعی جندبُ ؂ واذا تکون کریہۃ ادعی لہا

ترجمہ:۔ اور جب کوئی پریشانی لاحق ہوتی ہے تو اس کی مدافعت کیلئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا بنایا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے۔
اس شعر میں دونوں جگہوں پر مضارع کا مجزوم نہ ہونا اور جزاء پر فا کا داخل نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں اذا شرطیہ نہیں ہے بلکہ ظرفیہ ہے۔ نحاۃ بصریین کہتے ہیں کہ اذا کی حقیقی وضع ظرف کے لئے ہے البتہ کبھی متیٰ کی طرح مجازاً شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے مگر ظرفیت کے معنی بھی باقی رہتے ہیں چونکہ وہ اس کے معنی موضوع لہ ہیں، اور موضع استفہام کے علاوہ میں متیٰ کیلئے شرط کے معنی لازم ہیں یعنی موضع استفہام میں متیٰ سے شرط کے معنی ساقط ہو جاتے ہیں جیسے متی تذہب اور اذا ظرفیہ کے لئے معنی شرط لازم نہیں ہیں بلکہ جواز کے درجہ میں ہیں پس جب متیٰ کے لئے معنی شرط لازم ہونے کے باوجود اس سے ظرفیت کے معنی ساقط نہیں ہوئے تو اذا کہ جس کیلئے شرط کے معنی لازم بھی نہیں ہیں اس سے ظرفیت کے معنی بدرجہ اولیٰ ساقط نہ ہونگے اور یہ صاحبین کا قول ہے۔

وَمَنْ وَمَا وَكُلٌّ وَكُلَّمَا تَدْخُلُ فِي هٰذَا الْبَابِ وَفِي كُلٍّ مَعْنَى الشَّرْطِ أَيْضًا مِنْ أَنَّ الْاِسْمَ الَّذِي يَتَعَقَّبُهَا يُوْصَفُ بِفِعْلٍ لَا مَحَالَةَ لِيَتِمَّ الْكَلَامُ وَهِيَ تُوْجِبُ الْاِحَاطَةَ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِفْرَادِ وَمَعْنَى الْاِفْرَادِ اَنْ يُعْتَبَرَ كُلُّ مُسَمًّى بِانْفِرَادِهٖ كَاَنْ لَيْسَ مَعَهٗ غَيْرُهٗ۔

ترجمہ:۔ من و ما و کل و کلما باب شرط میں داخل ہیں اور کل میں بھی شرط کے معنی ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسم جو کل کے بعد واقع ہوتا ہے وہ لامحالہ فعل کے ساتھ متصف ہوتا ہے تاکہ کلام تام ہو جائے اور کلمہ کل علیٰ سبیل الافراد احاطہ کو واجب کرتا ہے اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ ہر فرد الگ الگ لحاظ کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے۔
تشریح ــــــ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ مذکورہ چاروں کلمات بھی کلمات شرط میں داخل ہیں

یعنی اصالۃً کلمات شرط نہیں ہیں، مَن ذوی العقول اور ان کی صفات کیلئے آتا ہے اور کلما عموم افعال کو ثابت کرنے کیلئے آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "کلما نضجت جلودہم" میں ہے۔

کلمہ کل کے بارے میں یہ وہم ہو سکتا ہے کہ اس کا کلمات شرط میں شمار کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ کلمات شرط کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ افعال پر داخل ہوں حالانکہ لفظ کل اسم پر داخل ہوتا ہے، اس وہم کو دور کرنے کیلئے مصنف رح نے کہا کہ کلمہ کل کے اندر بھی شرط کے معنی ہیں کیونکہ کلمہ کل اگرچہ براہ راست فعل پر داخل نہیں ہوتا لیکن اسم کے واسطہ سے فعل پر داخل ہوتا ہے اسلئے کہ کلمہ کل جس اسم پر داخل ہوتا ہے اس کے بعد فعل آتا ہے اور وہ فعل اسم کی صفت ہوتا ہے جیسے کہ قائل کا قول "کل رجل یفوض امرہ الی اللہ فہو سعید" اسلئے کہ جب کلمہ کل معنی شرط کو متضمن ہو تو اس اسم کے بعد کہ جس کیطرف کلمہ کل مضاف ہے ایسے فعل کا آنا ضروری ہے کہ جو اس مدخول کل کی صفت واقع ہو ورنہ تو کلام تام نہ ہوگا۔ مضاف اور مضاف الیہ میں باعتبار حرکت واعراب کے مضاف ہی اصل ہوتا ہے لہٰذا یہ ایسا ہی ہو گیا کہ کلمہ کل فعل ہی پر داخل ہے۔ اور کلمہ کل جب نکرہ پر داخل ہوتا ہے تو علی سبیل الافراد تمام افراد کا احاطہ کرتا ہے اور افراد کے معنے یہ ہیں کہ گویا اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے یہاں تک کہ اگر سلطان نے کہا "کل رجل دخل منکم ہذا الحصن اولاً فلہ کذا" اس کے بعد مثلاً بیس مجاہدین بیک وقت داخل ہو گئے تو انعام موعود ہر ایک کو کامل ملے گا اسلئے کہ کلمہ کل علی سبیل الافراد تمام افراد کا احاطہ کرتا ہے اور یہ ایسا ہی ہو گیا گویا کہ سلطان نے ہر ایک سے الگ الگ مذکورہ انعام کا وعدہ کیا ہو۔ واللہ اعلم بالصواب،

اللہم الحقنی بالصالحین واجعلنی من الفائزین بحرمۃ سید الانبیاء والمرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وذریاتہ اجمعین الی یوم الدین (آمین)

خاکسار محمد جمال بلند شہری مقیم حال میرٹھ

استاذ دار العلوم دیوبند یوپی